# UEBERWEG

## GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE

II.

Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/bwb_T5-ASA-367

The Catholic
Theological Union
LIBRARY
Chicago, Ill.

# FRIEDRICH UEBERWEGS GRUNDRISS DER GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE

## ZWEITER TEIL
## DIE PATRISTISCHE UND SCHOLASTISCHE PHILOSOPHIE

Elfte, neubearbeitete und mit einem Philosophen- und Literatorenregister versehene Auflage

Herausgegeben
von

DR. BERNHARD GEYER
ord. Professor an der Universität Bonn

BERLIN 1928

VERLEGT BEI E. S. MITTLER & SOHN

# DIE PATRISTISCHE UND SCHOLASTISCHE PHILOSOPHIE

Elfte, neubearbeitete
und mit einem Philosophen- und Literatorenregister
versehene Auflage

WITHDRAWN

Herausgegeben

von

DR. BERNHARD GEYER
ord. Professor an der Universität Bonn

The Catholic
Theological Union
LIBRARY
Chicago, Ill.

Bibliothek
Kolleg St. Josef
Salzburg-Aigen

BERLIN 1928

VERLEGT BEI E. S. MITTLER & SOHN

WITHDRAWN

Alle Rechte aus dem Gesetze vom 19. Juni 1901
sowie das Übersetzungsrecht sind vorbehalten.
Copyright 1927 by E. S. Mittler & Sohn, Berlin.

# GEDENKTAFEL
## ZU EHREN DER HERAUSGEBER.

### FRIEDRICH UEBERWEG

Zuerst Privatdozent an der Universität Bonn, zuletzt ord. Professor an der Universität Königsberg
* 22. Januar 1826, † 9. Juni 1871

verfaßte auf Antrag und nach dem Plan des Verlagsbuchhändlers Dr. Theodor Toeche-Mittler diesen Grundriß in drei Bänden (1862—1866) und bearbeitete auch die beiden nächsten Auflagen.

Der erste Band erschien 1862, der zweite 1864, der dritte 1866.

---

### RUDOLF REICKE

Dr. phil. und Bibliothekar an der Universität Königsberg
* 5. Februar 1825, † 16. Oktober 1905

besorgte die Bearbeitung der 4. Auflage (1871—1875).

---

### MAX HEINZE

k. sächsischer Geheimer Hofrat und ord. Professor an der Universität Leipzig
* 13. Dezember 1835, † 17. September 1909

übernahm im Jahre 1875 auf Wunsch der Verlagsbuchhandlung die Bearbeitung des Grundrisses und besorgte sie von der 5.—9. Auflage (1876—1906).

Die Abtrennung der Philosophie der Gegenwart von den drei früher erschienenen Bänden in einen vierten Band erfolgte im Jahre 1901.

---

Als im Jahre 1907 Geheimrat Heinze aus Altersrücksichten von der weiteren Bearbeitung des Werkes zurücktrat, sah sich der Verlag veranlaßt, sie fortan in die Hände mehrerer Gelehrter zu legen, weil die mit jeder neuen Durchsicht eines Bandes verbundene Arbeit in ständigem Wachsen begriffen ist. Auch bietet diese Teilung den Vorteil, daß neue Auflagen mehrerer Bände gleichzeitig in Angriff genommen werden können.

Die Bearbeitung der einzelnen Bände wird von folgenden Gelehrten besorgt:

I. Band, Das Altertum:

Karl Praechter, ordentlicher Professor an der Universität Halle a. S.

Von seiner Hand bearbeitet, erschien die zehnte Auflage des I. Bandes im Jahre 1909, die elfte vollständig neubearbeitete und stark vermehrte im Herbst 1919, die zwölfte umgearbeitete und erweiterte im Frühjahr 1926.

II. Band, Die mittlere oder die patristische und scholastische Zeit:

Bernhard Geyer, ordentlicher Professor an der Universität Bonn.

Die zehnte Auflage, bearbeitet von Matthias Baumgartner, ordentlichem Professor an der Universität Breslau, erschien im Winter 1914/15. Die elfte, neubearbeitete Auflage wurde im Herbst 1927 ausgegeben.

III. Band, Die Neuzeit bis zum Ende des achtzehnten Jahrhunderts:

Max Frischeisen-Köhler, Professor an der Universität Halle, † und Willy Moog, ordentlicher Professor an der Technischen Hochschule Braunschweig.

Die zwölfte, völlig neubearbeitete Auflage erschien Frühjahr 1924.

IV. Band, Das neunzehnte Jahrhundert und die Gegenwart:

Traugott Konstantin Oesterreich, planm. außerordentlicher Professor an der Universität Tübingen.

Die zwölfte, völlig neubearbeitete Auflage erschien im Herbst 1924.

V. Band, Die Philosophie des Auslandes vom Beginn des 19. Jahrhunderts bis auf die Gegenwart.

Traugott Konstantin Oesterreich, planm. außerordentlicher Professor an der Universität Tübingen.

Die zwölfte, völlig neubearbeitete Auflage — erstmalig als Band für sich — wurde im Winter 1927 ausgegeben. Mit Beiträgen sind folgende ausländische Verfasser vertreten:

Prof. Th. Ruyssen (Brüssel), Prof. G. Dawes-Hicks (Cambridge), Exz. Prof. L. Credaro (Rom), Prof. Dr. E. Liljequist (Lund), Prof. B. J. H. Ovinck (Utrecht), Prof. A. Grotenfeldt (Helsingfors), Prof. A. Aall (Oslo), Dr. F. Pélikan (Prag), Prof. W. Lutoslawski (Wilna), Dr. J. Kolubowskij (Petersburg), Prof. L. Racz (Sárospatak), Dr. J. Lindsay (Icome Ayrshae), Prof. Th. Boreas (Athen), Prof. G. C. Cell (Reading Mass).

# Vorwort.

Die zehnte, von Herrn Geheimrat Baumgartner besorgte Auflage dieses Bandes des Grundrisses war gegenüber den vorhergehenden eine fast völlige Neuschöpfung, die sich bald als ausgezeichnetes Instrument des Studiums und der Forschung allgemeine Anerkennung erworben hat. Wenn sich heute in weiteren Kreisen eine bessere Kenntnis und Würdigung der mittelalterlichen Philosophie bemerkbar macht, so ist das vor allem der Darstellung Baumgartners zu verdanken. Aber auch dem Fachmann ist sie durch die Zuverlässigkeit der Darstellung und den Reichtum der Literaturangaben ein fast unentbehrliches Hilfsmittel geworden.

Leider ist Herr Geheimrat Baumgartner durch Krankheit verhindert gewesen, die neue Auflage zu besorgen. Im Sommer 1924 bat er mich, die Bearbeitung der neuen Auflage zu übernehmen, die mir dann auch vom Verlage übertragen wurde. Nur mit großen Bedenken bin ich an diese Aufgabe herangetreten, zumal die Neubearbeitung sehr drängte. Waren doch bereits seit dem Erscheinen der letzten Auflage 10 Jahre reicher Arbeit auf diesem Gebiete verflossen, deren Ertrag in die Darstellung verarbeitet werden mußte. Dabei wurde vom Verlag der Wunsch geäußert, den bisherigen Umfang des Bandes nicht zu vergrößern, eher etwas zu verringern.

Die Neubearbeitung war vor allem für die Geschichte der Scholastik notwendig. Hier hat seit der letzten Auflage eine so lebhafte, weitverzweigte und erfolgreiche Forschungstätigkeit eingesetzt, daß damit das Bild dieser Periode im einzelnen bedeutend vervollständigt und modifiziert wird. War die Bearbeitung insbesondere des handschriftlichen Materials bis dahin die Sache weniger, besonders qualifizierter Gelehrter, so haben wir heute ein Heer ausgezeichneter Forscher aus den verschiedenen Ländern, besonders aus Deutschland, Frankreich, Belgien und England, die mit hervorragender Kenntnis und Methode die handschriftlichen Schätze untersuchen. In Deutschland haben neben den Altmeistern auf diesem Gebiete, Heinrich Denifle O. P. und Fr. Kardinal Ehrle, besonders Cl. Baeumker und Baumgartner anregend gewirkt. Daneben ist Frankreich und Belgien die Stätte, wo entsprechend einer langen Tradition die mittel-

alterlichen Studien eifrige Pflege finden. Aber auch in Italien und Spanien und neuestens auch in Nordamerika setzt die Erforschung der mittelalterlichen Philosophie und Theologie lebhaft ein. Auch die verschiedenen Orden zeigen einen regen Wetteifer auf diesem Arbeitsfelde.

So ist es nicht leicht, die ganze Literatur zu übersehen und zu verarbeiten, zumal wir jahrelang von der ausländischen Literatur abgesperrt waren. Um so willkommener wird, so hoffe ich, diese Zusammenstellung der neueren Forschungsergebnisse sein. In der Frühscholastik konnte ich vielfach durch eigene Untersuchungen und solche meiner Schüler die bisherige Darstellung ergänzen oder verbessern. In der Hoch- und Spätscholastik wurde eine starke Umgruppierung des Stoffes vorgenommen, die die chronologische Folge und die inneren Zusammenhänge strenger zu berücksichtigen versucht, wobei natürlich nicht alle Unstimmigkeiten vermieden werden können und für Verbesserungen Raum bleibt. Für diese Periode waren vor allem die reichen Ergebnisse der neuesten Forschung zu benutzen, sowohl in literargeschichtlicher Beziehung wie auch für die Darstellung der Systeme. In letzterer Hinsicht habe ich jedoch eine gewisse Zurückhaltung beobachtet und die Baumgartnersche Darstellung möglichst beibehalten, weil sie mit Recht große Anerkennung gefunden hat und zu starke Änderungen im einzelnen die Einheitlichkeit zu sehr gestört hätten. Jedoch bleibt hier eine Aufgabe für die Zukunft.

Um Raum für Verwertung der neuen Forschungen zu schaffen, mußte irgendwie gekürzt werden. Ich habe das zunächst dadurch erreicht, daß ich im christlichen Altertum Partien mit mehr theologischem Inhalt im Text wie besonders in der Literatur gestrichen habe, wodurch eine etwas andere Anordnung des Stoffes notwendig wurde. Ist damit die lückenlose Vollständigkeit verloren gegangen, so entspricht diese Beschränkung durchaus dem Charakter des Buches als einer Geschichte der Philosophie. Ferner wurde dadurch Raum gewonnen, daß auch sonst von der älteren Literatur vieles gestrichen ist. Wem es hier um Vollständigkeit zu tun ist, muß für die ältere Literatur die vorige Auflage mit zu Rate ziehen. Auch durch die Einführung von Abkürzungen ist sodann viel Raum erspart worden. Ich habe mit der noch ziemlich verbreiteten Sitte gebrochen, bei den im deutschen Sprachgebiet erschienenen Büchern den Verlagsort anzugeben, da die Angabe des Erscheinungsjahres genügt. Bei den ausländischen Büchern ist dagegen der Verlagsort angegeben, wobei aber die wichtigsten Orte abgekürzt sind (L = London, P = Paris, R = Rom). Betreffs der Zeitschriften und Sammelwerke habe ich in mäßigem Umfange Abkürzungen verwendet, wobei ich darauf gesehen habe, daß sie möglichst aus sich und ohne Benutzung des Verzeichnisses der Abkürzungen verständlich seien.

Für die Darstellung der arabischen Philosophie im Rahmen der mittelalterlichen Philosophie habe ich dieses Mal einen Fachmann, Herrn Prof. Dr. Max Horten in Bonn, herangezogen, wodurch die arabische Philosophie nicht bloß, wie bisher, einseitig vom abendländischen Standpunkte aus, sondern in ihrer eigenen Wesensart zur Geltung kommt.

Herr Dr. J. Koch, Privatdozent in Breslau, hat nicht bloß die Paragraphen über die älteste Thomistenschule und Durandus de S. Porciano nach eigenen Forschungen verfaßt, sondern auch im ganzen mir bei der Bearbeitung helfend zur Seite gestanden, so daß manche Partien der Hoch- und Spätscholastik sich als Ergebnis gemeinsamer Arbeit darstellen. Auch für zahlreiche Ergänzungen zur Literatur und hingebende Arbeit an der Korrektur bin ich ihm zu Dank verpflichtet.

Die Partien über Eckehart und die deutsche Mystik, die bisher von Lasson bearbeitet waren, hat der Germanist, Herr Privatdozent Dr. Quint in Bonn, übernommen.

Herr Dr. A. Birkenmajer in Krakau hat mir brieflich einige sehr wertvolle, noch nicht veröffentlichte Ergebnisse seiner Forschungen, die ich im einzelnen als solche gekennzeichnet habe, zur Verfügung gestellt, insbesondere zu den Aristotelesübersetzungen, wofür ich ihm herzlichst danke.

Herrn Repetenten Dr. H. Ostlender in Bonn bin ich für die mühevolle Arbeit des Registers und Herrn Prof. Dr. Schubert in Breslau für das Mitlesen der Korrektur zu herzlichem Dank verpflichtet.

Möge das Werk Baumgartners in der neuen Bearbeitung sich wieder um als brauchbares Instrument des Studiums und der Erforschung der Philosophie der patristischen und mittelalterlichen Zeit erweisen!

Breslau, Herbst 1927.

**Prof. Dr. Bernhard Geyer.**

# Inhaltsverzeichnis.

Gedenktafel zu Ehren der Herausgeber . . . . . V—VI
Vorwort . . . . . VII—IX
Verzeichnis der Abkürzungen . . . . . XVII—XVIII

## Die Philosophie der christlichen Zeit.

§ 1. Die entscheidende Beeinflussung der Philosophie durch die christliche Religion. Patristik und Scholastik . . . . . 1—2

### Erste Periode.

### Die patristische Philosophie.

§ 2. Die patristische Periode in ihren beiden Hauptabschnitten. Ausgaben und Übersetzungen . . . . . 3—4

#### Erster Abschnitt.

Die patristische Philosophie bis ca. 200.

§ 3. Der Einfluß Jesu Christi auf das philosophische Denken . . . . 4—6
§ 4. Die philosophischen Elemente bei Paulus und Johannes . . . . 6—11
§ 5. Die Apologeten des zweiten Jahrhunderts . . . . . 11—20
Ausgaben und Übersetzungen, 13. — Quadratus, Aristides, 14—15. — Justin, 15—20.
§ 6. Die Apologeten des zweiten Jahrhunderts. Fortsetzung . . . . . 20—26
Ausgaben und Übersetzungen, 20—21. — Melito, Apollinaris, Miltiades, Ariston, Tatian, 21—23. — Athenagoras, 23—24. — Theophilus von Antiochien, 24—25. — Brief an Diognet, 25—26. — Hermias, 26.
§ 7. Der Gnostizismus . . . . . 26—40
Quellenschriften, 28. — Begriff und Ursprung der Gnosis, 28—30. — Cerinth, die Nikolaiten, Simon Magus, 30—31. — Saturnilus, Cerdon, 31. — Marcion, 31—32. — Apelles, Karpokrates, 32—34. — Ophiten, Peraten, 34. — Basilides, 34—36. — Valentinus, 36—38. — Ptolemäus, Herakleon, Axionikus, Pistis Sophia, 38—39. — Bardesanes, Mani, 39—40.
§ 8. Die Gnosisgegner. Irenäus, Hippolytus . . . . . 40—45
§ 9. Tertullian und die Anfänge der lateinischen christlichen Literatur 45—59
Ausgaben und Übersetzungen, 47. — Minucius Felix, 47—49. — Tertullian, 49—54. — Arnobius, 54—56. — Lactantius, 56—59.

#### Zweiter Abschnitt.

Die Verwendung der Philosophie zum Ausbau der kirchlichen Lehre. Von ca. 200—450.

§ 10. Die alexandrinische Katechetenschule . . . . . 59—74
Ausgaben und Übersetzungen, 61. — Der Platonismus der Kirchenväter, 61—62. — Titus Flavius Clemens, 62—66. — Origenes, 66—72. — Dionysius der Große, Gregor der Wundertäter, Pamphilus von Caesarea, 72—74.
§ 11. Die griechischen Väter des IV. Jahrhunderts . . . . . 74—93
Ausgaben und Übersetzungen, 76—77. — Eusebius von Cae-

sarea, 77—80. — Methodius, 80—81. — Basilius, 81—83. — Gregor von Nyssa, 83—90. — Makarius von Magnesia, Apollinaris von Laodicea, 90. — Makarius der Ägypter, 90—92. — Die antiochenische Schule, 92—93. — Eunomius, 93.

§ 12. Hervorragende Lateiner des IV. Jahrhunderts . . . . . 94—117
Ausgaben und Übersetzungen, 95—96. — Julius Firmicus Maternus, Hilarius, 96—97. — Ambrosius, Marius Victorinus, 97—98. — Augustinus, 99—116. — Prosper von Aquitanien, 116—117.

**Dritter Abschnitt.**

Der Ausklang der patristischen Philosophie.

§ 13. Die griechischen Väter vom V. bis VIII. Jahrhundert . . . . . 117—131
Ausgaben und Übersetzungen, 118—119. — Synesius, 119—120. — Nemesius, 120—121. — Cyrill von Alexandrien, Theodoret, Prokopius von Gaza, Aeneas von Gaza, Zacharias von Mytilene, 121—123. — Johannes Philoponus, 123—124. — Leontius von Byzanz, 124—126. — Pseudo-Dionysius der Areopagite, 126—128. — Maximus Confessor, 128—130. — Johannes Damascenus, 130—131.

§ 14. Die lateinischen Väter vom V. bis VIII. Jahrhundert . . . . . 131—140
Ausgaben und Übersetzungen, 132—134. — Claudianus Mamertus, Martianus Capella, 134—135. — Boethius, 135—138. — Cassiodorus, Martin von Bracara, Isidor von Sevilla, Beda Venerabilis, 138—140.

## Zweite Periode.

## Die mittelalterliche Philosophie.

**(Scholastik.)**

§ 15. Begriff und Einteilung der Scholastik. Ausgaben . . . . . 141—145

§ 16. Die Quellen der Scholastik . . . . . 145—152
Aristoteles, 145—148. — Plato, 148—149. — Cicero, Seneca, 149. — Die lateinischen und griechischen Väter, 149—152.

§ 17. Die Methoden der Scholastik . . . . . 152—157
Wissenschaftliche Methoden, 152—155. — Lehrmethoden, 155—157.

**Erster Abschnitt.**

Die Vorscholastik.

(Die Karolingische Renaissance.)

§ 18. Die Karolingische Renaissance . . . . . 157—164
Ausgaben, 159—160. — Alcuin, Fredegisus, Agobard von Lyon, 160—162. — Hrabanus Maurus, Walafrid Strabo, Candidus von Fulda, 162—163. — Servatus Lupus, Paschasius Radbertus, Ratramnus, Godescalc, 163—164.

§ 19. Johannes Scottus Eriugena und seine Schule . . . . . 164—180
Ausgaben, 166—167. — Johannes Scottus Eriugena, 167—177. — Eric (Heiricus) von Auxerre, 177—178. — Remigius von Auxerre, 178—179. — Die Glossen des sog. Jepa, 179. — Die Schule von St. Gallen, 180.

**Zweiter Abschnitt.**

Die Frühscholastik.

§ 20. Die Dialektiker und ihre Gegner im XI. Jahrhundert . . . . . 181—192
Ausgaben, 182—183. — Gerbert, Fulbert von Chartres, 183 bis 185. — Anselm von Besate, 185—186. — Berengar von Tours,

186. — Gerard von Czanád, Petrus Damiani, 187—188. — Otloh von St. Emmeram, Manegold von Lautenbach, 189—191. — Lanfrank, 191—192.

§ 21. Anselm von Canterbury und seine Anhänger . . . . . 192—205
Ausgaben, 193—194. — Anselm von Canterbury, 194—203. — Bruno von Segni, Anselm von Laon, Honorius Augustodunensis, 203—205.

§ 22. Die Universalienfrage (Nominalismus und Realismus) . . . . . 205—213
Ausgaben, 206. — Ursprung der Universalienfrage, 206. — Roscelin, 207—209. — Wilhelm von Champeaux, 210—211. — Walter von Mortagne, 211. — Gauslenus von Soissons, 211—212.

§ 23. Peter Abaelard und seine Schule . . . . . 213—226
Ausgaben, 213—214. — Peter Abaelard, 214—225. — Seine Schule, 225—226.

§ 24. Die Schule von Chartres und ihr nahestehende Persönlichkeiten 226—252
Ausgaben, 227—230. — Constantinus Africanus, 230. — Adelard von Bath, 231—232. — Hermann von Carinthia (der Dalmate), 232, 234. — Bernhard von Chartres, Thierry von Chartres, 233—235. — Clarenbaldus von Arras, 235—236. — Bernhardus Silvestris, 236—237. — Wilhelm von Conches, 237 bis 238. — Gilbert de la Porrée, 238—241. — Nicolaus, Sententiae divinitatis, Otto von Freising, 241—242. — Johannes von Salisbury, 242—245. — Alanus ab Insulis, 245—247. — Radulfus de Longo Campo, Nicolaus von Amiens, 247—248. — Radulfus Ardens, 248. — Joachim von Floris, 249—250. — Amalrich von Bène, 250—251. — David von Dinant, 251 bis 252.

§ 25. Die Mystik und Psychologie im XII. Jahrhundert . . . . . 252—272
Ausgaben, 253—255. — Bernhard von Clairvaux, 255—257. — Wilhelm von St. Thierry, 257—258. — Isaak von Stella, 258—260. — Alcher von Clairvaux, 260—261. — Hugo von St. Victor, 261—267. — Richard von St. Victor, 267—271. — Gottfried von St. Victor, Thomas Gallo von Vercelli, 271 bis 272.

§ 26. Die systematische Zusammenfassung des theologischen Lehrstoffes. 272—281
Ausgaben, 272—273. — Allgemeine Charakteristik, 273. — Petrus Lombardus, 274—275. — Bandinus, Gandulfus, 276. — Robert von Melun, 276—278. — Petrus Pictaviensis, Simon von Tournai, 278—279. — Praepositinus von Cremona, Petrus Comestor, Petrus Cantor, Robert von Courçon, 279—281.

§ 27. Die byzantinische Philosophie . . . . . 281—287
Ausgaben, 281—283. — Photios, Arethas, 283. — Michael Psellos, 283—285. — Johannes Italos, Michael Ephesios, Eustratios, Nikolaus von Methone, Nikephoros Blemmydes, 285. — Georgios Pachymeres, Sophonias, Theodoros Metochites, Maximos Planudes, Gregorios Akindynos, 286. — Demetrios Kydones, Symeon, Gregorios Palamas, Nikolaos Kabasilas, 287.

§ 28. Die syrische und arabische Philosophie (von M. Horten) . . . 287—325
Ausgaben und Übersetzungen, 291—293. — Die syrisch-christliche Philosophie, 293—295. — Die arabisch-christliche Philosophie, 295—296. — Die Philosophie im Kulturbereich des Islam, 296—325. — Zusammenhang mit dem Christentum und der griechischen Philosophie, 297—298. — Die Übermittlung der Quellen, 300—303. — Kindî, ibn Masarrah, 303—304. — Farabi, 304—307. — Avicenna, 307—310. — Algazel, 310—312. Ibn Baggah (Avempace), Ibn Tufail (Abubacer), 312—313. — Ibn Ruschd (Averroës), 313—322. — Die philosophierenden Dilettanten, 322—325.

§ 29. Die Philosophie der Juden im Mittelalter . . . . . 325—342
Ausgaben und Übersetzungen, 328—331. — Die Kabbala,

331—333. — Isaak ben Salomon Israeli, 333—334. — Saadja, 334—335. — Salomon ibn Gebirol (Avencebrol), 335—338. — Bachja ibn Pakuda, Jehuda ben Samuel Halevi, Josef ibn Zaddik, Abraham ben David, 338—339. — Moses Maimonides, 339—341. — Jüdische Übersetzer und Kommentatoren, 341 bis 342.

## Dritter Abschnitt.

### Die Hochscholastik.

§ 30. Der Umschwung in der scholastischen Philosophie um 1200. . . 342—351
Die Übersetzungen aus dem Arabischen ins Lateinische, 343 bis 345. — Die Übersetzungen aus dem Griechischen, 345—350. — Kirchliche Verbote des Aristoteles, 350—351.

§ 31. Die Organisation des Unterrichts . . . . . 351—357
Die facultas artium, 352—353. — Die facultas theologiae, 353—354. — Vesperiae, disputatio in aula, lectio, disputatio ordinaria, 354. — Disputatio de quolibet, 354—355. — Die Bettelorden an der Universität Paris, 356.

§ 32. Die erste Benutzung der neuen Literatur . . . . . 357—380
Ausgaben, 358—359. — Dominicus Gundisalvi, 359—362. — Die Verbreitung der Literatur außerhalb Spaniens, 362—363. — Die Pariser Theologen: Wilhelm von Auxerre, Philipp von Grève und Wilhelm von Auvergne, 363—366. — Die naturwissenschaftlichen und naturphilosophischen Studien in der ersten Hälfte des XIII. Jahrhunderts: Alexander Neckham, 367. — Alfred von Sareshel (Anglicus), 368—370. — Michael Scottus, 370 bis 371. — Robert Grosseteste, 371—377. — Die Summa philosophiae, 377—378. — Petrus de Hibernia, 378—379. — Die Enzyklopädisten: Bartholomäus Anglicus, Vincenz von Beauvais, Thomas von Chantimpré, 379—380.

§ 33. Der Augustinismus. I. Die ältere Franziskanerschule . . . . . 381—397
Ausgaben, 382. — Alexander von Hales, 382—384. — Johann von La Rochelle, 384—385. — Bonaventura, 386—396. — Adam von Marsh, Richardus Rufus, Thomas von York, 396 bis 397.

§ 34. Der Augustinismus. II. Die ältere Dominikanerschule . . . . . 397—400
Ausgaben, 398. — Roland von Cremona, Hugo von St. Cher, Johannes Pungens-Asinum, Peter von Tarantaise, 399. — Bombolognus de Bononia, Romanus de Roma, Robert Bacon, Richard Fischacre, 400.

§ 35. Der Aristotelismus. I. Albert der Große und seine Schule . . . 400—419
Ausgaben, 402—403. — Albert der Große, 403—416. — Hugo Ripelin von Straßburg, 416. — Ulrich von Straßburg, 417—418.

§ 36. Der Aristotelismus. II. Thomas von Aquino. . . . . 419—445
Ausgaben, 421—423. — Leben und Werke, 423—426. — Verhältnis von Philosophie und Theologie, 427—429. — Erkenntnislehre, 430—433. — Metaphysik, 433—436. — Gotteserkenntnis, 436—438. — Schöpfung und Weltsystem, 438—440. — Psychologie, 441—443. — Ethik, 444—445.

§ 37. Der lateinische Averroismus und die Entwicklung der Logik und Methodik im XIII. Jahrhundert . . . . . 445—462
Ausgaben, 447—449. — Siger von Brabant, 449—454. — Boetius von Dazien, Bernier von Nivelles, 454. — Der Kampf gegen den Averroismus, 454—455. — Wilhelm Shyreswood, Lambert von Auxerre, Petrus Hispanus, 455—456. — Johannes de Garlandia, Nicolaus Parisiensis, Siger von Courtrai, 456—457. — Raymundus Lullus, 457—462.

§ 38. Die Naturphilosophie und Naturwissenschaft im XIII. Jahrhundert 462—478
Ausgaben, 462—464. — Petrus Peregrinus von Maricourt, 465 bis 466. — Roger Bacon, 466—473. — Heinrich Bate von Mecheln,

473—474. — Witelo, 474—477. — Die Hypothese von der Erdbewegung und der Ruhe des Himmels am Anfang des XIV. Jahrhunderts, 477—478.

§ 39. Der Augustinismus. III. Die mittlere Franziskanerschule . . . . 478—492
Ausgaben, 479—480. — Matthaeus ab Aquasparta, 480—484. — Johannes Peckham, 484—485. — Fr. Eustachius von Arras, Wilhelm de la Mare, Wilhelm von Falgar, Walter von Brügge, Nikolaus von Ockham, 485—487. — Roger von Marston, 487 bis 489. — Richard von Middletown, 489. — Wilhelm von Ware, 489—490. — Petrus Johannis Olivi, 490—492.

§ 40. Der Kampf gegen Thomas von Aquino . . . . . 492—497
Ausgaben, 493. — Robert Kilwardby und die Opposition gegen Thomas im Dominikanerorden, 493—494. — Die Verurteilung durch Stephan Tempier und Johannes Peckham, 494—495. — Der Korrektorienstreit, 495—497.

§ 41. Die weltgeistlichen Magistri an der Universität Paris . . . . . 497—504
Ausgaben, 498. — Gerhard von Abbeville, 498. — Heinrich von Gent, 498—502. — Gottfried von Fontaines, 502—504.

§ 42. Johannes Duns Scotus . . . . . 504—517
Ausgaben, 505—507. — Leben und Werke, 507—508. — Das Wissenschaftsideal, 508—511. — Das Universalienproblem und das Individuationsprinzip, 512—513. — Gotteserkenntnis, 513—514. — Psychologie, 514—515. — Die sittliche Ordnung, 515—517.

§ 43. Vorzeichen für die Auflösung der schclastischen Synthese (von J. Koch) . . . . . 517—528
Ausgaben, 518. — Jakob von Metz, 518—519. — Durandus de S. Porciano, 519—524. — Petrus Aureoli, 524—528. — Heinrich von Harclay, 528.

§ 44. Die Thomistenschule am Ende des XIII. und zu Beginn des XIV. Jahrhunderts (von J. Koch) . . . . . 528—551
Ausgaben, 529—534. — A. Dominikaner. Französische Thomistenschule, 534—538. — Italienische Thomistenschule, 538 bis 541. — Deutsche Thomistenschule, 541. — Englische Thomistenschule, 541—543. — B. Augustinereremiten. Aegidius Romanus, 543—546. — Jakob Capocci von Viterbo, 546. — Augustinus Triumphus, Thomas von Straßburg, 547. — C. Karmeliten. Gerhard von Bologna, Guido Terreni, Siegbert von Beek, 547—549. — D. Zisterzienser, 549. — E. Dante Alighieri, 549—551.

§ 45. Die neuplatonische Richtung . . . . . 551—571
Ausgaben, 552—553. — Dietrich von Freiberg, 554—560. — Berthold von Mosburg, Johannes und Gerhard von Sterngasse, Nikolaus von Straßburg, 560—561. — Meister Eckehart (von J. Quint), 561—571.

§ 46. Wilhelm von Ockham . . . . . 571—583
Ausgaben, 572. — Leben und Werke, 572—574. — Nominalistische Erkenntnislehre, 575—580. — Die metaphysische Psychologie, 581. — Die Gotteslehre, 581—582.

## Vierter Abschnitt.

### Die Spätscholastik.

§ 47. Die Spätscholastik. Allgemeines . . . . . 583—587

§ 48. Die Nominalistenschule. I. . . . . 587—594
Ausgaben, 587—588. — Adam Wodham, Walter Chatton, 587. — Robert Holkot, Gregor von Rimini, 589—590. — Johannes von Mirecourt, 590—591. — Nicolaus von Autrecourt, 591—594. — Johannes de Ripa, Brinkel, 594.

§ 49. Die Nominalistenschule. II. Die Anfänge der neuern Naturwissenschaft . . . . . 595—602

Ausgaben, 595. — Johann Buridan, 596—599. — Nicolaus von Oresme, 599—600. — Albert von Sachsen, 600—602. — Themo Judaei, 602.

§ 50. Die Nominalistenschule. III. . . . . 602—612
Ausgaben, 602—604. — 1. England. Richard Swineshead, Wilhelm Heytesbury, Radulf Strodus, Richard Feribrigus, 604—606. — 2. Frankreich. Peter von Candia, 606. — Peter von Ailly, 606—607. — Joh. Gerson, 607—609. — 3. Deutschland. Marsilius von Inghen, 609—610. — Heinrich von Hainbuch (von Langenstein), Heinrich Totting von Oyta, 610—611. — Gabriel Biel, 611—612.

§ 51. Der spätere Averroismus . . . . . 612—618
Ausgaben, 613. — Pietro d'Abano, 614—615. — Johannes von Jandun und Marsilius von Padua, 615—616. — Johann von Baconthorp, 617—618. — Paulus Perusinus, Paul von Venedig, Cajetan von Tiene, 618.

§ 52. Der Scotistenschule . . . . . 618—624
Ausgaben, 619—620. — Antonius Andreas, Franciscus de Mayronis, 620—621. — Walter Burleigh, 621—622. — Thomas Bradwardine, 622—623. — Die Scotisten des XV. Jahrhunderts, 623—624. — Petrus Tartaretus, 624.

§ 53. Die spätere Thomistenschule . . . . . 625—628
Ausgaben, 625—626. — Johannes Capreolus, 626. — Die Kölner Thomistenschule, 626—627. — Dionysius der Kartaeuser, 627. — Der Übergang zur spanischen Thomistenschule, 627 bis 628.

§ 54. Die Entwicklung der Mystik im XIV. und XV. Jahrhundert . . . 628—636
Ausgaben, 628—630. — Johannes Tauler, 630—631. — Heinrich Seuse, 631—632. — Die deutsche Theologie, 632—633. — Jan van Ruysbroeck, 633. — Johannes Gerson, 633—634. — Nicolaus Cusanus und der Streit um die docta ignorantia, 634—636. — Thomas Hemerken von Kempen, 636.

**Literaturverzeichnis** . . . . . 637—791

**Register** . . . . . 792—826

# Verzeichnis der Abkürzungen.

| | | |
|---|---|---|
| AnalOrdCarm | = | Analecta Ordinis Carmelitani. |
| ArchFrancHist | = | Archivum Franciscanum Historicum. |
| Archiv | = | Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters. Vgl. S. 142. |
| Beiträge | = | Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Vgl. S. 142. |
| Beiträge, Suppl. I | = | Erste Baeumkerfestschrift, 1913. |
| Beiträge, Suppl. II | = | Zweite Baeumkerfestschrift, 1923. |
| Bibl. Teubn. | = | Bibliotheca Teubneriana. |
| Bibl. Thom. | = | Bibliothèque Thomiste, 1921 ff., bisher 9 Bände. |
| Bibl. Z. | = | Biblische Zeitschrift. |
| BKV | = | Bibliothek der Kirchenväter. Auswahl der vorzüglichsten patristischen Werke in deutscher Übersetzung, 80 Bände, 1860—1888. Vgl. S. 4. |
| BKV² | = | Dieselbe in neuer Auflage, seit 1911. Vgl. ebda. |
| BSB | = | Sitzungsberichte der Berliner Akademie der Wissenschaften. |
| BullLittEccl | = | Bulletin de littérature ecclésiastique, publié par l'Institut catholique de Toulouse. |
| Bull. thom. | = | Bulletin thomiste, publié par la Société thomiste, seit 1924. |
| Cienc. Tom. | | La Ciencia Tomista, Madrid. |
| CSEL | = | Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum. Vgl. S. 3. |
| DHGE | = | Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique. |
| DTh | = | Divus Thomas, neue Folge des Jahrbuches für Philosophie und spekulative Theologie; erscheint in Freiburg i. d. Schweiz. |
| DTh(Piac.) | | Divus Thomas, Commentarium de philosophia et theologia; erscheint in Piacenza. |
| DThC | | Dictionnaire de théologie catholique. |
| Engl. Hist. Rev. | | The english historical review. |
| EphThLov | = | Ephemerides Theologicae Lovanienses. |
| Est. Franc. | = | Estudis Franciscans, Barcelona. |
| FchLDG | = | Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte. |
| Flor. Patr. | = | Florilegium Patristicum, hg von G. Rauschen. Vgl. S. 3. |
| FrSt | = | Franziskanische Studien. |
| Greg. | = | Gregorianum (Rom). |
| Grundriß | = | Friedrich Ueberwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie. |
| HistJhb | = | Historisches Jahrbuch. |
| JewQuRev | = | Jewish Quarterly Review. |
| JhbPhspTh | = | Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie. |
| KL | = | Kirchenlexikon, 2. Aufl., hg von Hergenröther und Kaulen. |
| Kleine Texte | | Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen, hg von H. Lietzmann. |
| MG Auctant | | Monumenta Germaniae hist., Auctores antiquissimi. |
| MG SS | | Monumenta Germaniae hist., Scriptores. |
| MSB | | Sitzungsberichte der bayerischen Akademie der Wissenschaften. |

| | | |
|---|---|---|
| MünchMus | = | Münchener Museum für latein. Philologie des Mittelalters. |
| MusBelge | = | Le Musée belge de philologie classique. |
| Neues Archiv | | Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde. |
| Notices et extraits in $4^0$ | | Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la Bibliothèque Nationale. |
| Notices et extraits in $8^0$ | | B. Hauréau, Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la Bibliothèque Nationale, 1890—93, 6 Bände. Vgl. S. 142. |
| OpText Ser. scholmyst | | Opuscula et Textus historiam ecclesiasticam eiusque vitam atque doctrinam illustrantia. Series scholastica et mystica. Vgl. S. 142. |
| Phil. Bibl. | | Meiners Philosophische Bibliothek. |
| PhJhb | | Philosophisches Jahrbuch. |
| PG | | Migne, Patrologia graeca. |
| PL | | Migne, Patrologia latina. |
| PO | | Patrologia orientalis. Vgl. S. 4. |
| QU | | Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters. |
| RBénéd | | Revue Bénédictine. |
| RechScRel | | Recherches de science religieuse. |
| RGG² | | Religion in Geschichte und Gegenwart, 2. Aufl., 1926 ff. |
| RHistEccl | | Revue d'histoire ecclésiastique. |
| RHistRel | = | Revue de l'histoire des religions. |
| RNéoscol | | Revue Néoscolastique de philosophie (Louvain). |
| RömQschr | = | Römische Quartalschrift. |
| RScPhTh | | Revue des sciences philosophiques et théologiques (Kain). |
| RThom | | Revue Thomiste (St. Maximin-Var). |
| Sammlung Krüger | | Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften als Grundlage für Seminarübungen, hg unter Leitung von G. Krüger. |
| Schol | | Scholastik, Vierteljahresschrift für Theologie und Philosophie (Valkenburg). |
| ThGl | = | Theologie und Glaube (Paderborn). |
| ThQschr | | Theologische Quartalschrift (Tübingen). |
| ThR | | Theologische Revue. |
| Thomasfestschriften; die Abkürzungen sieh S. 743 f. | | |
| TU | | Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. Vgl. S. 3. |
| WSB | | Sitzungsberichte der Wiener Akademie der Wissenschaften. |
| Xenia Thom. | = | Xenia Thomistica, die dreibändige Festschrift des Collegium Angelicum in Rom, 1925. Vgl. S. 744. |
| ZKG | | Zeitschrift für Kirchengeschichte. |
| ZkTh | = | Zeitschrift für katholische Theologie (Innsbruck). |
| ZSystTh | = | Zeitschrift für systematische Theologie. |

* * *

Die Abkürzungen zu § 28 (Die syrisch-arabische Philosophie) sieh S. 717.
Die Verlagsorte Paris, London, Rom werden durch P, L, R angegeben.

# Die Philosophie der christlichen Zeit.

§ 1. Das Auftreten der christlichen Religion bedeutet einen entscheidenden Wendepunkt auch in der Geschichte der Philosophie. Das Neue in der Religion ist die Voraussetzung auch eines neuen Anfangs in der Philosophie geworden. So sehr das Christentum in der Entwicklung und Darstellung seines Lehrgehaltes sich der antiken Philosophie bedient hat, so ist doch dieser Lehrgehalt selbst, die gesamte Auffassung von Gott, Welt und Mensch und dementsprechend die ganze geistige Haltung von der Antike prinzipiell verschieden. Auch wo die antiken Systeme und Gedanken fast sklavisch reproduziert werden, empfangen sie aus der neuen Gesamteinstellung eine andere Färbung und einen anderen Sinn.

Der Grund dafür liegt darin, daß jede Religion wesentlich auch ein lehrhaftes Element einschließt, Wahrheit bieten und Belehrung über die großen Daseins- und Lebensfragen geben will. Dadurch hängt sie notwendig und prinzipiell mit der Philosophie zusammen, und beide beeinflussen sich aufs stärkste.

Die Entwicklung der Philosophie ist demnach durch die christliche Religion und ihre Entwicklung entscheidend bestimmt. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit, in der Darstellung der Geschichte der Philosophie die Beziehungen zur christlichen Religion und Theologie zu berücksichtigen, und dies um so mehr, als der Ausgangspunkt und das verwiegende Interesse religiös gerichtet sind und erst allmählich die prinzipielle und faktische Scheidung beider Gebiete durchgeführt wird. Anderseits kann in einer Geschichte der Philosophie nicht zugleich eine Darstellung der Entwicklung der christlichen Lehre geboten, vielmehr nur das berücksichtigt werden, was nach heutiger Auffassung zum Problemkreis der Philosophie gehört, während das Übrige der Geschichte der Religion und der Theologie überlassen bleiben muß, auch auf die Gefahr hin, daß manche Zusammenhänge und Problemstellungen unklar bleiben.

Die allgemeine Entwicklungslinie der Philosophie der christlichen Zeit zeigt zunächst in der Urzeit des Christentums nur gelegentliche Verwendung philosophischer Gedanken und Systeme der Antike zur Verteidigung der christlichen Lehre und zu ihrer formalen Ausbildung. Bei den großen griechischen und lateinischen Vätern finden wir dann schon eine starke Beeinflussung insbesondere durch den Platonismus.

Augustinus ist der vornehmlichste Repräsentant eines christlichen Platonismus und hat zugleich auf die Entwicklung der Philosophie in der Folgezeit den entscheidendsten Einfluß ausgeübt. Im Mittelalter wird die Philosophie, besonders das aristotelische System, in umfassender Weise zur Begründung, Erläuterung und Formulierung der christlichen Lehre herangezogen und dadurch eine gewaltige Synthese zwischen philosophischer Gedankenarbeit und religiös-theologischer Lehre geschaffen.

Das prinzipiell Neue der Philosophie der christlichen Zeit gegenüber der Antike hat in glänzender Übersicht H. Heimsoeth (Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters. 1922) aufgezeigt, indem er die großen Themen der abendländischen Metaphysik in ihrer geschichtlichen Entwicklung vom Altertum her bis in die neueste Philosophie durchverfolgt und dabei den Einfluß der religiösen, christlichen Problemstellung bis in die neuesten Systeme hinein nachweist. Es ist der erste Versuch, die kontinuierliche Entwicklung der modernen Philosophie aus der mittelalterlichen heraus darzustellen und die der modernen Auffassung geläufige Annahme eines großen Hiatus in der philosophischen Entwicklung vom Altertum bis zur Neuzeit zu beseitigen. Jedoch hätte der Verfasser klarer betonen müssen, daß die Weiterentwicklung der von der christlichen Religion beeinflußten Ideen in der Neuzeit vielfach eine Wendung genommen hat, die dem ursprünglichen Inhalt der christlichen Religion entgegengesetzt ist.

Die Abgrenzung des Stoffes ist auf diesem Gebiete vielfach problematisch. Jedoch kann es sicher nicht Aufgabe einer Geschichte der Philosophie sein, die Entstehung und Entwicklung der rein religiösen Ideen und Institute darzustellen. Wie immer man die Grenzlinie zwischen Theologie und Philosophie, Religion und Wissenschaft, Glauben und Erkennen prinzipiell auch ziehen mag, so muß auf jeden Fall das, was allgemein als Domäne der Religion und Theologie heute betrachtet wird, aus einer Geschichte der Philosophie ausgeschlossen bleiben. Dazu kommen praktische Rücksichten der Arbeitsteilung. Was bereits anderweitig im festen wissenschaftlichen Rahmen untergebracht ist, braucht nicht wieder in einer Geschichte der Philosophie eingehend dargestellt zu werden. Die Behandlung der neutestamentlichen Schriften, wie sie die Einleitung in das N. T. bietet, kann nicht in einer Geschichte der Philosophie erwartet und mit Erfolg durchgeführt werden. Auch die Väter haben in der Patrologie und Dogmengeschichte eine spezielle Bearbeitung erfahren, die nicht zugleich von der Geschichte der Philosophie geleistet werden kann. Das Prinzip der Arbeitsteilung hat mich veranlaßt, hier sowohl im Text wie in der Literatur gegenüber den vorigen Auflagen eine Beschränkung auf das Philosophische anzustreben und im übrigen auf die Spezialliteratur zu verweisen. Dagegen ist für das Mittelalter eine solche Abgrenzung der Gebiete noch nicht vollzogen. Das vorliegende Lehrbuch ist das einzige, das hier bisher die Literatur vollständig bietet auch in den theologischen Fragen. Diese Vollständigkeit ist darum auch für die neue Auflage angestrebt worden.

**Erste Periode der Philosophie der christlichen Zeit.**

# Die patristische Philosophie.

§ 2. Allgemeine Charakteristik und Einteilung der patristischen Philosophie. Die Philosophie der patristischen Zeit unterscheidet sich dadurch wesentlich von der mittelalterlichen und neueren Philosophie, daß sie weder prinzipiell noch tatsächlich von der christlichen Theologie und Religion geschieden ist, vielmehr wird in dieser Zeit die christliche Religion selbst als die wahre Philosophie betrachtet. Antike philosophische Ideen und Systeme werden herangezogen zur Verteidigung der christlichen Religion wie zum inneren Ausbau ihres Lehrgehaltes. Das apologetische Interesse wiegt vor im Kampfe gegen Heidentum und Gnostizismus (erster Abschnitt: bis ca. 200), während in der zweiten Periode (von 200 bis ca. 450) die Philosophie hauptsächlich zur Formulierung des christlichen Lehrgehaltes verwandt wird. Die Zeit von ca. 450 bis zum Ausgang der Patristik ist gekennzeichnet durch die Tendenz der Verarbeitung und Systematisierung des gewonnenen Lehrbegriffs.

**Ausgaben und Übersetzungen.**

J. P. Migne, Patrologiae cursus completus, Ser. I: Eccl. Graeca, 162 Tom. (mit lat. Übersetzung) (bis zum 15. Jahrh.), P 1857—1866 (= PG), Ser. II: Eccl. Latina, 221 Tom. (bis zum Anfang des 13. Jahrh.), P 1844—1864 (= PL). Fortgesetzt von Horoy, Medii aevi biblioth. patrist. s. patrologia ab a. 1216 usque ad conc. Trid. temp., P 1879—1883, 5 Bde. A. Mai, Script. vet. nova collectio, 10 voll., Romae 1825—1838; Idem, Classici autores, 10 voll., Romae 1828—1838; Idem, Spicilegium Romanum, 10 voll., Romae 1839—1844; Idem, Nova Patrum Bibl., 7 voll., Romae 1844—1854, vol. 8—10 ed. J. Cozza-Luzi, Romae 1871—1905. — J. B. Card. Pitra, Spiciligium Solesmense etc., 4 voll., P 1852 bis 1858; Idem, Analecta sacra etc., 6 voll., P 1876—1891; Idem, Analecta sacra et classica etc., P 1888.

Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum editum consilio et impensis academiae litt. Caesareae Vindobonensis, Vindob. 1866 ff. (= CSEL). Monumenta Germaniae hist. Auctores antiquissimi, 13 voll. $4^0$, Berol. 1877 bis 1898. (= MG Auctant).

Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, herausgegeben von der Kirchenväterkommission der Königl. Preuß. Akad. d. Wissensch., seit 1897; bisher 31 Bde. Archiv für diese Ausgabe ist seit 1897 die neue Folge der Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, hg von Osc. v. Gebhardt und Ad. Harnack, jetzt von dem letzteren und Carl Schmidt.

SS. patrum opuscula selecta ad usum praesertim studiosorum theologiae. Ed. et com. auxit H. Hurter, 43 voll., Oenip. 1868—1885. Series altera, 6 voll., ibid. 1884—1892. Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften, als Grundl. f. Seminarübungen hg unter Leitung von G. Krüger, Fbg. Br. 1891 ff. (= Sammlung Krüger) — Cambridge Patristic Texts, ed. A. J. Mason, Cambridge 1899 ff. — Biblioth. ss. patrum, ed. J. Vizzini, Romae 1901 ff. — Florilegium Patristicum. Digessit, vertit, adnotavit G. Rauschen, Bonnae 1904 ff. — Textes et documents pour l'étude historique du christianisme. Publ. sous la direction de H. Hemmer et P. Lejay, P 1904 ff. — C. B. Lindner, Bibliotheca patr. eccl. L 1922. Texts for students L 1923. — Scrittori cristiani antichi R 1921. — Kleine Texte von Lietzmann, 1902 ff.

J. S. Assemani, Bibliotheca orientalis Clementino-Vaticana, 4 voll., R. 1719—1728. — Patrologia Syriaca, accurante R. Graffin, P 1894 ff. — Patrologia Orientalis, publiée sous la direction de R. Graffin et F. Nau, P 1903 ff. — Corpus scriptorum christianorum orientalium curantibus J. B. Chabot, J. Guidi, H. Hyvernat, B. Carra de Vaux, P 1903 ff. (vier Serien für syrische, koptische, arabische und äthiopische Schriftsteller).

Auszüge u. Chrestomathien: M. J. Rouet de Journel, Enchiridion Patristicum. Locos ss. patrum, doct., script. eccles. in usum schol. collegit $^{3-4}$. Friburgi 1922. Cavallera, Thesaurus doct. cath. P 1920.

Übersetzungswerke: Bibliothek der Kirchenväter, Auswahl der vorzüglichsten patristischen Werke in deutscher Übers. unter Oberleitung von F. X. Reithmayr u. Thalhofer, 80 Bde., Kempten 1860—1888, 2. A. von O. Bardenhewer, Th. Schermann, jetzt: Zellinger, K. Weyman, Kempten und München 1911 (41 Bde = BKV). — A. Roberts and J. Donaldson, The Ante-Nicene Christian Library. Translations of the writings of the Fathers down to a. D. 325, 24 Bde., Edinburgh 1866—1872. Ergänzungsband von A. Menzies, ebd. 1897. Ein Neudruck der Sammlung besorgt von A. Cl. Cloxe, 8 Bde., Buffalo 1884—1886, mit Supplement, ebd. 1887. — Ph. Schaff and H. Wace, A. Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the christ. church, 14 vols., Buffalo and New York 1886—1890. Second Series, 14 vols., New York 1890—1900.

Hilfsmittel: Cavallera, Indizes zur PG 1912. — M. Vatasso, Initia Patrum aliorumque script. eccles. lat., 2 voll., Romae 1906—1908.

## I. Abschnitt. Die patristische Philosophie bis ca. 200.

§ 3. Person und Lehre Jesu Christi bedeuten nicht nur einen entscheidenden Wendepunkt in der religiösen Entwicklung der Menschheit, sondern haben in ihrer Auswirkung auch der philosophischen Erkenntnis eine neue Richtung gegeben. Es ist der hohe Vorzug der Lehre Jesu, das Religiöse losgelöst von aller philosophischen Denkarbeit in seiner völligen Reinheit und Eigengesetzlichkeit zur Darstellung und Wirksamkeit zu bringen, und erst durch die Umbildung des religiösen Bewußtseins und die damit gegebene neue geistige Gesamthaltung wurde auch das philosophische Denken in neue Bahnen gelenkt. Diese Auswirkung, nicht die religiöse Lehre an sich, ist Gegenstand der Philosophiegeschichte.

Wenn im einzelnen die Lehren bezeichnet werden sollen, die für die spätere philosophische Entwicklung von entscheidender Bedeutung gewesen sind, so muß an erster Stelle der erhabene christliche Gottesbegriff genannt werden, weil von ihm aus eine neue Stellungnahme zu den großen Welt- und Lebensproblemen gewonnen wurde. Der sittliche Monotheismus im Sinne des Glaubens an einen höchsten persönlichen Urheber der Welt und der sittlichen Ordnung war bereits in der alttestamentlichen Religion zum festen Besitz geworden und bezeichnet die Überlegenheit dieser Religion gegenüber der antiken Spekulation und Religion. Traten in der alttestamentlichen Gottesoffenbarung besonders die absolute Herrschermacht, die in der Natur und den Schicksalen der Völker mächtig waltet, und die weltüberlegene Erhabenheit des höchsten Wesens hervor, so ist das Neue in der Lehre Jesu die Vorstellung von Gott als liebevollem Vater, der für seine Geschöpfe vorsehend sorgt und insbesondere den Menschen mit Liebe und Erbarmung um-

fängt. Damit erhält dann erst der Begriff der Persönlichkeit Gottes seinen vollkommenen sittlichen Gehalt: das Innerste der Persönlichkeit ist die Liebe.

Diese an sich ganz unmetaphysische, rein religiöse Lehre mußte insbesondere beim Zusammenstoß mit den antiken Spekulationen über Gott und Welt eine neue Weltanschauung und damit die Möglichkeit neuer Philosophien hervorbringen. Der Begriff der Weltschöpfung als einer freien voraussetzungslosen Tat Gottes, das freie Walten Gottes in der Welt, die Abhängigkeit alles Weltgeschehens von der allursächlichen, nur durch seine eigene Güte und Liebe bestimmten höchsten Persönlichkeit sind Gedanken, die einer unbegrenzten philosophischen Entwicklung Anstoß und Anregung gegeben haben. Auch die ethischen Grundanschauungen werden dadurch wesentlich verändert.

Zunächst wird von hier aus das Verhältnis des Menschen zu Gott von Grund aus umgestaltet. Jeder Mensch ist ein Kind des gütigen Vaters. Wie Jesus in einzigartiger Weise der Sohn Gottes ist, so sollen alle Menschen sich als Kinder Gottes fühlen. Vertrauen auf die göttliche Vatersorge und Liebe zu dem liebenden Gott ist der Kern der Religion, und von hier aus ist das ganze sittliche Leben zu gestalten. Dies ist das eine Notwendige, alles andere ist nur von relativer Bedeutung. Daraus ergibt sich dann eine neue Einstellung zu den irdischen Gütern und den außerreligiösen Werten und Tätigkeiten. Jesus steht dem Weltlichen nicht feindlich gegenüber, betrachtet es nicht als in sich schlecht und gottwidrig, vielmehr fordert er Entsagung und Abwendung vom Irdischen nur insofern, als der Mensch dadurch frei wird für das Streben zu Gott. Die Unterordnung der niederen Ziele unter das höchste, die souveräne innere Unabhängigkeit und Freiheit gegenüber allem Nichtgöttlichen ist sein Ideal.

Die Hingabe an Gott ist zugleich Sorge für das Heil unserer Seele, die sonst dem ewigen Gerichte Gottes verfällt. Der Wert der Seele mißt sich an der Liebe, mit der jeder einzelne Mensch von Gott umgeben ist. Um des Heiles der Seele willen muß daher die Wohlfahrt des Körpers und jedes irdische Gut geopfert werden. Der Wert der Seele, die selbständige Bedeutung des Geistigen im Menschen gegenüber dem Körperlichen und der Welt, ist nie mit solcher Kraft ausgesprochen worden. Dabei wird die Feindlichkeit gegen das Körperliche an sich durchaus vermieden und nur die Überlegenheit des Geistigen zum vollendetsten Ausdruck gebracht — eine Idee, die in ihrer Einfachheit und Universalität allein eine neue Anschauung der Welt und des Lebens begründet hat. Es ist damit ein Begriff der Persönlichkeit gewonnen, der unbegrenzte Ausblicke eröffnet.

Die neuen Lehren von der Vatergüte Gottes und dem unendlichen Werte der Einzelseele begründen das sittliche Fundamentalgebot der allgemeinen Menschenliebe, in die ausdrücklich die Feindesliebe einbezogen ist. Wie in Gott die Liebe die beherrschende Kategorie ist, so ist sie auch für den Menschen die wesentlichste sittliche Pflicht. Daraus folgt die Verwerfung der Rache in Gesinnung und Tat, die Pflicht der Versöhnung mit dem Beleidiger und des Duldens und der Vergebung zugefügten Unrechts. Doch bedeutet das keine Feigheit der Gesinnung, keinen Mangel an Widerstandskraft gegenüber den Mitmenschen. Es ist vielmehr ein Ausdruck höchster Selbstbeherrschung und Selbstbestimmung; denn im Interesse des Gottesreiches muß der Mensch auch die engsten und zartesten Bande der Verwandtschaft und Freundschaft zerreißen und auch vor Königen und Fürsten unerschrocken auftreten und sein Leben für das Evangelium lassen können.

Mit dem Gebot der Liebe ist dann auch die Einschränkung des an sich stark personalistischen und individualistischen Charakters dieser Sittenlehre gegeben zu-

gunsten des sozialen Momentes. Dieses erfährt dann eine weitere Vertiefung durch den Begriff des Reiches Gottes. Die an Jesus und seine Evangelien Glaubenden sind zu einer äußeren Gemeinschaft zusammengeschlossen, in der das Ideal seiner Lehre verwirklicht werden soll. Zur Teilnahme daran sind von Gott alle Menschen berufen, insbesondere die Armen und Hilfsbedürftigen, die Trauernden und Leidenden, die Sünder und Zöllner, ausgeschlossen sind die Gesättigten und Selbstgerechten. Die Anforderungen an die Mitglieder des Reiches sind streng und erfordern die Anspannung aller Kräfte und die Hingabe des ganzen Menschen, aber sie sind doch anderseits wieder leicht, weil alles aus der neuen Grundeinstellung heraus geschieht: der Liebe zu Gott dem Vater. Dadurch wird das Joch süß und die Bürde leicht.

Überall steht also in der Lehre Jesu das Religiöse im Mittelpunkte, und nie ist dieses in reinerer Form verwirklicht worden. Nirgend finden wir eine Abschweifung ins Philosophische, Kulturelle, Wirtschaftliche oder ins Politische, stets schärfste Konzentration des religiösen Gedankens und Gefühls. Und doch ist auf all diesen Gebieten das Antlitz der Erde durch den religiösen Gedanken umgestaltet worden. Die Auseinandersetzung mit den herrschenden geistigen Strömungen und die Umgestaltung der sozialen und politischen Verhältnisse aus dem religiösen Gedanken heraus wurde die Aufgabe der folgenden Zeit.

§ 4. Die philosophischen Elemente in der paulinischen und johanneischen Theologie. Die gedankliche Verarbeitung der neuen religiösen Ideen beginnt bereits in der apostolischen Zeit und findet ihren Niederschlag schon in den neutestamentlichen Schriften. Von besonderer Bedeutung, sind hier die paulinischen Briefe und die johanneischen Schriften. Wir scheiden auch hier den religiösen und theologischen Gehalt aus und richten unser Augenmerk bloß auf die philosophischen Elemente oder nur auf solche religiösen Ideen, die auch philosophisch bedeutsam und wirksam sind. Hierbei ist dann besonders die Frage nach den Beziehungen dieser Schriften zur antiken Philosophie zu stellen.

Für die synoptischen Evangelien ist diese Frage gegenstandslos. Zwar ist auch hier der Versuch einer Ableitung gemacht worden (E. Havet, Le christianisme et ses origines. 2 vol. P 1873, u. Bruno Bauer, Der Ursprung des Christentums aus dem römischen Griechentum. 1877). Allein derartige jeden soliden Haltes entbehrende Extravaganzen sind heute von allen besonnenen Forschern in den Winkel geschoben. Mit vollem Recht schreibt Wendland (Die hellen.-röm. Kultur, 1907, 121 f.): „Jesu Predigt hat kein Verhältnis zum Hellenismus." „Über die Möglichkeit reflektieren, ob etwa ein Gedanke des Sokrates oder der stoischen Predigt durch irgendeine Vermittlung an sein Ohr geklungen ist, heißt mit einem Zufall rechnen, der, selbst die Möglichkeit als Wirklichkeit genommen, das Verständnis seines tiefsten Wesens nicht fördern könnte." Bezügl. der Synoptiker kleidet E. Norden (Die antike Kunstprosa II, 2. Abdruck, 1909, 472) seine Überzeugung in die scharf umrissene Formel: „Wer in dem Stoff der synoptischen Evangelien irgendwelchen hellenischen Einfluß annimmt, begeht nach meiner festen Überzeugung einen prinzipiellen Fehler: Die Übereinstimmungen sind als allgemeine Analogien aufzufassen." Zu demselben Resultat kommen in eingehenden Unter-

suchungen Clemen (Religionsgesch. Erklärung d. Neuen Testaments², 1924, 415: „Auf seine [Jesu] sonstige Predigt könnte durch Vermittlung der hellenistischen Bevölkerung Galiläas auch die griechische Popularphilosophie eingewirkt haben, doch läßt sich das nirgends bestimmt nachweisen") und Bonhöffer (Epiktet u. d. Neue Testament, 1911, 89—98).

Etwas anders gestaltet sich die Sachlage bei den übrigen neutestamentlichen Schriftstellern, insbesondere in den paulinischen und johanneischen Schriften. Für Paulus wird ziemlich allgemein ein gewisser Einfluß hellenischer Philosophie und Stilistik anerkannt. Noch allgemeiner wird aber zugestanden, daß dieser Einfluß nicht auf literarischem Wege, sondern durch das Medium des Judentums oder der kynisch-stoischen Popularphilosophie bzw. der zeitgenössischen Rhetorik erfolgt sei. E. Norden (Die antike Kunstprosa II² 1909, 493, 506 f.) erhebt scharfen Protest gegen Heinrici (Erklärung der Korintherbriefe II² 1887, 1900), der das hellenische Element der Briefe des Apostels maßlos übertrieben habe. Er gesteht aber seinerseits zu, „daß der Apostel trotz seiner souveränen Verachtung der schönen Form dennoch oft genug von den — in den Evangelien fehlenden — geläufigen Mitteln zierlicher griechischer Rhetorik Gebrauch gemacht hat, freilich ... nicht von solchen, die er sich aus der Lektüre von griechischen Schriftstellern angeeignet hat, sondern vielmehr von solchen, die in der damaligen „asianischen" Sophistik geläufig waren". Zur gleichen Ansicht bekennt sich Naegeli (Der Wortschatz des Ap. Paulus, 1905, 28): „Ob Paulus überhaupt je eine Schrift der Alten zu lesen bekam, mag dahingestellt bleiben; daß irgendein klassischer Dichter, Philosoph oder Redner sprachlich ihn beeinflußt hat, dürfen wir rundweg verneinen." Diesem Urteil stimmt Bonhöffer (a. a. O., 98—138) zu auf Grund genauer Prüfung des Wortschatzes, des Stils, besonders bedeutungsvoller Worte und Begriffe und einzelner stoizisierender Ausdrücke bei Paulus. Zugleich wendet er sich gegen Bultmann (Der Stil der Paulin. Predigt u. d. kynisch-stoische Diatribe, 1910), der eine formelle und gedankliche Abhängigkeit des Apostels von der kynisch-stoischen Diatribe und von popularphilosophischen Vorträgen der Heiden behauptet (Bonhöffer a. a. O. 179, A. 1).

Die Tatsache, daß Tarsus, eine hellenistische und mit der Geschichte des Stoizismus eng verknüpfte Stadt, der Geburtsort des Paulus und nach seiner Bekehrung einige Zeit hindurch die Stätte seiner umwälzenden, tiefgreifenden Meditationen war, darf für seine Stellung zur griechischen und stoischen Philosophie nicht zu hoch bewertet werden. Denn seine Erziehung und Bildung war im wesentlichen doch eine jüdisch-theologische, und daß er der Weltweisheit mit großer Reserve gegenüber steht, beweisen seine ablehnenden Werturteile über die *σοφία τοῦ κόσμου* (1. Kor. 1, 20; 3, 19). Dies schließt aber nicht aus, daß er die Philosophie der Griechen kennenlernte, wenigstens in einigen ihrer Hauptsätze und soweit sie Gemeingut der Gebildeten war. Trat er ja doch in Athen (Act. 17, 18) in direkte Beziehungen mit den Epikureern und Stoikern, und wie hier mag es auch in anderen hellenistischen Städten gewesen sein. Es ist daher nicht verwunderlich, wenn er sich nicht ganz philosophischen Einflüssen entzog, besonders in jenen Punkten und Anschauungen, die sich mit seinen eigenen religiösen Überzeugungen und mit seiner religiösen Aufgabe deckten.

Des Apostels berühmte Lehre (Röm. 1, 19—21) von der Offenbarung Gottes auf dem Wege der Natur, der Gotteserkenntnis aus den Werken der Schöpfung, ist zwar keineswegs aus der stoischen Philosophie entnommen, sondern sie hat sicherlich ihre Grundlage in Sap. 13, 1—9.

Aber anderseits muß zugegeben werden, daß das Sapientialbuch selbst möglicherweise in der Formulierung dieses Punktes griechischen Einflüssen nicht fernsteht. Jedenfalls war der Gottesbeweis aus den Werken der Natur ein Hauptstück der gegen Epikureer und Skepsis kämpfenden stoischen Theologie und Apologetik. Über die Beziehungen des Judentums zur griechischen Philosophie vgl. P. Heinisch, Die griechische Philosophie im Buche der Weisheit, 1908 (Alttestamentl. Abh., herausgegeben von J. Nikel, I, 4): derselbe, Griechentum und Judentum im letzten Jahrh. vor Christus, 1908 (Bibl. Zeitfragen, 1. F., H. 12).

Schärfer scheint ein gewisser Zusammenhang mit der stoischen Popularphilosophie hervorzutreten bei einer anderen, für die Begründung der christlichen Ethik bedeutsam gewordenen paulinischen Anschauung. Röm. 2, 14—15 entwickelt der Apostel in kraftvollen, markigen Sätzen die Lehre vom natürlichen Sittengesetz und vom Gewissen. „Wenn die Heiden, die das Gesetz nicht haben, von Natur aus (*φυσικῶς*) die Werke des Gesetzes tun, so sind sie, obgleich sie das Gesetz nicht haben, sich selbst Gesetz (*οὗτοι νόμον μὴ ἔχοντες ἑαυτοῖς εἰσι νόμος*). Sie zeigen, daß das Werk des Gesetzes in ihren Herzen geschrieben ist (*τὸ ἔργον τοῦ νόμου γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν*), indem ihr Gewissen (*συνείδησις*) hiervon Zeugnis ablegt, und zugleich die Gedanken sich untereinander anklagen oder auch verteidigen." Bekanntlich ist die Lehre vom Sittengesetz als *φυσικὸς νόμος* und als göttliches Gesetz in unserem Inneren ein Fundamentaldogma der stoischen Ethik, das längst durch die stoische Predigt und die Diatribe popularisiert worden war.

Wie erklärt sich nun das Zusammentreffen dieser Gedanken in der Stoa und bei Paulus? Daß diese lapidaren Sätze nicht aus irgendeinem Stoiker entlehnt sein können, sondern dem innersten Quell des Paulinischen Denkens entströmt sein müssen, zeigt die völlig individuelle Prägung und die Verschiedenartigkeit des stoischen und paulinischen Gottesbegriffs. Anderseits läßt sich aber, wie dies mit Ausnahme Bonhöffers allgemein zugestanden wird, das Auftauchen spezifisch stoischer Termini, wie *φυσικῶς* und *συνείδησις*, und insbesondere die eigenartige Annäherung der Gedankenführung kaum anders erklären als durch die Annahme, daß jene Sätze zwar der eigenen religiös-sittlichen Überzeugung des Paulus entsprungen sein müssen, daß er sich aber bei ihrer Formulierung an die stoische Lehre, die überall und sicher auch ihm bekannt war, angelehnt hat. Eine weitere Stütze findet diese Ansicht in der Areopagrede des Paulus (Act. 17, 22—31), die in ihrer Echtheit anzuzweifeln, wie dies vielfach geschieht, bei der frühen Abfassung der Apostelgeschichte noch zu Lebzeiten des Paulus (sieh darüber A. Harnack, Neue Untersuchungen zur Apostelgeschichte, 1911) kein Grund vorliegt. Die Paulinische Rede in Athen bekundet deutlich stoischen Einfluß, der auch schon rein äußerlich durch ein Zitat des Stoikers Aratus aus Tarsus (Act. 17, 28: *Τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν*) gekennzeichnet ist. (Vgl. E. Norden, Agnostos Theos. 1913).

Ferner zeigen sich bei Paulus Spuren des Logosbegriffs, der dann im Prolog des Johannesevangeliums klar zu Tage tritt, während der Name sich bei Paulus nicht findet. Nach Paulus (Col. 1, 15) ist Christus das Abbild Gottes, der Erstgeborene aller Kreatur (*εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου, πρωτότοκος πάσης κτίσεως*), der Abglanz der Herrlichkeit Gottes und ein Bild seines Wesens (Hebr. 1, 3: *ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ*), durch den und in dem die Welt gemacht worden ist (Hebr. 1, 2: *δι οὗ καὶ ἐποίησεν τοὺς αἰῶνας*; Col. 1,17: *τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται*). Im Prolog des Johannesevangeliums wird

Christus als λόγος bezeichnet, der im Anfang bei Gott war und Gott ist (Joh. 1, 1: Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεὸν καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος). Alles ist durch ihn gemacht worden: πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο (1, 3).

Die Anknüpfungspunkte für diese christliche Logoslehre liegen sowohl im Alten Testament, wo in den Sapientialbüchern die Weisheit Gottes personifiziert wird, als in der damaligen religiösen Popularphilosophie, die ihre Quellen im Heraklit und der Stoa hat. Die Verbindung beider Momente liegt bereits bei Philo vor. Die in Alexandrien gepflegte allegorische Schriftdeutung und Theosophie ging wesentlich auf eine Vergeistigung der alttestamentlichen Anschauungen. Die sinnlichen Erscheinungen Gottes wurden als Erscheinungen einer von Gottes Wesen unterschiedenen, in der Welt wirkenden Gotteskraft gedeutet. Wie bei Aristobulus und im zweiten Buche der Makkabäer (III, 39) die Kraft (δύναμις) Gottes, die in der Welt wohne, von Gottes außerweltlichem Anundfürsichsein, und in den Proverbien (VIII, 22 ff.) sowie in dem Buche der Weisheit (VII. ff.) die Weisheit Gottes von ihm selbst unterschieden wird, so verkündet Paulus Christum als Gottes Kraft und Weisheit (1. Kor. I, 24: κηρύσσομεν Χριστὸν Θεοῦ δύναμιν καὶ Θεοῦ σοφίαν). Wie ferner Philo Gott die Ursache (αἴτιον) der Welt nennt, wodurch (ὑπό) sie ihren Ursprung habe, den λόγος aber das Werkzeug (ὄργανον), vermittels (διά) dessen er die Welt gebildet habe, während die vier Elemente (τὰ τέτταρα στοιχεῖα) die Materie (ὕλη) ausmachen, so erscheint in dem Briefe an die Hebräer I, 2. der Sohn Gottes als der, durch welchen (δι' οὗ) Gott schafft.

Während aber Paulus, wie die von ihm gebrauchten Ausdrücke (δύναμις, σοφία) beweisen, sich noch eng an das Alte Testament, an das Sapientialbuch und an Jesus Sirach anschließt, tritt bei Johannes der spezifische Terminus der heraklitisch-stoisch-philonischen Philosophie auf. Man braucht keineswegs mit E. Norden (Die antike Kunstprosa II 973 ff.) die Vermutung zu hegen, „daß in einer der grandiosesten Schöpfungen des menschlichen Geistes eine direkte und bewußte Reminiszenz an das gedankengewaltige Proömium des ephesinischen Philosophen vorliegt", obwohl diese Möglichkeit bei den überraschenden Anklängen des johanneischen Prologs an die Eingangsworte des heraklitischen Werkes (Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker², 1906. Fragm. 1: ⟨τοῦ δε⟩ λόγου τοῦδ' ἐόντος ⟨ἀεί⟩ . . . . . γινομένων γὰρ ⟨πάντων⟩ κατὰ τόν λόγον τόνδε) offen bleibt, um so mehr, als Johannes den Schwerpunkt seiner Wirksamkeit nach der Heimat Heraklits verlegt hatte und von dem vielgelesenen Buch des ephesinischen Weisen leicht Kenntnis haben konnte. Um das Auftauchen des hellenischen Logosbegriffs im vierten Evangelium verständlich zu finden, genügt schon, darauf hinzuweisen, daß die heraklitisch-stoische Logoslehre längst Gemeingut aller religiös interessierten hellenistischen Kreise geworden war. Tatsächlich setzt ja auch Johannes den Logosbegriff als bekannt voraus.

Mag nun aber auch die Ansicht wohl begründet sein, daß der vierte Evangelist an die Logoslehre der Philosophie anknüpft, so darf doch der tiefgreifende Unterschied nicht übersehen werden, der, von allem anderen abgesehen, in der johanneischen Lehre von der Fleischwerdung des mit Gott wesensgleichen Logos gipfelt (I, 14: καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο). Johannes setzt der hellenistischen Logoslehre die christliche entgegen, und darin liegt eine geniale Tat von ungeheurer Tragweite. Was wir als das Feinsinnigste und Wertvollste an der religiösen Spekulation des Hellenismus schätzen, das ist auch dem Christentum nicht fremd, ja es erscheint in ihm in gereinigter und unendlich vollendeter Gestalt, als die Fülle der Gnade

und Wahrheit (I, 14: *πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας*). Das erste Zusammentreffen mit der hellenischen Weisheit bedeutet, wie bei Paulus, so auch bei Johannes einen entscheidenden Sieg der christlichen Gedankenwelt.

Zieht man schließlich noch den Jakobusbrief in Betracht, in dessen drittem Kapitel (1—11) J. Geffcken (Kynika, 1909, 45—53) die Nachwirkung einer stoischen Diatribe sehen will, so dürften die wichtigsten unmittelbaren und direkten Beziehungen der neutestamentlichen Schriften zur griechischen Philosophie erschöpft sein. Sie sind dürftig genug, um eine Herleitung der christlichen Lehren aus der hellenischen Philosophie für immer unmöglich zu machen. „Hellenismus und Christentum sind zwei Weltanschauungen, die sich im Prinzip ausschließen" (E. Norden, Die antike Kunstprosa II 452).

Allein bei aller Anerkennung des Gegensätzlichen und Trennenden, darf doch nicht übersehen werden, daß das Christentum nicht in eine absolut fremde Welt und Kultur eintrat, mit welcher es gar keine Berührungspunkte gehabt hätte. Im Gegenteil, zahlreiche Wege und Stege führen von der Philosophie zum Christentum und umgekehrt, und durch mannigfache Fäden sind beide verknüpft. Zwischen beiden bestehen auf weite Strecken Annäherungen, Ähnlichkeiten, Übereinstimmungen, wie dies für die Philosophie Epiktets und der Stoa von Bonhöffer (Epiktet und das Neue Testament, 1911, 339—375) evident gezeigt wurde. Um noch auf einzelnes hinzuweisen, denke man nur an den Monotheismus der Philosophie, an den eleatisch-platonischen Gottesbegriff, an die Gottesbeweise der Stoa, an den Vorsehungsbegriff und an die Theodicee in derselben Schule, an den Ursprung der Welt und an das Verhältnis Gottes zur Welt bei Plato (Timäus) und bei den Stoikern. Auf anthropologischem und psychologischem Gebiet fand das Christentum insbesondere im Platonismus seine eigenen Voraussetzungen vom göttlichen Ursprung, von der Geistigkeit und Unsterblichkeit der Seele, von den Schicksalen der Seele nach dem Tode und im Jenseits wieder. Nicht minder groß ist die Annäherung des Christentums an den Platonismus in der Bestimmung des höchsten ethischen Ideals (Verähnlichung mit Gott), in der Predigt der Weltflucht und der Askese, in dem Zuge zur Mystik, und an den Stoizismus in den Anschauungen über Menschenwürde und Menschengleichheit, in dem Durchbrechen der nationalen Schranken und in der Tendenz des Universalismus. Angesichts dieser bald mehr, bald minder starken Ähnlichkeiten wird es leicht verständlich, daß die Beziehungen von Philosophie und Christentum schon von den Vätern sehr früh als ein auffallendes Phänomen empfunden wurden. Daraus erklärt sich auch, daß man für Seneca einen Briefwechsel mit Paulus erdachte, und daß moderne Forscher, wie Th. Zahn und K. Kuiper, bei Epiktet christliche Einflüsse annehmen zu müssen glaubten, eine Hypothese, die Bonhöffer (a. a. O., 4—81) auf Grund eingehender Untersuchungen ablehnte, die aber neuerdings von Lagrange und Kiefl (sieh die Literatur), freilich ohne die Stütze überzeugender Gründe, wieder aufrecht erhalten wird. Nach Lagrange (La philos. relig. d'Epictète et le christianisme, Revue Biblique 1912, 210, 211) hätte Epiktet nicht nur von der Existenz des Christentums Kenntnis gehabt, sondern er hätte auch Paulus gelesen und ihn indirekt angegriffen, ohne ihn ganz verstanden zu haben.

Mit den angedeuteten Tatsachen hängt es dann aber auch zusammen, daß allmählich ein intimeres Verhältnis von Philosophie und Christentum, von ratio und fides, sich herausbilden konnte, ja mußte. Diese Notwendigkeit wurde dringend, sobald es sich darum handelte, die christlichen

Glaubenslehren denkend zu durchdringen, in ihren Konsequenzen zu verfolgen, in ihren Voraussetzungen und Zusammenhängen zu erfassen, sie gegen Gegner zu verteidigen und genau zu präzisieren, kurz, sobald die Gestaltung und Formulierung der Dogmen und die Entwicklung der theologischen Wissenschaft begann. Jetzt war ohne die Hilfe und den Dienst der ratio, der Philosophie, ohne ihre Begriffe und Methoden, nicht mehr auszukommen. Das Christentum zog an rationalen Werten alles an sich, was ihm konform war, seinen Zwecken, Voraussetzungen und Konsequenzen entsprach, wie es anderseits, wenn auch in heftigen Kämpfen, alles abstieß, was ihm widerstrebte. Dieser gewaltige und bewunderungswürdige Assimilationsprozeß, oder, wie man sich auch ausgedrückt hat, diese Hellenisierung des Christentums (hellêniser la foi. Dufourcq) bedeutet keine Alteration des ursprünglich gegebenen Gehalts. Sie betrifft nur die Fassung und die Form, die logische Entfaltung, nicht aber den Kern der christlichen Lehren, in die eingegliedert und sie stützend oder wenigstens ihnen konform und nicht widerstrebend die wertvollsten Bestandstücke der griechischen Philosophie das lebensvolle Ganze der christlichen Weltanschauung konstituieren.

Neben der Philosophie bilden einen wesentlichen Faktor der antiken geistigen Kultur die Religionen, zur Zeit der Entstehung des Christentums insbesondere die orientalischen und hellenistischen Mysterien- und Erlösungsreligionen, aus denen nach der Ansicht mancher das Christentum seinen Ursprung herleiten soll, oder von denen es wenigstens starke Einflüsse erfahren habe. Bei dem Hinausgreifen der religionsgeschichtlichen Probleme über den Rahmen einer Geschichte der Philosophie muß hier davon abgesehen werden, in eine Erörterung der Beziehungen des Christentums zu den heidnischen orientalischen Religionen einzutreten.

§ 5. Die Apologeten des II. Jahrh. Die dem apostolischen Zeitalter zeitlich am nächsten stehenden Schriftsteller, die man als „apostolische Väter" bezeichnet, geben in ihren Schriften, die fast alle Gelegenheitsschriften sind, Darstellungen der einzelnen christlichen Lehren und Einrichtungen vom praktischen Standpunkt aus. Für die Geschichte der Philosophie bieten diese für die Geschichte der christlichen Religion so bedeutsamen Schriftwerke keine Ausbeute.

Dagegen beginnt im II. Jahrh. die Auseinandersetzung der christlichen Religion mit den herrschenden geistigen Bewegungen in den schärfsten Formen. Es ist ein Kampf nach einer doppelten Front: einerseits gegen die heidnischen Vorurteile und Anklagen gegenüber dem Christentum, anderseits gegen die in die eigenen Reihen eindringende, den ursprünglichen Glaubensinhalt zersetzende religionsphilosophische Spekulation des sog. Gnostizismus. Beide Bewegungen erheischen auch das Interesse des Philosophiehistorikers.

Die Apologeten waren in der Literatur und Philosophie des Griechentums wohlgebildete Männer. In ihren Verteidigungen knüpften sie vielfach an die gültigen, namentlich an die religiösen und moralischen Zeitideen an, stellten so die Verbindung mit den bei der gebildeten heidnischen Welt geläufigen Wahrheiten her und suchten die höherstehenden

Kreise mit dem Christentum zu befreunden. In ihm hatten sie die allein heilsame Philosophie erkannt, die zugleich allein sicher sei, da sie sich auf irrtumslose Offenbarung, namentlich die des Alten Testaments, stütze. So darf man sich nicht verwundern, wenn in ihren Schriften das spezifisch Christliche häufig zurücktritt, dagegen das Vernunftmäßige und Moralisierende stark im Vordergrunde steht, wenn platonisch-stoische Anschauungen, z. B. über Gott, sich bei ihnen zeigen, und sie auch die damals in der gebildeten philosophischen Welt übliche Lehre vom Logos vertreten. Doch ist daraus nicht mit Sicherheit der Schluß zu ziehen, daß bei den Apologeten das Christentum nicht spezifisch christlicher und tiefer gewesen sei, als es oft in ihren Schriften erscheint, die sie nach denen einrichteten, für die sie bestimmt waren.

Die Schrift des ersten Apologeten Quadratus ist uns bis auf ein kurzes Fragment verloren gegangen.

Die älteste uns erhaltene, erst 1878 aufgefundene Apologie rührt von dem athenischen Philosophen Marcianus Aristides her, der Christ geworden war, aber doch trotz aller Wärme für das Christentum nach der Seite des Glaubens und der Sitte hin in seiner Schrift sich noch als Grieche erkennen läßt.

Als der hauptsächlichste Repräsentant dieser Richtung muß Justinus gelten. Flavius Justinus aus Flavia Neapolis (Sichem) in Palästina, wahrscheinlich im ersten Jahrzehnt des 2. Jahrhunderts geboren, um 150 n. Chr. wirkend, lernte zuerst die griechische Philosophie, insbesondere die stoische und platonische, kennen, wurde dann aber teils durch die Achtung, welche die Standhaftigkeit der Christen ihm abnötigte, teils durch Mißtrauen in die Kraft der menschlichen Vernunft, für das Christentum gewonnen. Er verteidigte dasselbe nunmehr teils gegen Häretiker, teils gegen Juden und Heiden, wollte aber dabei Philosoph bleiben und glaubte auch, beinahe alles Christliche sei schon in der heidnischen Philosophie und Mythologie enthalten. Zwar kannte er den Unterschied zwischen den heidnischen philosophischen Lehren und den christlichen sehr wohl, aber er hielt das Christentum doch für Philosophie, nur für die einzig richtige und gedeihliche.

Was bei den griechischen Philosophen und Dichtern und überhaupt irgendwo Wahres gefunden werde, das stamme, lehrt Justin, von dem göttlichen Logos her, der samenartig überall verbreitet, in Christo aber in seiner ganzen Fülle erschienen sei. Doch gilt ihm nicht jede Offenbarung als gleich unmittelbar. Pythagoras und Plato haben aus Moses und den Propheten geschöpft. Das Christentum faßt Justin wesentlich als das neue Gesetz Christi, des menschgewordenen Logos,

auf, der das Ritualgesetz zugunsten des Sittengesetzes abrogiert habe. Die jenseitige Belohnung und Bestrafung gilt ihm als eine endlose. Auch der Leib wird auferweckt. Dem Endgerichte geht das tausendjährige Reich Christi voran. Seine auf uns gekommenen Hauptwerke sind: der Dialog mit dem Juden Tryphon, die größere und eine Ergänzung dieser, die sogenannte kleinere Apologie.

**Ausgaben und Übersetzungen.**

Gesamtausgaben: Prudentius Maranus (Mauriner), P 1742, Venedig 1747, Abdruck in PG 6; J. C. Th. de Otto, Corpus apologetarum christianorum saec. II; 9 voll., Jenae 1847—1872 (d. 5 ersten Bde. erschienen neu 1876—1881). E. Goodspeed, Die ältesten Apologeten. 1915. Ders., Index, apologeticus Justini mart. aliorumque sive clavis operum apologetarum pristinorum, Lipsiae 1912.

Übers.: Rauschen u. a., Apologeten und Märtyrerakten. BKV² 12, 14. 1913.

Sonderausgaben: **Aristides:** Seeberg, Der Apologet Aristides. 1894. J. Geffcken, Zwei griechische Apologeten. 1907. **Justinus,** Apologien: Pfättisch, Justins d. M. Apologien. 1912; G. Krüger (Sammlung Krüger 1)⁴ 1915. G. Rauschen², 1911 (Flor. patr. 2); L. Pautigny, P 1904 (Textes et doc. 1). Blunt, Cambridge 1911; Dialogus: G. Archambault. P 1909. 2 v. (Textes et doc. 8) Übers.: Häuser in BKV² 33. De resurrectione: K. Holl, Texte und Untersuchungen 20, 2. 1899, 36—49.

Die christliche Apologetik hat ihre Vorläuferinnen in der Apologetik des Judentums und in der schon früh im Schoße des Heidentums erwachten philosophischen Kritik, wie sie seit Heraklit und Xenophanes in den Kreisen der Kyniker, Stoiker, Epikureer und Skeptiker gegen den heidnischen Polytheismus, seine Göttergestalten, Göttermythen und Götterbilder geübt wurde. Die jüdische Apologetik, insbesondere Philo, scheint es nicht verschmäht zu haben, aus dem heidnischen Arsenal Waffen zu holen. „Die Erbin der jüdischen Apologetik ist im gewissen Sinne die christliche. Sie gleicht ihr in der Offensive gegen die heidnischen Götter und vielfach auch in der Stellung zur hellenischen Philosophie." (J. Geffcken, Zwei griech. Apologeten, 1907, XXXII). Sie hat aber den Kampf gegen zwei Fronten zu führen, gegen das Heidentum und gegen die Anhänger der Synagoge. Schon bei Paulus zeigt sich diese doppelte Frontstellung, und sie bleibt auch bestehen für die nachfolgenden Generationen. Die Fäden aufzudecken, welche die christliche Apologetik mit der jüdischen und heidnischen verknüpfen, und die Beziehungen darzutun, welche die einzelnen christlichen Apologeten wieder unter sich verbinden, hat sich insbesondere J. Geffcken in seiner vorhin erwähnten, trotz aller Übertreibungen anregenden und wertvollen Publikation bemüht. Freilich einwandfreie und greifbare Resultate über direkte und unmittelbare Beziehungen und Abhängigkeiten nach den angedeuteten Richtungen sind auch von ihm nicht oder nur in vereinzelten Fällen konstatiert worden. „Die überaus häufigen Berührungen entstammen eben nur dem apologetischen Grundstoff" (a. a. O. XLII). Durch die Geschichte der alten Apologetik ziehen sich „Komplexe von Ideen", immer wiederkehrende Tropen und Typen, Schemata und Leitmotive, die aber je nach der Art und dem Wechsel der Gegner — man erinnere sich an den Kampf gegen Celsus, Porphyrius, Julian im Gegensatz zur Adresse der frühesten Apologien — variieren und bei besonders begabten Persönlichkeiten, wie Tertullian und insbesondere Augustin, eine starke individuelle Färbung und Gestaltung erfahren. — Über

die Bedeutung der Apologeten für die Überlieferuug der antiken Philosophen s. Grundr. I[12] 26.

**Quadratus** (*Κοδράτος*) von Athen, der nach Eusebius Apostelschüler gewesen ist, ist älter als Aristides und Justin und hat seine den Unterschied des Christentums vom Judentum hervorhebende, für uns bis auf ein Fragment verlorene Verteidigungsschrift um 124 dem Kaiser Hadrian eingereicht. Sie soll nicht ohne eine für die Christen günstige Wirkung geblieben sein. Durch philosophische Argumente hat er wohl nicht das Christentum verteidigt; hiermit hat Aristides begonnen, und darin folgte ihm Justinus nach.

Aristides und Justin eröffnen für uns die Reihe derjenigen Väter und Lehrer der Kirche, welche nicht „apostolische Väter" sind. Justins Lehrtypus entspricht im wesentlichen der Richtung der katholischen Kirche. Es ist ihm aber trotz alles Strebens nach Rechtgläubigkeit nicht gelungen, sich in allen Punkten von irrigen Abweichungen freizuhalten.

Von dem philosophischen Apologeten Marcianus **Aristides** sagt Eusebius (Hist. eccl. IV, 3, 3): *καὶ Ἀριστείδης δὲ πιστὸς ἀνὴρ τῆς καθ' ἡμᾶς ὁρμώμενος εὐσεβείας τῷ Κοδράτῳ παραπλησίως ὑπὲρ τῆς πίστεως ἀπολογίαν ἐπιφωνήσας Ἁδριανῷ καταλέλοιπε.* Hieronymus berichtet, Aristides habe ein volumen nostri dogmatis rationem continens contextum philosophorum sententiis geschrieben. Die Apologie ist unter der Regierung des Kaisers Antoninus Pius etwa 140 abgefaßt. Sie erinnert sehr an die Didache und an den Brief an Diognet. Über das gewöhnliche Maß der Bildung erhebt sich Aristides nicht. Auch zeichnet er sich nicht durch Selbständigkeit des Denkens aus. Wie Justin, hat er schon als Suchender die wahre Philosophie schließlich im Christentum gefunden. Die Christen allein sind im Besitz der wahren Gottesidee. Hauptpunkte in seiner Apologie sind Betonung des geistigen Monotheismus, weitläufige Zurückweisung des Polytheismus der Chaldäer, Griechen und Ägypter, sowie eine gewisse Anerkennung des Judentums, mit dem das neue Geschlecht der Christen viel gemein habe.

Zuerst handelt Aristides von Gott in der späteren platonisierenden Weise. Durch die Betrachtung des Himmels und der Erde, des Meeres, der Sonne und des Übrigen sei er zur Verwunderung über die volle Ordnung in der Welt gekommen und habe erkannt, daß alles mit Notwendigkeit bewegt werde, daß aber der Bewegende und Durchwaltende Gott sei. Ihn zu ergründen, ist unmöglich; denn seine Wesenheit ist unendlich und unerreichbar. Unsterbliche Weisheit ist er, vollkommen und bedürfnislos. Er ist ohne Namen, Farbe, Geschlecht und Gestalt. Der Himmel und alles Geschaffene wird von ihm umschlossen. Unbeweglich ist er und unaussprechlich, ganz und gar vernünftig. Opfer, Geschenke und andere Darbringungen sind ihm nicht vonnöten. Er hat alle sichtbaren Geschöpfe in seiner Güte geschaffen und alles der Menschen wegen gemacht. „Darum ziemt sich, ihm als dem einzigen Gott zu dienen und ihn zu verherrlichen und sich untereinander zu lieben wie sich selbst."

Sodann handelt Aristides von den Menschengeschlechtern, deren es vier gibt: Barbaren und Griechen, Juden und Christen. Die Christen leiten sich ab von dem Herrn Jesus Christus, welcher der Sohn des hocherhabenen Gottes ist, durch den Heiligen Geist geoffenbart. Er ist vom Himmel herniedergestiegen und von einer hebräischen Jungfrau geboren worden. Sein Fleisch hat er angenommen von der Jungfrau und geoffenbart hat er sich in der menschlichen Natur als der Sohn Gottes. Er wählte die zwölf Apostel aus und lehrte die ganze Welt durch seine

heilsmittlerische lichtspendende Wahrheit, wurde von den Juden getötet, nach drei Tagen wieder lebendig und fuhr auf zum Himmel. Von einer Vermischung des Sohnes Gottes mit dem philosophischen Logos findet sich bei Aristides keine Spur. Ausführlich tut er ferner von den vier Elementen, Erde, Wasser, Luft, Feuer dar, daß sie keine Götter seien, ebenso von der Sonne, von Menschen der Vergangenheit. Weiter weist er darauf hin, wie die Griechen von ihren Göttern allerhand Gottloses ausgesagt hätten, und geht die einzelnen Götter durch, wie ferner die Ägypter in ihrem Unverstand mehr als alle anderen geirrt hätten. Über den Juden stehen noch die Christen, die frei sind von den Lastern der Heiden, die fremde Götter nicht anbeten, die einander lieben und den Armen und Fremdlingen helfen, indem sie Brüder nennen, die es nicht im Leibe, sondern die es im Geiste sind.

**Justin** gibt in der ersten Apologie seine Lebensverhältnisse und besonders in dem Dialog mit Tryphon seinen geistigen Bildungsgang an. Er stammte von griechischen Eltern, die sich der Kolonie angeschlossen hatten, welche Vespasian nach dem jüdischen Krieg in die verödete samaritanische Stadt Sichem sandte, die von nun an den Namen Flavia Neapolis trug, das heutige Nablus. Wie es scheint, begab er sich zu seiner geistigen Ausbildung nach Griechenland und Kleinasien. Den Dialog mit Tryphon soll er nach Eusebius (Hist. eccles. IV, 18) in Ephesus gehalten haben; eine Stelle (dial. c. Tr. c. 1) kann an Korinth zu denken veranlassen. Der Unterricht eines Stoikers ließ ihn unbefriedigt, weil ihm dieser nicht den gewünschten Aufschluß über das Wesen Gottes gewährte. Von dem Peripatetiker schreckte ihn die rasche Honorarforderung, die ihm als eines Philosophen unwürdig erschien, von dem Pythagoreer die Bedingung, vor der Philosophie erst die mathematischen Doktrinen durchzuarbeiten, zurück. Bei dem Platoniker fand er Befriedigung. Später aber brachten ihn die Einwürfe eines christlichen Greises gegen platonische Lehren zum Zweifel an aller Philosophie und zur Annahme des Christentums, etwa 133. Insbesondere schienen ihm die Argumente desselben gegen eine natürliche Unsterblichkeit der Seele und für den Glauben, daß diese nur eine göttliche Gnadengabe sei, unwiderleglich. Wie aber hat das dem Plato und dem Pythagoras entgehen können? Woher ist Hilfe zu hoffen, wenn nicht einmal bei solchen Männern die Wahrheit sich findet?

In dieser Stimmung mußte Justin entweder bei dem Skeptizismus stehen bleiben oder sich mit dem Gedanken einer stufenweisen Entwicklung der Erkenntnis mittels fortgehender Forschungsarbeit befreunden, oder, falls es ihm Bedürfnis war, irgendwo die absolute Wahrheit vorzufinden, dieselbe als durch göttliche Offenbarung in heiligen Schriften unmittelbar gegeben erkennen. Justin schlug, gleichwie in ihrer Art auf dem Boden des Hellenismus die Neupythagoreer und Neuplatoniker, den letztbezeichneten Weg ein. Durch Alter, Heiligkeit, Wunder und erfüllte Weissagungen sind, sprach der Greis zu Justin, als Organe des Heiligen Geistes die Propheten bezeugt. Man muß ihnen glauben, denn sie ließen sich als über die Notwendigkeit der Beweisführung erhabene, vollkommen glaubwürdige Zeugen der Wahrheit nicht auf Beweise ein. Sie haben den Schöpfer der Welt, Gott den Vater, und den von ihm gesendeten Christus verkündigt. Das Verständnis ihrer Aussagen wird eröffnet durch Gottes Gnade, die im Gebet erfleht sein will. Diese Worte des Greises entzündeten in Justin Liebe zu den Propheten und zu den Männern, die Freunde Christi hießen. Bei ihnen fand er allein „sichere und heilsame Philosophie" (Dial. c. 8: *ταύτην μόνην εὕρισκον φιλοσοφίαν ἀσφαλῆ τε καὶ σύμφορον*), welche den Anfang und das Ziel aller Dinge offenbare, die Erkenntnis Gottes und Christi gebe und es jedem möglich mache, vollkommen und glücklich zu

werden. Justin zog nun im Philosophengewand (*ἐν φιλοσόφου σχήματι*) herum als Lehrer der wahren Philosophie und verteidigte das Christentum als solche, z. B. öffentlich und im eigenen Hörsaal zu Rom gegen den kynischen Philosophen Crescentius, der einer seiner erbittertsten Feinde wurde und aus Haß über die erlittene Niederlage ihm nach dem Leben trachtete. Den Märtyrertod erlitt Justin unter Marc Aurel nach der nicht ganz zuverlässigen Angabe des Chron. Alex. (ed. Rader 609) im Jahre 166 n. Chr. Wahrscheinlich ist aber, daß er schon ein oder zwei Jahre früher zu Rom enthauptet worden ist.

Von den unter Justins Namen auf uns gekommenen Schriften sind nur die beiden Apologien und der Dialog mit Tryphon von unbezweifelter Echtheit. Die erste sogenannte größere Apologie ist um 155 verfaßt worden. Die zweite, sogenannte kleinere, unmittelbar darauf, auch unter Antoninus, noch zur Zeit des Stadtpräfekten Urbicus, verfaßt, war gar nicht als selbständige Schrift von Justin selbst beabsichtigt, sondern sollte nur eine Vervollständigung oder einen Nachtrag für die erste bilden. Nach Ganszyniec (s. Lit.) bildeten die beiden Apologien ein Werk, dessen 1. Teil ganz in der ersten Apologie vorliege, von dessen zweitem Teile in der zweiten Apologie Bruchstücke erhalten seien.

Der Dialog mit Tryphon ist zwischen 155 und 160 niedergeschrieben worden, versetzt uns aber in das Jahr 135. Vorangegangen war ihm als erster christlicher Dialog der des Ariston von Pella.

Schon um 144 hat Justin eine Streitschrift gegen Häretiker verfaßt, die aber kaum das von Irenäus benutzte *Σύνταγμα πρὸς Μαρκίωνα* Justins ist.

Die dem Justin irrtümlich zugeschriebene Cohortatio ad Graecos schöpft aus der Chronologie des Julius Africanus (wohl nicht umgekehrt), der 232 starb; in ihr ist auch nach Di Pauli die Irrisio des Hermias (sieh unten § 9) und nach Harnack (Chronol. II 157) Porphyrius benutzt. J. Dräseke (Ztschr. f. K.-G. VII, 1884, 257—303) schreibt sie dem Apollinaris, Bischof von Laodicea, in der 2. Hälfte des 4. Jahrh., zu und hält sie für identisch mit der von Sozomenus genannten Schrift *περὶ ἀληθείας*. Sie stammt aber ebensowenig von diesem Apollinaris, wie von Apollinaris von Hierapolis (Völter). Es wird in diesem *Λόγος παραινετικὸς πρὸς Ἕλληνας* der Nachweis versucht, daß weder Dichter noch Philosophen, sondern nur Moses und die Propheten wahrhafte Gotteserkenntnis besitzen. Der Verfasser kennt die viel gebrauchten pseudoplutarchischen Placita philosophorum, benutzt sie und wendet sich auch gegen die in ihnen mitgeteilten Lehren.

Unecht ist der kürzere *Λόγος πρὸς Ἕλληνας* (Oratio ad Graecos), welcher wahrscheinlich aus dem Ende des 2. oder dem Anfang des 3. Jahrhunderts stammt und die Unsittlichkeit und Unhaltbarkeit der heidnischen Mythen dartun will. Sein Verfasser ist unbekannt.

Das Schriftchen *περὶ μοναρχίας*, in welchem durch Zeugnisse der heidnischen Dichter und Philosophen der Polytheismus als verwerflich erwiesen werden soll und die euhemeristische Theorie vertreten wird, ist seinem Ursprung nach unsicher.

Die Abhandlung *περὶ ἀναστάσεως*, von der uns noch bedeutende Fragmente in den Sacra Parallela des Johannes Damascenus (PG 6, 1571—1592) erhalten sind, stammt aus der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts. Wenn auch der Inhalt nicht ganz den justinischen Gedanken entspricht, so ist es doch nicht unmöglich, daß sie Justin verfaßt hat.

Sicher unecht sind: die Expositio fidei seu de trinitate, die Confutatio dogmatum quorumdam Aristotelicorum (*Ἀνα-*

*τροπὴ δογμάτων τινῶν Ἀριστοτελικῶν*), die an einen Presbyter Paulus gerichtet ist, rein philosophischen Inhalt hat und etwa im 5. Jahrhundert verfaßt zu sein scheint, die quaestiones et responsiones ad orthodoxos, eine Sammlung von Fragen und Antworten, die nach Geffcken (sieh Lit.) durchaus der Sphäre des Porphyrios, des Julian, des Makarios-Philosophen angehören, die Quaestiones christanorum ad Gentiles (*Ἐρωτήσεις χριστιανικαὶ πρὸς τοὺς Ἕλληνας*) und die Quaestiones gentilium ad christianos (*Ἐρωτήσεις ἑλληνικαὶ πρὸς τοὺς Χριστιανοὺς περὶ τοῦ ἀσωμάτου καὶ περὶ τοῦ θεοῦ καὶ περὶ τῆς ἀναστάσεως τῶν νεκρῶν*). Mit Unrecht weist Harnack die letzten 4 Schriften, die wohl dem 5. Jahrhundert angehören und eine auffallende Vertrautheit mit der aristotelischen Logik und Methodik bekunden, dem Diodor von Tarsus zu (A. Harnack, Diodor von Tarsus. Texte und Untersuchungen usw. 21, 4, 1901). Die Gründe gegen die These Harnacks, welche auch Funk und Jülicher ablehnen, sieh bei Bardenhewer, Patrologie[3], 44.

Justin ist davon überzeugt, daß die Lehre, die er vorträgt, die Lehre aller Christen sei, er will durchaus *ὀρθογνώμων* sein. Diese Lehre ist von den Propheten schon ausgesprochen, welche verkündigen, daß Jesus der Messias ist, der Sohn Gottes, der andere Gott, der zur Erlösung der Welt vom Vater, dem Schöpfer der Welt, gesandt ist. Trotzdem Justin diesen christlichen, apostolischen Glauben aus dem Alten Testamente, als „der Heiligen Schrift", beweisen wollte, hielt er auch nach seiner Bekehrung zum Christentum die griechische Philosophie hoch als Bekundung des allverbreiteten *Λόγος σπερματικός*, ein Ausdruck, der zwar von der Stoa herübergenommen, aber aller Beziehung auf die natürliche Entwicklung entäußert ist und bei Justin nur den Logos in seiner geistigen und sittlichen Einwirkung auf den Menschen bedeutet. In Christo allein aber als dem menschgewordenen *Λόγος* selbst sei die volle Wahrheit. An dem *Λόγος σπερματικός* hat das ganze Menschengeschlecht teil (Apol. II, c. 8: *διὰ τὸ ἔμφυτον παντὶ γένει ἀνθρώπων σπέρμα τοῦ λόγου*). Nach dem Maße ihres Anteils am Logos konnten die Philosophen und Dichter die Wahrheit erkennen (*οἱ γὰρ συγγραφεῖς πάντες διὰ τῆς ἐνούσης ἐμφύτου τοῦ λόγου σπορᾶς ἀμυδρῶς ἐδύναντο ὁρᾶν τὰ ὄντα*). Ein anderes aber ist der nach dem Maße der Empfänglichkeit verliehene Same und das Abbild, und ein anderes dasjenige selbst, an welchem Anteil verliehen wird (Apol. II, c. 13). Alles Wahre, Vernunftgemäße ist christlich: *ὅσα οὖν παρὰ πᾶσι καλῶς εἴρηται, ἡμῶν τῶν Χριστιανῶν ἐστιν* (Apol. II, c. 13). Christus ist der Logos, an welchem das ganze Menschengeschlecht teil hat, Gottes Erstgeborener (Apol. I, c. 46: *τὸν Χριστὸν πρωτότοκον τοῦ θεοῦ εἶναι ἐδιδάχθημεν καὶ προεμηνύσαμεν λόγον ὄντα, οὗ πᾶν γένος ἀνθρώπων μετέσχε*). Die, welche mit dem Logos gelebt haben (*οἱ μετὰ λόγου βιώσαντες*), sind Christen, obschon sie für Atheisten gehalten worden sein mögen, wie unter den Hellenen Sokrates und Heraklit und die ihnen ähnlichen, unter den Nichtgriechen Abraham und Ananias und Azarias und Misael und Elias und viele andere (Apol. I, c. 46). Sokrates hat den Homer verbannt und zur vernünftigen Erkenntnis des wahren Gottes angespornt. Er hat jedoch die Verkündigung des Vaters und Werkmeisters der Welt an alle Menschen nicht für ratsam gehalten. Das aber hat Christus geleistet durch die Kraft Gottes, nicht durch die Kunst menschlicher Rede (Apol. II, c. 10).

Neben der inneren Offenbarung durch den allverbreiteten Logos aber nimmt Justin eine Bekanntschaft griechischer Philosophen mit der mosaischen Lehre an. Die Lehre von der sittlichen Wahlfreiheit hat Plato

von Moses entnommen. Ferner stammt alles, was Philosophen und Dichter über die Unsterblichkeit der Seele, über die Strafen nach dem Tode, über die Betrachtung der himmlischen Dinge und ähnliches gesagt haben, ursprünglich von den jüdischen Propheten her. Von hier aus sind überallhin Saatkörner der Wahrheit (*σπέρματα τῆς ἀληθείας*) gedrungen. Aber durch ungenaue Auffassung ist Widerstreit unter den Ansichten entstanden (Apol. I, c. 44). Nicht nur von der jüdischen Religion überhaupt hat Plato gewußt, sondern das ganze Alte Testament hat er gekannt, aber vielfach mißverstanden; so ist z. B. (Apol. I, c. 60) seine Lehre von der Ausbreitung der Weltseele in der Form eines Chi (χ) (Tim. p. 36, wodurch Plato den Winkel darstellt, den die Ekliptik mit dem Äquator macht) eine Mißdeutung der Erzählung von der ehernen Schlange (4. Moses XXI, 9). Orpheus, Homer, Solon, Pythagoras und andere haben in Ägypten den Mosaismus kennen gelernt und sind dadurch wenigstens teilweise zu einer Berichtigung irriger Ansichten über die Gottheit gelangt (Cohortatio ad Graecos, c. 14). Diese Ansicht des Verfassers der Cohortatio kommt mit der des Justin überein. Für eine Schrift des Justin selbst darf freilich die Mahnrede schon darum nicht gelten, weil sie cap. 23, 70 die Schöpfung der Materie lehrt und auf das Argument gründet, über einen ungeschaffenen Stoff würde Gott keine Macht haben, wogegen Justin mit Plato nur die Bildung der Welt aus einer *ἄμορφος ὕλη* lehrt, Apol. I, c. 10, 59, also Dualist bleibt.

Die Gottesvorstellung ist angeboren (*ἔμφυτος τῇ φύσει τῶν ἀνθρώπων δόξα*, Apol. II, c. 6). Auch die allgemeinsten sittlichen Begriffe sind allen Menschen eigen, obschon vielfach getrübt (Dial. c. Tryph. c. 63). Gott ist einheitlich und um seiner Einzigkeit willen namenlos (*ἀνωνόμαστος*, Apol. I, c. 63) und unaussprechlich (*ἄῤῥητος*, Apol. I, c. 61). Er ist ewig, unerzeugt (*ἀγέννητος*, Apol. I, c. 14; II, c. 6 u. ö.) und unbewegt (Dial. c. Tryph. c. 127). Er thront jenseits des Himmels (Dial. c. Tryph. c. 56: *ἐν τοῖς ὑπερουρανίοις ἀεὶ μένοντος*). Er hat aus sich vor der Weltbildung eine Vernunftkraft (*δύναμίν τινα λογικήν*), den Logos, erzeugt und durch ihn die Welt erschaffen: *ὁ δὲ υἱὸς ἐκείνου ὁ μόνος λεγόμενος κυρίως υἱός, ὁ λόγος πρὸ τῶν ποιημάτων καὶ συνὼν καὶ γεννώμενος ὅτε τὴν ἀρχὴν δι' αὐτοῦ πάντα ἔκτισε καὶ ἐκόσμησε*, so daß eine immanente Existenz des Logos in Gott und eine Erzeugung desselben nach außen angenommen wird (Apol. II, c. 6; Dial. c. Tryph. c. 60 ff.). Weil dieser dem väterlichen Willen dient und von Gott geschaffen worden ist, hat er die verschiedensten Bezeichnungen (*καλεῖται ποτὲ δὲ υἱός, ποτὲ δὲ σοφία, ποτὲ δὲ ἄγγελος, ποτὲ δὲ θεός, ποτὲ δὲ κύριος καὶ λόγος, ποτὲ δὲ καὶ ἀρχιστράτηγον ἑαυτὸν λέγει*, Dial. c. Tryph. c. 61), ja er ist sogar Gott (Apol. I, c. 63). Wie eine Flamme neben der andern besteht, aus ihr hervorgeht, ohne sie zu verringern, so besteht auch der Logos neben Gott. Der Logos ist Mensch geworden als Jesus Christus, der Sohn der Jungfrau (Dial. c. Tryph. c. 48: *ὅτι καὶ προϋπῆρχεν υἱὸς τοῦ ποιητοῦ τῶν ὅλων, θεὸς ὤν, καὶ γεγέννηται ἄνθρωπος διὰ τῆς παρθένου*). Durch ihn ist das mosaische Gesetz aufgehoben worden, in welchem nicht nur die Opfer, sondern auch die Beschneidung, überhaupt alles Rituelle nur um der Herzenshärte des Volkes willen angeordnet worden war, und an seine Stelle hat Christus das Sittengesetz treten lassen (Dial. c. Tryph. c. 18).

Neben Gott dem Vater und dem Logos, seinem eingeborenen Sohne, samt den Engeln oder Kräften Gottes, ist der Heilige Geist oder die Weisheit Gottes ein Objekt der Verehrung. Apol. I, c. 6: *ὁμολογοῦμεν τῶν τοιούτων νομιζομένων θεῶν* (der hellenischen Götter, welche Justinus *κακοὺς καὶ ἀνοσίους δαίμονας* nennt) *ἄθεοι εἶναι· ἀλλ' οὐχὶ τοῦ ἀληθεστάτου καὶ πατρὸς δικαιοσύνης καὶ σωφροσύνης καὶ τῶν ἄλλων ἀρετῶν ἀνεπιμίκτου τε κακίας θεοῦ. ἀλλ' ἐκεῖνόν τε καὶ τὸν παρ'*

*αὐτοῦ υἱὸν ἐλθόντα καὶ διδάξαντα ἡμᾶς ταῦτα, καὶ τὸν τῶν ἄλλων ἑπομένων καὶ ἐξομοιουμένων ἀγαθῶν ἀγγέλων στρατόν, πνεῦμά τε τὸ προφητικὸν σεβόμεθα καὶ προσκυνοῦμεν, λόγῳ καὶ ἀληθείᾳ τιμῶντες.* Vgl. Apol. I, c. 13: *τὸν δημιουργὸν τοῦδε τοῦ παντὸς σεβόμενοι . . . τὸν διδάσκαλόν τε τούτων γενόμενον ἡμῖν καὶ εἰς τοῦτο γεννηθέντα Ἰησοῦν Χριστὸν . . . υἱὸν αὐτοῦ τοῦ ὄντος θεοῦ μαθόντες καὶ ἐν δευτέρᾳ χώρᾳ ἔχοντες, πνεῦμά τε προφητικὸν ἐν τρίτῃ τάξει.* Getauft wird nach Apol. I, c. 61: *ἐπ' ὀνόματος τοῦ πατρὸς τῶν ὅλων καὶ δεσπότου θεοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ πνεύματος ἁγίου.*

Die menschliche Seele ist ein Teil der Welt und als solcher ihrer Natur nach vergänglich. Die Unsterblichkeit kommt ihr nur zu als göttliche Gabe. Nicht nur einen Glauben an die Auferstehung des Fleisches haben die Christen, sondern ein Wissen von ihr. Auch Vernunft und Freiheit kommen der menschlichen Seele nur als eingepflanzte göttliche Kraft zu, vermöge deren sie die Möglichkeit hat, sich zu Gott zu wenden und gerecht zu werden. Die Gerechtigkeit und das ewige Leben erwirbt sich der Mensch durch Freiheit, durch vernünftige Entscheidung. So ist die Erlösung des Menschen sein eigenes Werk der Buße und der Sinnesänderung. Durch die Sendung des Logos wird der *λόγος σπερματικός* verstärkt und die volle Erkenntnis von dem Wesen des wahren Gottes vermittelt, in welcher die Gerechtigkeit liegt. Das göttliche Vorherwissen knüpft sich nicht an ein Fatum und hebt die menschliche Freiheit nicht auf. Es besteht nur die (hypothetische) Notwendigkeit, daß die Menschen, je nachdem sie das Gute oder das Böse erwählen, der ewigen Seligkeit oder Strafe teilhaftig werden.

Die erste Auferstehung geschieht bei der Wiederkunft oder zweiten Parusie Christi, welche nahe bevorsteht (Apol. I, c. 52; Dial. c. Tryph. c. 31 ff., c. 80 ff. u. ö.). Tausend Jahre wird Christus in dem erneuten Jerusalem herrschen und seinen Anhängern Ruhe und Freude gewähren, wie der Apostel Johannes in der Apokalypse es prophezeit hat. Danach wird die allgemeine Auferstehung folgen und das Gericht, welches Gott durch Christum vollzieht (Dial. c. Tryph. c. 58; c. 81). Zwar erscheint es den Heiden unglaublich und unmöglich, daß die gestorbenen Leiber, die in der Erde zerstreut liegen, wieder lebendig werden sollen. Die Christen wissen es aber, nach der Weissagung, daß es so sein wird. Ein Jeder wird zur ewigen Strafe oder Seligkeit gelangen nach dem Werte seiner Handlungen (*ἕκαστον ἐπ' αἰωνίαν κόλασιν ἢ σωτηρίαν καὶ ἀξίαν τῶν πράξεων πορεύεσθαι*, Apol. I, c. 12). Die Hölle (*γέεννα*) ist der Ort, wo diejenigen durch Feuer gestraft werden sollen, die ungerecht gelebt und nicht an das Eintreffen dessen, was Gott durch Christus verkündigt hat, geglaubt haben (Apol. I, c. 12; 19; 44 u. ö.). Die Strafe dauert so lange, wie Gott will, daß die Seelen seien und gestraft werden (Dial. c. Tryph. c. 5), d. h. ewig (Apol. I, c. 28; Dial. c. Tryph. c. 130), und nicht, wie Plato gemeint hat, bloß tausend Jahre lang (Apol. I, c. 8).

Der Einfluß der Philosophie, insbesondere der stoischen und platonischen, auf die justinschen Lehren ist offenkundig. Auf exegetischem Gebiete erweist er sich von Philo und der jüdisch-alexandrinischen Schule abhängig (Heinisch). Viel umstritten ist die Frage, wie weit die Einwirkung des Platonismus reiche und auf welchem Wege sie vermittelt sei. Im Gegensatz zu Geffcken, dem die Zitate aus Platon nicht den Eindruck eigener Lektüre machen, kommt Pfättisch zu dem Resultat, daß Justin die platonischen Schriften selbst kenne, und daß er durchweg Platoniker sei. „Von Platon hat er übernommen die Transzendenz des Vaters und die Mittlerrolle des Sohnes und damit auch die zeitliche Geburt und die Subordination des Logos, schließlich auch die Ewigkeit der Materie. Seine

eigenen Wege geht er in seiner Seelenlehre und in der Lehre vom keimhaften Logos, die er selbst sich auf platonisch-stoischer Grundlage aufgebaut hat." (Pfättisch, Der Einfluß Platos auf die Theol. Justins d. Mart., 129). Dabei erkennt aber Pfättisch an, daß „Justin Platon nicht so verstanden habe, wie wir ihn verstehen, und wie er zu verstehen ist. Der echte Platon hat auf ihn, wenn überhaupt einen, sicher ganz geringen Einfluß ausgeübt" (a. a. O., 16).

Justins Einfluß auf die späteren Kirchenväter, von denen er (nach dem Ausdruck des Eusebius, Hist. eccles. IV, 8) als *γνήσιος τῆς ἀληθοῦς φιλοσοφίας ἐραστής* hoch geschätzt wird, war sehr bedeutend; er ist das Vorbild für die Verbindung der antiken Philosophie mit dem christlichen Glauben.

§ 6. (Forts.) Unter den Apologeten des Christentums, die im zweiten Jahrhundert lebten, sind neben Justin die namhaftesten: Tatianus, Athenagoras und Theophilus von Antiochia. Weniger bekannt sind Melito von Sardes, Apollinaris von Hierapolis, der Rhetor Miltiades und Ariston von Pella. Tatian, der Assyrer, bekundet ein mit hochmütiger Überschätzung des Orientalismus und barbarischem Haß gegen hellenische Bildung versetztes, zu einseitiger Askese hinneigendes Christentum, kann sich aber selbst vom Griechentum nicht losmachen; denn was er als barbarische Philosophie gibt, ist doch nichts anderes als die hellenische. In den Schriften des Athenagoras von Athen zeigt sich neben ziemlich rein philosophischem Geiste eine gefällige Verbindung von christlichem Denkinhalt mit hellenischer Ordnung und Schönheit der Darstellung. Er ist in diesem Betracht der ansprechendste unter den christlichen Schriftstellern jener Zeit. Theophilus von Antiochia erörtert mehr als die übrigen Apologeten die subjektiven Bedingungen des Glaubens, insbesondere die Abhängigkeit der religiösen Erkenntnis von der Reinheit der sittlichen Gesinnung. Unter den Apologeten ist auch der anonyme Verfasser des Briefes an Diognet zu nennen, der entschieden auf der Seite des Heidenchristentums steht. Des Hermias „Verspottung der heidnischen Philosophen" sucht die Philosophie lächerlich zu machen durch den Hinweis auf die Widersprüche zwischen den verschiedenen philosophischen Ansichten und Systemen.

### Ausgaben und Übersetzungen.

**Melito von Sardes.** Zeugnisse und Fragmente bei Routh, Reliquiae sacrae, 2. ed. I, 111—153. J. C. Th. de Otto, Corp. Apol. 9, 374—478, 497—512. A. Harnack, Gesch. d. altchristl. Lit. I, 1893, 240—255. Ein griechisches Fragment „über die Taufe" bei Pitra, Analecta sacra 2, 1884, 3—5; neu hg. von A. Harnack, Marcion². 1924, 422*f. Eine syrische auf uns gekommene in der Aufschrift: Oratio Melitonis philosophi quae habita est coram Antonino Caesare fälschlich dem Melito zugeschriebene Apologie und vier syrische Fragmente wurden zuerst edirt von W. Cureton in Spicilegium Syriacum, Londini 1855. Dieselben Stücke mit Ausnahme des 4. Fragments hat E. Renan bei Pitra, Spicilegium Solesmense II, p. XXXVIII—LV, 1855 veröffentlicht. Sie finden sich auch bei de Otto l. c. 497—512 (syrisch), 419—432 (lateinisch), cfr. 453—478.

Deutsche Übers. der Apologie aus dem Syrischen: B. Welte in Th Qschr 1862, 384—410.

Eine dem Melito zugeschriebene Schrift Clavis scripturae, eine Kompilation aus Augustinus, Gregor dem Großen und anderen lateinischen Vätern, wurde von Pitra, Spicilegium Solesmense 2—3, 1, 1855 (längere Rezension) und Analecta sacra 2, 1884 (kürzerer Text) herausgegeben.

**Apollinaris von Hierapolis.** Zeugnisse und Fragmente bei Routh, Reliquiae sacrae, ed. 2, 1, 155—174. J. C. Th. de Otto, Corp. apolog. 9, 479—954.

**Miltiades.** Zeugnisse bei J. C. Th. de Otto, Corp. apolog. 9, 364—373.

**Ariston von Pella.** Zeugnisse und Fragmente bei Routh, Reliquiae sacrae, ed. 2, 1, 91—109.

**Tatian der Assyrer.** *Πρὸς Ἕλληνας*: Ed. Schwartz, in Texte u. Untersuch., 4, 1, 1888. Übers. Ubaldi, Turin 1921.

Diatessaron: Th. Zahn, Tatians Diatessaron, 1881 (Forsch. z. Gesch. des neutestam. Kanons 1). Zur Überlieferung: G. Rauschen, Grundriß [8-9], 91.

**Athenagoras.** Corpus apologetarum saeculi II, ed. J. C. Th. de Otto, vol. VII, Jena 1857. Athenagorae libellus pro Christianis, oratio de resurrectione cadaverum, rec. Ed. Schwartz, Texte u. Untersuchungen, IV, 2, 1891. Die Apologie in J. Geffcken, Zwei griechische Apologeten (Aristides und Athenagoras), 1907 (Ausgabe und Kommentar). Übers.: A. Bieringer, 1875 (BKV).

**Theophilus.** Otto, Corpus apol., vol. VIII, Jen. 1861. Übers. von J. Leitl, Kempten 1873 (BKV).

**Der Brief an Diognet.** Lipsiae 1852, 2. Ausg. 1862, Corp. Apolog. 3, 1879, 158—211, W. A. Hollenberg, 1853. Krenkel, 1860. O. de Gebhardt et A. Harnack, Barnabae epist. etc. 1878, 142—164 (Patr. apost. opp. fasc. 1, p. 2, ed. 2), Fr. X. Funk, Patr. apost. opp. 1, 1901, 390—413.

Ders., Die Apostol. Väter. Sammlung Krüger 2, 1. Bearb. v. Bihlmeyer. 1. T.: 1924. Buonajuti, R 1921 (Scritti crist. 1). Übers. von Geffcken bei Hennecke, Ntl Apokryphen. 2. 1924, 619—23.

**Hermias.** Herm. Diels in: Doxographi Graeci, Berlin 1879, 649 bis 656; Übers.: di Pauli, 1913 (BKV 2).

Wir kennen überhaupt neun Schriftsteller als Apologeten des Christentums gegen das Heidentum aus dem zweiten Jahrhundert, nämlich außer den schon in § 5 erwähnten Quadratus, Aristides und Justinus noch: Melito von Sardes, Apollinaris von Hierapolis und den Rhetor Miltiades, deren Schriften nicht auf uns gekommen sind (wenigstens keine in griechischer Sprache), und die drei oben erwähnten, von denen wir noch Schriften besitzen: Tatian, Athenagoras und Theophilus. Gegen das Judentum schrieben außer Justin namentlich Ariston von Pella und Miltiades.

**Melito,** Bischof von Sardes, war ein sehr fruchtbarer Schriftsteller und verfaßte unter anderem auch eine Apologie des Christentums, welche er um 172 dem Kaiser Marc Aurel überreichte. In dieser Schutzschrift an den philosophischen Kaiser wurde von ihm das Christentum als eine zwar unter den Barbaren zuerst aufgekommene, im römischen Reiche aber zu der Zeit der Kaiserherrschaft zur Blüte gelangte „Philosophie" bezeichnet, die diesem Reiche zum Heile gereicht habe und noch gereiche (Melito ap. Euseb. hist. eccl. IV, 26). Er hat zuerst den Satz von den zwei Naturen Christi, der wahren Gottheit und der wahren Menschheit, aufgestellt. — Die dem Melito zugeschriebene Apologie, die durch Curetonund Renan in syrischer Übersetzung aufgefunden und zuerst herausgegeben worden ist, kann nicht die Schutzschrift des Melito sein, da sich die aus letzterer bei Eusebius erhaltenen Reste nicht in ihr finden. Auch ist sie wohl nicht identisch mit der Schrift des Melito *Περὶ ἀληθείας*, wie auch angenommen worden ist (Ewald, Gött. gelehrte Anzeigen, 1856, Nr. 658), obgleich sie aus dieser Zeit stammen mag, auch

Verwandtschaft mit Aristides zeigt. Bardenhewer (Patrol.[3] 106) will sie für ein Werk des syrischen Gnostikers Bardesanes halten. Es wird in ihr die Anbetung der Elemente und vieler Götter gegeißelt im Gegensatz zum wahren Gottesdienst.

**Apollinaris,** Bischof von Hierapolis, schrieb (etwa 172) einen *Λόγος ὑπὲρ πίστεως* zugunsten des Christentums an Marc Aurel und *Πρὸς Ἕλληνας συγγράμματα πέντε* (Euseb. hist. eccl. IV, 26 und 27), eine Schrift in mehreren Büchern *Περὶ ἀληθείας* u. a.

**Miltiades,** ein christlicher Rhetor, der gegen den Montanismus schrieb, hat auch *Λόγους πρὸς Ἕλληνας* und *πρὸς Ἰουδαίους* verfaßt, eine Apologie des Christentums *Ὑπὲρ τῆς κατὰ Χριστιανοὺς φιλοσοφίας* an die weltlichen Herrscher gerichtet, zwischen 161 und 169 (Euseb. hist. eccl. V, 17), und anderes geschrieben.

**Ariston** von Pella in Palästina, von Geburt ein Hebräer, hat zwischen 135 und 170 eine Schrift verfaßt, worin der zum Christentum übergetretene Hebräer Iason den alexandrinischen Juden Papiscus nach langem Kampfe von der Wahrheit des Christentums überzeugt, jedoch hauptsächlich nur durch den Nachweis von der Erfüllung der messianischen Weissagungen in Jesus von Nazareth, weshalb diese Apologie für die Philosophie des Christentums nur von geringem Belang gewesen ist. Celsus erwähnt sie verächtlich, aber auch Origenes nimmt sie nur relativ in Schutz.

**Tatianus,** „geboren im Lande der Assyrer" und syrischer Nationalität, wurde nach seiner eigenen Angabe (Orat. ad Gr. c. 42) zuerst griechisch gebildet. Dann wandte er sich dem als Philosophie der Barbaren verachteten Christentum zu und war nach Irenäus (Adv. haer. I, c. 28) ein Schüler des Justin. Er sucht in seiner auf uns gekommenen, nach Bardenhewer (Patrol.[3] 47) um 165 verfaßten Rede *Λόγος πρὸς Ἕλληνας*, in welcher oft (nach Ritters Ausdruck, Gesch. der Philos., V 332) „weniger der Christ, als der Barbar sich vernehmen läßt", die griechische Bildung, Sitte, Kunst und Wissenschaft herabzusetzen, um an ihrer Statt das Christentum zu empfehlen. Zu diesem Behuf verschmäht er es nicht, auch die gemeinsten Verleumdungen aufzufrischen, welche gegen die angesehensten griechischen Philosophen vorgebracht worden waren, unter Entstellung ihrer Lehrsätze (Orat ad Gr. c. 2). Mit rohem Despotismus der Abstraktion stellt er die ästhetische Verklärung des sinnlichen Bedürfnisses und die viehische Lust, sofern beide nicht der moralischen Regel unterworfen sind, unter den nämlichen Begriff der Immoralität, um dadurch die christliche Reinheit und Enthaltsamkeit in ein helleres Licht zu setzen, z. B. c. 33: *Καὶ ἡ μὲν Σαπφὼ γύναιον πορνικὸν ἐρωτομανὲς καὶ τὴν ἑαυτῆς ἀσέλγειαν ᾄδει. πᾶσαι δὲ αἱ παρ' ἡμῖν σωφρονοῦσι καὶ περὶ τὰς ἡλικίας αἱ παρθένοι τὰ κατὰ θεὸν λαλοῦσιν ἐκφονήματα τῆς πρ ὑμῖν παιδὸς σπουδαιότερον.* Die griechischen Götter werden mit den Dämonen identifiziert und sind deshalb sittlich verwerflich, ebenso wie die Materie, mit welcher sie behaftet sind, sittlich schlecht ist.

In dogmatischer Beziehung entwickelt er besonders die Lehren von Gott, dem vernünftigen Prinzip und der *ὑπόστασις τοῦ παντός*, und von dem Logos, der als aktuelle Vernunft nach Gottes Willen durch Mitteilung, nicht durch Teilung aus Gott hervorgetreten sei, wie Licht aus Licht, ferner von der Weltschöpfung und von der Auferstehung, von dem Sündenfall, der das Menschengeschlecht tief sinken ließ, jedoch nicht die Willensfreiheit ihm raubte, und von der Erlösung und Wiedergeburt durch Christus (c. 5 ff.). Im Menschen unterschied er zwischen Seele und Geist, *ψυχή* und *πνεῦμα*. Der, welcher nur die *ψυχή* hat, zeichnet sich von dem

Tier durch nichts als die Sprache aus. Die *ψυχή* ist ihrer Natur nach sterblich, nur durch das *πνεῦμα* kann sie unsterblich werden.

Später, wahrscheinlich 172, hat sich Tatian der valentinianischen Gnosis zugewandt und dann die Sekte der Enkratiten gestiftet oder fortgebildet, welche die Ehe, wie auch den Genuß von Fleisch und Wein, als Sünde verwarf und den Wein sogar in der Eucharistie durch Wasser ersetzte. Aus dieser späteren Zeit stammt seine in Syrien viel gelesene und für die Autorität der vier kanonischen Evangelien sehr wichtige Evangelienharmonie, das Diatessaron.

**Athenagoras** von Athen war mit der griechischen und besonders platonischen Philosophie wohl bekannt. Er verteidigt in seiner Apologie, der *Πρεσβεία* (Supplicatio) *περὶ Χριστιανῶν*, welche er etwa im Jahre 177 verfaßt und an den Kaiser Marc Aurel und dessen Sohn und Mitregenten Commodus gerichtet hat, die Christen gegen die dreifache Anschuldigung des Atheismus, der unzüchtigen Verbindungen und der thyesteischen Mahlzeiten. In der Erwiderung auf den ersten Vorwurf beruft er sich auf Aussprüche verschiedener Dichter und Philosophen gegen den Polytheismus und für die Einheit Gottes und entwickelt die Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit. Für den Monotheismus sucht Athenagoras einen Vernunftbeweis zu führen, welcher in der christlichen Literatur sich hier zuerst findet. Mehrere Götter, meint Athenagoras (Suppl. c. 8), müßten einander ungleich und an verschiedenen Orten sein; denn gleichartig und zusammengehörig sei nur, was einem gemeinsamen Vorbilde nachgebildet sei, also Gewordenes und Endliches, nicht Ewiges und Göttliches; verschiedene Orte aber für verschiedene Götter gibt es nicht. Denn der Gott, der die kugelförmige Welt gebildet habe, nehme den Raum jenseits derselben ein als überweltliches Wesen (*ὁ μὲν κόσμος σφαιρικὸς ἀποτελεσθεὶς οὐρανοῦ κύκλοις ἀποκέκλεισται, ὁ δὲ τοῦ κόσμου ποιητὴς ἀνωτέρω τῶν γεγονότων ἐπέχων αὐτὸν τῇ τούτων προνοίᾳ*). Ein anderer fremder Gott würde weder innerhalb der Weltkugel, noch da, wo der Weltbildner ist, sein können, und wäre er draußen in einer anderen oder um eine andere Welt, so ginge er uns nichts an, wäre auch wegen der Begrenztheit seiner Daseins- und Wirkungssphäre kein wahrer Gott.

Auch hellenische Dichter und Philosophen haben bereits die Einheit Gottes gelehrt, indem sie, angeregt vom göttlichen Geiste, selbst forschten. Aber die volle Klarheit und Sicherheit der Erkenntnis wird doch nur durch die göttliche Belehrung gewonnen, die wir in der heiligen Schrift bei Moses, Jesaias, Jeremias und den anderen Propheten vorfinden, welche, aus ihren eigenen Gedanken heraustretend, dem göttlichen Geist zum Organe dienten, gleich wie die Flöte vom Flötenspieler geblasen wird (Suppl. c. 5—9). Gott der Vater, an sich unsichtbar und nur mit dem Verstande zu erfassen, hat sich in der Schöpfung manifestiert. Alles ist von Gott durch seinen Verstand, seinen *λόγος*, gebildet (*λόγος τοῦ πατρὸς ἐν ἰδέᾳ καὶ ἐνεργείᾳ, πρὸς αὐτοῦ γὰρ καὶ δι' αὐτοῦ πάντα ἐγένετο*), der von Ewigkeit her bei ihm ist, da er immer vernünftig war. Derselbe ist aber hervorgetreten, um Urbild und wirkende Kraft (*ἰδέα καὶ ἐνέργεια*) für alle materiellen Dinge, die aus der qualitätslosen Masse hervorgehen, zu sein, und ist so das erste Erzeugnis des Vaters, der Sohn Gottes. Vater und Sohn sind eins. Der Sohn ist im Vater und der Vater im Sohn durch die Einheit und Kraft des Geistes. Auch der Geist, der in den Propheten wirkte, ist ein Ausfluß Gottes (*ἀπόῤῥοια τοῦ θεοῦ*), von ihm ausgehend und zu ihm zurückkehrend gleich einem Sonnenstrahl. Wir erkennen an als Objekt unserer Verehrung Gott, den Vater, Sohn und heiligen Geist, ihre einheitliche Kraft und ihre geordnete Gliederung (*τὴν ἐν τῇ ἑνώσει δύναμιν καὶ τὴν ἐν τῇ*

τάξει διαίρεσιν) und beschränken auch hierauf noch nicht unsere Gotteslehre, sondern nehmen an, daß Engel und Diener von Gott durch seinen Logos zur Beteiligung an der Leitung der Welt bestimmt worden sind (c. 10). Wir betätigen unseren Gottesglauben durch Seelenreinheit und Feindesliebe (c. 11); denn wir sind überzeugt, daß wir von unserem Leben nach dem Tode Rechenschaft werden geben müssen (c. 12). An der Verehrung der vermeintlichen vielen Götter können die Christen sich nicht beteiligen (c. 13 ff.). Die sittlichen Anschuldigungen weist Athenagoras mit Berufung auf die Sittenreinheit der Christen zurück (c. 32 ff.).

**Theophilus von Antiochien** wurde, wie er selbst (Ad Autolyc. I, 14) mitteilt, durch die Lektüre der heiligen prophetischen Schriften für das Christentum gewonnen. In seiner wahrscheinlich bald nach 180 unter der Regierung des Commodus verfaßten Schrift Ad Autolycum, die drei selbständige Schriften in drei Büchern umfaßt und eigenartige Gedanken kaum aufweist, ermahnt er diesen, gleichfalls zu glauben, damit er nicht, wenn er ungläubig bleibe, später zu seinem Nachteil durch die ewigen Höllenstrafen überführt werde, welche die Propheten und, von ihnen stehlend, auch griechische Dichter und Philosophen vorhergesagt haben (I, 14). Auf die Aufforderung des Autolycus: „zeige mir deinen Gott", antwortet Theophilus (I, 2): „zeige mir deinen Menschen", d. h. zeige mir, ob du frei von Sünden bist; denn nur der Reine kann Gott schauen. Auf die Aufforderung: „beschreibe mir Gott", antwortete er (I, 3): Gottes Wesen ist unaussprechlich, seine Ehre, Größe, Erhabenheit, Kraft, Weisheit, Güte und Gnade übersteigen alle menschlichen Begriffe. Wenn ich Gott Licht nenne, so nenne ich sein Gebilde, wenn ich ihn Logos nenne, so nenne ich seine Herrschaft, wenn Vernunft (νοῦς), so seine Einsicht (φρόνησις), wenn Geist, so seinen Hauch, wenn Weisheit, so sein Erzeugnis, wenn Stärke, so seine Macht, wenn Kraft, so seine Wirksamkeit, wenn Vorsehung, so seine Güte, wenn Herrschaft, so seine Ehre, wenn Herr, so bezeichne ich ihn als Richter, wenn Richter, so nenne ich ihn gerecht, wenn Vater, so nenne ich ihn liebend (ἀγαπῶντα nach Heumanns Conjectur für τὰ πάντα, oder richtiger: Schöpfer, sofern bei τὰ πάντα, wie Grabe annimmt, ποιήσαντα ausgefallen ist), wenn Feuer, so nenne ich seinen Zorn, den er gegen die Übeltäter hegt. Er ist unbedingt, weil ungeworden, unveränderlich, wie unsterblich. Er heißt Gott (θεός) von der Gründung des Alls (διὰ τὸ τεθειχέναι τὰ πάντα) und wegen des Bewegens und Wirkens (διὰ τὸ θέειν). Gott hat alles, auch die Materie, aus nicht Seiendem geschaffen zu seiner Ehre (I, 4: τὰ πάντα ὁ θεὸς ἐποίησεν ἐξ οὐκ ὄντων εἰς τὸ εἶναι, ἵνα διὰ τῶν ἔργων γινώσκηται καὶ νοηθῇ τὸ μέγεθος αὐτοῦ). Theophilus bekennt sich also entschieden zur Schöpfungslehre. Wäre die Materie ewig, so wäre sie unwandelbar und könnte nicht umgebildet werden.

Der unsichtbare Gott wird aus seinen Werken erkannt, gleich wie aus dem geordneten Laufe eines Schiffes die Anwesenheit eines Steuermannes erschlossen werden kann. Gott ist Einer, und diese reine Einheit ergibt sich aus der weisen Einrichtung der Welt. Um zur Erkenntnis Gottes zu gelangen, muß sich der Mensch der weisen Führung Gottes überlassen, muß gehorsam sein und glauben an die Weisungen Gottes. Der Mensch ist aber ungehorsam gewesen, und dadurch ist das Böse in die Welt gekommen. Jedoch gewährt uns Gott die Mittel zur Besserung. Ist diese an uns ausgeführt, dann erkennen wir das Gute in uns und dadurch Gott. Dieser hat alles durch seinen Logos und seine Weisheit gebildet (I, 7). Der Logos war von Ewigkeit her bei Gott als λόγος ἐνδιάθετος ἐν τοῖς ἰδίοις (τοῦ θεοῦ) σπλάγχνοις (II, 10) oder ἐνδιάθετος ἐν καρδίᾳ θεοῦ (II, 22). Ehe die Welt ward, hatte Gott an ihm, der νοῦς καὶ φρόνησις war, seinen Ratgeber (σύμβουλος). Als aber

Gott die Welt schaffen wollte, zeugte er diesen Logos, ihn außer sich setzend (*τοῦτον τὸν λόγον ἐγέννησε προφορικόν*) als den Erstgeborenen vor der Schöpfung, nicht als wäre er dadurch selbst des *λόγος* entleert worden, sondern so, daß er auch nach der Zeugung noch selbst des *λόγος* teilhaftig blieb (II, 22). Die drei Tage vor Erschaffung der Lichter sind Bilder der Trias: Gottes, des Logos und der Weisheit (II, 15): *τύποι τῆς τριάδος τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ λόγου αὐτοῦ καὶ τῆς σοφίας αὐτοῦ*). Gott, der uns geschaffen hat, kann und wird uns auch einstmals wieder schaffen bei der Auferstehung (I, 8). Die Namen der griechischen Götter sind Namen vergötterter Menschen I, 9 ff.). Der an die Götterbilder geknüpfte Kultus ist unvernünftig. Die Lehren der heidnischen Dichter und Philosophen sind töricht. Die heiligen Schriften des Moses und der Propheten sind die älteren und enthalten die Wahrheit, welche die Griechen vergessen und verworfen haben. Ihre Dichter und Philosophen werden von ihm lächerlich gemacht und die hl. Schriften allein als Zufluchtsstätte inmitten des stürmischen Meeres bezeichnet (II, III).

Der (anonyme) **Brief an Diognet** (kaum der von Capitolin. vit. Ant. c. 4 erwähnte Günstling Marc Aurels) pflegt bald den Schriften Justins, bald denen der apostolischen Väter beigefügt zu werden, obschon der Stil und der dogmatische Standpunkt von dem des Justin wesentlich abweicht und die Abfassung durch einen unmittelbaren Apostelschüler mehr als zweifelhaft ist, da der Verfasser vielmehr auf das katholische Prinzip der „traditio apostolorum" sich zu beziehen scheint. Der Brief enthält eine lebendige christliche Apologetik. Seine Abfassungszeit ist sehr unsicher, jedoch nicht vor 160, wahrscheinlich erst ans Ende des zweiten oder sogar erst in das dritte Jahrhundert zu setzen.

Der Verfasser beantwortet einige Fragen des Diognet nach der christlichen Gottesverehrung und der christlichen Nächstenliebe sowie die Frage, warum das Christentum so spät in die Welt gekommen sei. Der Standpunkt erinnert mehrfach an den der Johannes-Briefe und des vierten Evangeliums, ist aber doch noch mehr paulinisch. Der Judaismus wird verworfen. In der Beschneidung ein Zeugnis der Erwählung und der göttlichen Vorliebe finden zu wollen, erscheint dem Verfasser des Briefes als eine prahlerische Anmaßung, die Hohn verdiene. Den Opferkultus hält er für eine Verirrung, die ängstliche Strenge in der Auswahl der Speisen und in der Sabbatfeier für unbegründet. Ebenso entschieden aber bekämpft er das Heidentum. Die griechischen Götter sind ihm seelenlose Gebilde aus Holz, Ton, Stein und Metall und der ihnen dargebrachte Kultus ist eine Sinnlosigkeit. In der vorchristlichen Zeit hat Gott die Menschen dem ungeordneten Spiel ihrer sinnlichen Lüste überlassen, um zu zeigen, daß nicht aus menschlicher Kraft und Würdigkeit, sondern allein durch die göttliche Barmherzigkeit das ewige Leben erlangt werden könne. Die sittlichen Vorzüge der Christen schildert der Verfasser des Briefes mit glänzenden Farben. Bewundernswert und ausgezeichnet ist der Wandel der Christen. Das eigene Vaterland bewohnen sie wie Fremdlinge. An allen Leistungen beteiligen sie sich als Bürger, und alles dulden sie wie Auswärtige. Jede Fremde ist ihnen Vaterland, jedes Vaterland eine Fremde. Sie heiraten, wie alle, sie erzeugen Kinder, aber sie setzen die erzeugten nicht aus. Den Tisch, aber nicht die Frauen, haben sie gemein. Sie befinden sich auf der Erde, aber ihr Leben ist im Himmel. Sie gehorchen den bestehenden Gesetzen, aber durch ihr Leben überbieten sie dieselben. Sie lieben alle und werden von allen verfolgt. Man kennt sie nicht und verurteilt sie doch. Sie werden getötet und leben. Sie sind arm und machen viele reich. Was die Seele im Leibe ist, das sind die Christen in der Welt. Der Grund dieses Wandels liegt in der Liebe Gottes, die sich durch die Sendung

des Logos, des Weltbildners, bekundet hat, welcher in den Herzen der Heiligen immerdar neu geboren wird (*πάντοτε νέος ἐν ἁγίων καρδίαις γεννώμενος*). Der Logos ist der *τεχνίτης καὶ δημιουργὸς τῶν ὅλων, οὗ τὰ μυστήρια πιστῶς πάντα φυλάσσει τὰ στοιχεῖα* cap. 7. Gott hat die Welt so lange auf den Erlöser warten lassen, damit die Menschen sich ihrer Ohnmacht bewußt würden (8, 7—9, 6).

**Hermias'** Lebenszeit fällt nach Bardenhewer, v. Di Pauli und vielen anderen in das zweite oder dritte, nach Diels, Harnack und Dräseke erst in das fünfte oder sechste Jahrhundert n. Chr. Hermias hat in seiner Schrift irrisio gentiliam philosophorum, die, wie A. v. Di Pauli gezeigt hat, in Witz und Sarkasmus den Einfluß und die Nachahmung Lukians nicht verleugnen kann, sich die Aufgabe gestellt, nachzuweisen, wie die Ansichten der verschiedenen Philosophen über die menschliche Seele und über die Prinzipien der Dinge einander widersprechen. „Bald bin ich unsterblich und freue mich, bald bin ich wieder sterblich und jammere; bald werde ich in Atome zerrieben, werde Wasser, werde Luft, werde Feuer; man macht mich zu einem Wild, zu einem Fisch, — zuletzt kommt noch Empedokles und macht mich zu einem Strauch." Hermias geht auf die Gründe und den systematischen Zusammenhang der bekämpften Ansichten nicht ein, noch viel weniger zeigt er Verständnis für den Entwicklungsgang der griechischen Philosophie. Die heidnische Philosophie hält er für eine Gabe der Dämonen, die aus der Vermischung der gefallenen Engel mit irdischen Weibern entsprungen seien, nicht, wie Clemens von Alexandria, für eine durch niedere Engel den Menschen zugekommene Gottesgabe.

§ 7. Das Bestreben der sogenannten Gnostiker, vom christlichen Glauben zum christlichen Wissen, von welchem das Heil abhängig ist, fortzuschreiten, ist der erste Versuch einer christlichen Religionsphilosophie. Aber die Form der gnostischen Spekulation ist nicht der reine Begriff, sondern die phantastische Vorstellung, welche die einzelnen Momente des religiösen Prozesses zu fingierten Persönlichkeiten hypostasiert, so daß eine halbchristliche Mythologie sich ausbildete, unter deren Hülle die Keime eines geschichtsphilosophischen Verständnisses des Christentums verborgen lagen. Es handelte sich hierbei zuerst um das Verhältnis des Christentums zum Judentum, wobei namentlich die praktische Stellung des Ultrapaulinismus zum Judentum sich in einen auch theoretisch-theologischen Ausdruck kleidete, danach aber namentlich um das Verhältnis des Christentums zum Heidentum und zum Hellenismus. Die Vorstellungen sind teils alttestamentliche und spezifisch-christliche, teils orientalische, besonders babylonische, parsische, ägyptische und syrisch-phönizische, teils hellenische, namentlich stoische, philonische und platonisch-pythagoreische. Fast allen gnostischen Systemen ist gemeinsam der Dualismus zwischen Gott und Materie, die Überbrückung der Kluft zwischen beiden durch eine Reihe von Mittelwesen, der Gedanke ihrer Emanation in abnehmenden Seinsstufen und ihrer Rückkehr zum Ursprung auf dem Wege der Erlösung.

Der Synkretismus, der im römischen Reich vielfach herrschte, zeigte sich namentlich in den Versuchen, auf philosophisch-mythologische Weise die höchsten und letzten Fragen nach dem Ursprung der Welt und des Übels oder des Bösen zu beantworten. Die Gnosis befolgte nämlich im ganzen mehr eine kosmologische als soteriologische Richtung, und zwar geschah dies so, daß dabei Elemente christlicher Lehren eine wesentliche Rolle spielten. Eine Scheidung zwischen religiösem Glauben und Welterkennen fand nicht statt. Übrigens berief sich der Gnostizismus auf gefälschte apostolische Schriften und erdichtete Tradition und huldigte stark der allegorischen Schrifterklärung. Nach diesen Beziehungen unterscheiden sich voneinander die einzelnen Stadien und Formen des Gnostizismus, der von einfachen Anfängen zu sehr komplizierten Systemen fortging, wenn auch keineswegs eine strenge Entwicklung dabei wahrzunehmen ist. Sicher ist es, daß es vor dem christlichen schon einen jüdischen Gnostizismus gegeben hat.

Die Sonderung des Christentums vom Judentum bekundet sich in immer schrofferer Form in den Lehren des Cerinth, des Cerdon und des Saturnil, welche sämtlich den durch Moses und die Propheten verkündeten Gott unterschieden von Gott, dem Vater Jesu Christi. Der gleiche Gegensatz tritt hervor bei Marcion, der, aller äußeren Gesetzlichkeit feind, das Christentum als die schlechthin selbständige und voraussetzungslose, absolute Religion gegen die alttestamentliche Offenbarung völlig isolierte und deren Urheber als ein bloß gerechtes, aber nicht gutes Wesen erklärte. Ein selbständiger Schüler des Marcion war Apelles, der eine monistische Lehre aufstellte und sich später mehr als andere Gnostiker der kirchlichen Anschauung näherte. Durch den Einfluß des Heidentums bestimmt und zum Teil gerade auf das Verhältnis desselben zum Christentum gerichtet waren die Spekulationen des Karpokrates, eines christlich-platonischen Universalisten, ferner die Lehren der Ophiten oder Naassener und der Peraten, die in der Schlange ein weises und gutes Wesen erblickten. Einen starken heidnischen Einschlag verrät auch das System des Syrers Basilides. Er setzte in einen überweltlichen Raum die obersten göttlichen Mächte, dem von den Juden verehrten Gott schrieb er jedoch nur eine beschränkte Machtsphäre zu. Die Menschen, die an Christus glauben, ließ er durch das von dem höchsten Gott ausgegangene Evangelium erleuchtet und bekehrt werden. In wesentlichen Beziehungen war durch den Hellenismus und den Parsismus bedingt die Gnosis des Valentinus und seiner zahlreichen Anhänger. Aus dem Urvater sind emaniert die göttlichen, überweltlichen Äonen, d. h. hypostasierte Kräfte, die an der Gottheit und ihrer Ewigkeit teilhaben, und die das Pleroma ausmachen. Die Sophia aber,

der letzte der Äonen, verfiel durch ungeregelte Sehnsucht nach dem Urvater dem Streben und Leiden, aus dem eine niedere, außerhalb des Pleroma weilende Weisheit, die Achamoth, ferner das Psychische und die Körperwelt samt dem Demiurgen hervorgingen. Deshalb hat auch eine dreifache Erlösung stattgefunden: innerhalb der Äonenwelt durch Christus, bei der Achamoth durch Jesus, das Erzeugnis der Äonen, und auf Erden durch Jesus, den Sohn der Maria, in dem der heilige Geist oder die göttliche Weisheit wohnte. Ähnlichkeit mit der Lehre des Valentinus hat die in dem Buche „*Πίστις Σοφία*" enthaltene, aus ophitischen Kreisen stammende Gnosis. Der Syrer Bardesanes hat die Gnosis vereinfacht und in der Willensfreiheit den Vorzug des Menschen gefunden. Der Dualismus des Mani ist eine mit gnostischer Spekulation durchsetzte Kombination von Parsismus und Christentum.

### I. Quellenschriften.

Von der außerordentlich reichen gnostischen Literatur sind uns nur einige Quellenschriften erhalten geblieben: Die ophitischen Kreisen angehörende, in koptischer Übersetzung überlieferte Schrift Pistis Sophia: Opus gnosticum Valentino adiudicatum e codice manuscripto coptico Londinensi descripsit et latine vertit M. G. Schwartze. Edidit J. H. Petermann, Berolini 1851. Zwei weitere gnostische Schriften, die zwei Bücher Jeû und ein anonymer Traktat, wurden ediert nach einem koptischen Papyruscodex zu Oxford (Papyrus Brucianus s. V vel VI) von C. Amélineau, Notice sur le Papyrus gnostique Bruce, texte et traduction, P 1891 und von K. Schmidt, Gnostische Schriften in koptischer Sprache aus dem Codex Brucianus hg. übersetzt und bearbeitet, 1892 (Texte und Unters. 8, 1/2); Mead, L 1921; C. Schmidt, Hauniae 1925. K. Schmidt, Koptisch-gnostische Schriften I: Die Pistis Sophia. Die beiden Bücher Jeû, unbekanntes altgnostisches Werk, 1905 (Die Griechischen christl. Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte); ders. 1925. — Über eine für das Ägyptische Museum in Berlin erworbene Papyrushandschrift und deren gnostische Stücke berichtet K. Schmidt, Ein vorirenäisches gnostisches Originalwerk in koptischer Sprache, BSB 1896, 839—847. Auszüge in deutscher Übersetzung aus dieser von Irenaus bei der Schilderung der Barbelo-Gnostiker exzerpierten, Apokryphon Johannis betitelten Schrift von der Richtung der sethianischen Gnosis gibt K. Schmidt, Irenäus u. s. Quelle in adv. haeres. I, 29, Philotesia, Festschr. f. P. Kleinert, 1907, 317—336.

Der Brief des Valentinianers Ptolemäus an Flora: A. Harnack, 1904 (Kleine Texte 6). — Buonajuti, Frammenti gnostici, R 1923 (Scritti crist. antichi 4).

Die vollständigste Zusammenstellung der gnostischen Lit. bei Bardenhewer, Altkirchl. Lit. I² 343—76.

„Die Gnosis ist der erste umfassende Versuch einer Philosophie des Christentums; aber dieser Versuch schlägt angesichts der ungeheuren Tragweite der den Gnostikern in genialer Weise sich aufdrängenden und doch weit über ihr wissenschaftliches Vermögen hinausgehenden spekulativen Ideen in Mystik, Theosophie, Mythologie, kurz in eine durchaus unphilosophische Darstellung um" (Lipsius in: Encyclop. der Wissensch. und Künste, hrsg. von Ersch und Gruber, I, 71, 1866, 269). Damit ist aber auch schon zum Ausdruck gebracht, daß der Hauptanteil an den gnostischen Systemen nicht der griechischen Philosophie, wie Harnack betont, sondern den orientalischen Religionen und dem heidnischen Mysterienwesen zufällt. Die Einteilung der Formen der Gnosis wird am besten auf die Religionen gegründet deren verschiedenartige Elemente den Inhalt der Gnosis bedingen.

Der Begriff der γνῶσις überhaupt, in dem Sinne religiöser Erkenntnis im Unterschied von dem bloßen Glauben, ist beträchtlich älter als die Ausbildung der gnostischen Systeme. Sieh über die verschiedene Bedeutung und die geschichtliche Entwicklung des Begriffs γνῶσις insbesondere Reitzenstein, Hellenistische Mysterienreligionen, 1910, 38—42, 112—136 und Poimandres, 1904, 157—159. Die allegorische Deutung der heiligen Schriften durch die alexandrinisch gebildeten Juden war ihrem Wesen nach Gnosis, und an die Alexandriner, namentlich an Philo, haben die Gnostiker vielfach angeknüpft. Matth. XIII, 11 gibt Christus, nachdem er zu der Menge in Gleichnissen geredet hat, seinen Jüngern die Deutung, da ihnen die der Menge versagte Fähigkeit verliehen sei: γνῶναι τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν. Paulus (1. Kor. I, 4 und 5) preist Gott dafür, daß die Korinther reich seien ἐν παντὶ λόγῳ καὶ πάσῃ γνώσει. Er bezeichnet (1. Kor. VIII, 1 ff.) die rationelle Ansicht vom Genuß des Götzenopferfleisches als eine γνῶσις, und er unterscheidet (1. Kor. XII, 8) unter den Gnadengaben den λόγος σοφίας und den λόγος γνώσεως von der πίστις. Hier scheint die γνῶσις ebenso, wie im Hebräerbriefe (V, 14) die στερεὰ τροφή, besonders auf allegorische Schriftdeutung zu gehen (vgl. 1. Kor. X, 1—12; Gal. IV, 21—31.) Apokal. II, 24 wird von einer Erkenntnis der Tiefen des Satans geredet, wahrscheinlich gegen solche, die sich eine Erkenntnis der Tiefen der Gottheit zuschrieben.

An den urchristlichen Begriff der γνῶσις haben sich Judenchristen, wie die Verfasser der Clementinen, und Heidenchristen, orthodoxe wie heterodoxe, in dem Streben nach Vertiefung der christlichen Erkenntnis angeschlossen. Insbesondere fällt bei den alexandrinischen Kirchenlehrern auf den Unterschied zwischen πίστις und γνῶσις ein großes Gewicht. Der Barnabas-Brief will seine Leser belehren zu dem Zweck: ἵνα μετὰ τῆς πίστεως τελείαν ἔχητε καὶ τὴν γνῶσιν. Diese γνῶσις ist die Einsicht in den typischen oder allegorischen Sinn des mosaischen Ritualgesetzes. Zur allegorischen Deutung neutestamentlicher Schriften aber gingen zuerst solche fort, die (bewußter- oder unbewußterweise) den Gedankenkreis derselben zu überschreiten versuchten. Diese Ausdehnung des Prinzips allegorischer Deutung kommt zuerst bei häretischen Gnostikern und besonders den Valentinianern auf, wird danach aber auch von den kirchlich gesinnten Alexandrinern und anderen geübt.

Von den verschiedenen Sekten, die man unter dem Namen der Gnostiker zusammenzufassen pflegt, sollen insbesondere die Ophiten (nach Hippol., Philos. V, 6, und Epiph., Haeres. 26) oder Naassener sich selbst so bezeichnet haben (φάσκοντες μόνοι τὰ βάθη γιγνώσκειν). Eine eigentliche Geschichte des Fortschritts im Gnostizismus kann kaum gegeben werden, da frühere Formen neben späteren noch fortbestehen, darum ist sie auch hier nicht versucht. Ferner ist so gut wie keine der gnostischen Sekten örtlich begrenzt. Als die Gegend, in welcher der Gnostizismus entstanden ist, wird neuerdings mehr und mehr Syrien und Mesopotamien angesehen, wohin namentlich die Ähnlichkeit des Mandäismus mit gnostischen Lehren führt. Reitzenstein (Poimandres, 1904, 248) denkt an Ägypten, ohne indessen die Entstehung des Gnostizismus ganz nach Ägypten verlegen zu wollen. Jedenfalls sei wahrscheinlich um die Zeit von Christi Geburt durch einen ägyptischen Priester die Poimandresgemeinde mit gnostischen Lehren gegründet worden. Friedländer (Der vorchristliche jüdische Gnostizismus, 1898, 68, 110) sucht den Ursprung des Gnostizismus im vorchristlichen Judentum der Diaspora, im jüdischen Alexandrinismus. Allein keiner der beiden Autoren hat mit seinen Anschauungen durchzudringen vermocht, wie dies gegenüber Friedländer G. Hoennicke (Das Judenchristentum im 1. und 2. Jahrhundert, 1908, 381—400:

über Minim und Minäismus) des Näheren gezeigt hat. Hoennicke selbst hält den judenchristlichen Synkretismus Palästinas und Syriens für einen nicht unbedeutenden Faktor bei der Entstehung des Gnostizismus (a. a. O., 240).

Der religionsphilosophische Gedanke, daß das Judentum eine bloße Vorstufe des Christentums sei, kleidete sich dem um 115 n. Chr. in Kleinasien lebenden, vielleicht in Alexandrien gebildeten **Cerinthus** (nach Hippol., Philos. VII, 33: *Αἰγυπτίων παιδείᾳ ἀσκηθείς*) in die Form einer Unterscheidung des von den Juden verehrten Gottes, der die Welt geschaffen und ein das Christentum vorbereitendes Gesetz gegeben habe, von dem höchsten wahren Gott. Der letztere ließ auf Jesus von Nazareth, den Sohn des Joseph und der Maria, bei der Taufe eine reale göttliche Kraft, welche Christus genannt wird, herniedersteigen. Dieser Christus verkündete den wahren Gott, verließ aber Jesum vor dessen Tode wieder und nahm an seinem Leiden nicht teil, da dieses Leiden nur ein Unglück war, aber keine erlösende Kraft hatte (Iren. I, 26; Hippol. loc. cit.). Das von Epiphanius (Haeres. 28) dem Cerinth und seinen Anhängern zugeschriebene partielle Hinneigen zum Judaismus (*προσέχειν τῷ Ἰουδαϊσμῷ ἀπὸ μέρους*) darf wohl nicht als ein rückschreitendes Judaisieren von einer schon entwickelteren Kirchenlehre aus angesehen werden, wofür es in leicht erklärlichem Mißverständnis schon frühere Berichterstatter genommen haben. Vielmehr zeigt sich darin nur ein noch nicht ausgetilgter Rest des ursprünglichen Verflochtenseins mit dem Judentum, dessen Schranken die Theosophie des Cerinth zu überschreiten suchte. Die Richtung des Cerinth muß durch die paulinische Lehre von dem Gesetz als der Vorstufe des Christentums, dem *παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν*, ferner durch Gedanken, wie sie in dem Hebräerbriefe aufgezeichnet worden sind, bedingt sein. Der Unterschied der Religionsformen wird unter Benutzung der philonischen Unterscheidung zwischen Gott und seiner weltschaffenden Kraft als Unterschied göttlicher Wesen dargestellt, zwischen denen aber nicht, wie später bei den Valentinianern, ein Bruch angenommen wird.

Die in der Apokalypse des Johannes erwähnten **Nikolaiten** welche Irenäus (III, 11) als Vorläufer des Cerinthus bezeichnet, können dies insofern gewesen sein, als sie den paulinischen Grundsatz der Aufhebung des Gesetzes durch den Glauben konsequent durchzuführen suchten und sich nicht einmal die für die Proselyten des Tores geltenden Gesetze auferlegen ließen, die nach dem in der Apostelgeschichte mitgeteilten Vermittelungsvorschlage von den Heidenchristen beobachtet werden sollten. Wie die Apokalypse die Nikolaiten bekämpft, so soll nach der Angabe des Irenäus (III, 11) gegen die Irrlehre des Cerinth das Johannes-Evangelium gerichtet sein.

Ungewiß ist es, inwieweit mit Recht die Anfänge der häretischen Gnosis dem Simon Magus zugeschrieben werden, der auch Act. VIII, 9—24 erwähnt und von Irenäus I, 27 magister ac progenitor omnium haereticorum genannt wird. Er soll sich für eine Erscheinung Gottes und die Helena, die er mit sich führte, für eine Verkörperung der göttlichen *ἔννοια* ausgegeben haben (Justin., Apol. I, 26 und 56, Iren. I, 23). Es ist aber vieles, was teils Paulus, teils Späteren angehört, auf ihn unhistorisch übertragen worden. Die Philosophumena entnehmen die Darstellung seiner Lehre einer Schrift *Ἀπόφασις ἡ μεγάλη*, die damals unter seinem Namen vorhanden war. Es existierte eine Sekte von Simonianern (Iren. I, 23), die wahrscheinlich Simons Lehre erst in ein System gebracht haben. Wenn die Philosophumena meinen, Simon habe das Wesentliche seines Systems Heraklit dem Dunklen entnommen, so ist dies wohl dahin zu korrigieren, daß allerdings sehr vieles in den simonischen Lehren der stoischen Philosophie entlehnt scheint. Simons hervorragendster Schüler

soll Menander aus Samaria gewesen sein (Iren. I, 23), und unter dem Einfluß Menanders sollen Saturnilus aus Antiochien und Basilides gestanden haben (Iren. I, 24). Auch Cerdon soll an Simon und die Nikolaiten angeknüpft haben (Iren. I, 27; Philos. VII, 37).

**Saturnilus,** Satornil, aus Antiochia, lebte unter Hadrian. Daß seine Anhänger und andere Gnostiker schon Gemeinschaften neben der Kirche zu der Zeit, wo Justin den Dialogus cum Tryphone schrieb, also um 155, bildeten, sehen wir aus eben diesem Dialog. 35: *καί εἰσιν αὐτῶν οἱ μέν τινες καλούμενοι Μαρκιανοί, οἱ δὲ Οὐαλεντινιανοί, οἱ δὲ Βασιλειδιανοί, οἱ δὲ Σατορνιλιανοὶ καὶ ἄλλοι ἄλλῳ ὀνόματι ἀπὸ τοῦ ἀρχηγέτου τῆς γνώμης ἕκαστος ὀνομαζόμενος.* Er lehrte (nach Iren. I, 24; Philos. VII, 28), es gebe einen unerkennbaren Gott (*θεὸς ἄγνωστος*), den Vater. Dieser habe die Engel, Erzengel, Kräfte und Gewalten geschaffen. Dem Reiche dieses Gottes steht gegenüber das Reich des Satans, welcher Herrscher der *ὕλη* sei. Durch sieben Engel (*ἄγγελοι κοσμοκράτορες*), die sich ein selbständiges Reich hätten gründen wollen, sei der *ὕλη* ein Stück entrissen worden und die Welt entstanden. Auch der Mensch sei ihr Gebilde. Doch habe diesem die höhere Kraft, nach deren Bilde er gestaltet sei, den Lebensfunken verliehen, der nach dem Tode zu seinem Ursprung zurückkehre, während der Leib in seine Elemente sich auflöse. Der Vater ist ungeworden, körperlos und gestaltlos und nur vermeintlich den Menschen erschienen. Der Gott der Juden aber ist einer der niederen Engel, welche die Welt erschaffen haben. Christus ist gekommen zur Aufhebung der Macht des Judengottes, zur Rettung der Gläubigen und Guten und zur Verdammnis der Bösen und der Dämonen. Nicht in einem wirklichen Leibe, sondern in einem Scheinleibe ist Christus, der Äon *Νοῦς*, erschienen, weil er nichts mit der Sinnlichkeit gemein haben durfte. Durch Gnosis und Askese muß die Reinigung von der Materie vollzogen werden, daher ist auch Ehe und Zeugung vom Satan. Die Prophezeiungen sind zum Teil von den weltbildenden Engeln eingegeben worden, zum Teil aber vom Satan, der jenen Engeln und besonders dem Judengott entgegenwirkte.

**Cerdon,** ein Syrer, kam nach dem Zeugnis des Irenäus I, 27, 1 und III, 4, 3 nach Rom, als Hyginus, der Nachfolger des Telesphorus und Vorgänger des Pius, Bischof war, also um 140 n. Chr. Er unterschied, gleich wie Cerinthus und Saturnilus, den durch Moses und die Propheten verkündigten Gott von Gott, dem Vater Jesu Christi. Jener werde erkannt, dieser aber sei unerkennbar; jener sei gerecht, dieser aber gut (Iren. I, 27; Hippol., Philos. VII, 37). Er hat auf Marcion stark eingewirkt.

**Marcion** von Sinope im Pontus trat schon zu Sinope noch unter der Regierung des Hadrian mit Sonderlehren auf und wurde bereits daselbst von dem dortigen Bischof, welcher sein Vater war, exkommuniziert. In den ersten Jahren der Regierung des Antoninus Pius als Schiffsherr nach Rom gekommen, wurde er in die Gemeinde aufgenommen, trat aber mit seinen eigentümlichen Lehren rasch hervor, so daß er bald in Streit kam und 144 seine eigene Gemeinschaft gründete. Jedenfalls lebte er noch in den fünfziger Jahren und wirkte erfolgreich zur Verbreitung seiner Kirche. In ethischer Beziehung vertrat er als Antinomist einen extremen Paulinismus. Von den Evangelien ließ er nur das des Lukas in einer seinem Standpunkt entsprechenden Redaktion gelten. Seine Schrift *Ἀντιθέσεις* diente dem Zwecke, Widersprüche zwischen dem Alten und dem Neuen Testament nachzuweisen. Seitdem er auf gnostische Spekulationen sich eingelassen hatte, gab er auch den theoretischen Fiktionen, in denen die praktische Stellung zum jüdischen Gesetze einen phantastisch-theologischen Ausdruck fand, die schroffste Gestalt. Er begnügte sich

nicht mit der Unterscheidung des Weltschöpfers, den die Juden verehrten, von dem höchsten Gotte und mit der Unterordnung jenes unter diesen, sondern er erklärte jenen zwar für gerecht im Sinne der schonungslosen Gesetzesvollstreckung, aber nicht für gut, da er auch Urheber von bösen Werken und kriegstüchtig und wankelmütig und widerspruchsvoll sei. Im fünfzehnten Jahr der Herrschaft des Tiberius sei Jesus, von dem Vater, dem höchsten Gott, in Menschengestalt nach Judäa gesandt, in einem Scheinleib als erwachsener Mann plötzlich aufgetreten, um das Gesetz und die Propheten und alle Werke des Gottes, der die Welt geschaffen habe und beherrsche (des *Κοσμοκράτωρ*), aufzulösen. Diese Erlösung, von dem höchsten Gott aus freier Liebe und Güte gewirkt, bildet den Mittelpunkt in dem religiösen System Marcions und in seiner persönlichen Frömmigkeit. Die innigste Ergriffenheit und Freude erfüllt ihn, wenn er auf diesen Gegenstand zu sprechen kommt. Durch Christus hat die Welt zum ersten Male von dem höchsten Gott Kunde erhalten. Es ist der Gott der Liebe im Gegensatz zum Kosmokrator, der ein Gott der Strenge ist. Von diesem muß man sich abwenden und ihm entgegenwirken. Zum Kampf gegen den Weltschöpfer gehört auch, daß wir der Ehe uns enthalten. Clemens Alex. (Strom. III, 3 und 4) berichtet, Marcion habe die ablehnende Stellung gegen Ehe und Zeugung von Plato und den Pythagoreern übernommen. Zur ewigen Seligkeit kann nur die Seele gelangen, der irdische Leib aber kann den Tod nicht überdauern (Iren. I, 27; Hippol., Philos. VII, 29).

Die Lehre Jesu ist sogleich nach seinem Tode von seinen jüdisch gesinnten Aposteln, besonders von Petrus, gefälscht worden, während Paulus den ursprünglichen Sinn der Lehre Jesu bewahrt hat. Freilich sind seine Schriften später interpoliert worden, weshalb Marcion eine gereinigte Ausgabe für den Gebrauch in seiner Kirche herstellte. Marcion fühlt sich als Fortsetzer des Paulus. Er sieht in der kath. Kirche das Werk des Weltbeherrschers und stellt ihr eine organisierte Gegenkirche gegenüber. Sie hat einen schweren Stand. Aber ihr Trost liegt darin, daß sie allein den gütigen Gott entdeckt haben, und daß ihm der endliche Sieg zufallen wird.

Das System des Marcion ist wesentlich religiös und theologisch bestimmt; die Erlösung, nicht die Weltentstehung, liegt im Mittelpunkte seines Interesses. Die Spekulationen über die verschiedenen Weltprinzipien sind dem religiösen Gesichtspunkt streng untergeordnet. Daß die Marcioniten das Licht und die Finsternis als ewige Prinzipien ansehen und ein drittes, vermittelndes Wesen, Jesus, annehmen, den Weltschöpfer von dem Lichtgotte unterscheiden und im Kampf mit dem Bösen ein asketisches Verhalten fordern, sagt der Fihrist (bei Flügel, Mani, 1862, 159f.).

**Apelles,** ein Schüler des Marcion (gest. um 180), bemühte sich in seinen „Syllogismen" darzutun, daß die Bücher Mosis Unwahrheiten enthielten und infolgedessen nicht von Gott stammen könnten. Im übrigen wich er aber wesentlich von seinem Meister ab. Er nahm ein höchstes Prinzip (*μία ἀρχή*) an, nämlich den *ἀγέννητος θεός*. Dieser hat eine himmlische Welt mit Engeln geschaffen, deren höchster der Demiurg ist. Der letztere hat die niedere Welt nach dem Bilde der höheren geschaffen. Ein anderer Engel, der *ἄγγελος πυρετός*, brachte aber die *σὰρξ ἁμαρτίας* hervor und fesselte an diese die aus der überirdischen Welt herabgelockten Seelen. Derselbe ist der Gott der Juden. Auf Bitten des Demiurgen wurde nun von dem höchsten Gotte der Erlöser gesandt.

Eusebius (Hist. eccl. V, 13) berichtet von einer Unterredung zwischen dem greisen Apelles und Rhodon, einem Schüler Tatians, die gegen 180 zu Rom stattfand. Apelles gestand hierbei zu, daß die an den Gekreuzigten Glaubenden gerettet werden würden, vorausgesetzt, daß sie gute Werke täten. Von Rhodon

nach dem Beweis für das eine Prinzip gefragt, erklärte er, daß die Propheten uns nichts darüber lehren könnten, da sie sich selbst widersprächen, und daß ihm die Einheit vielmehr durch eine Art Instinkt als durch bestimmte Erkenntnis feststehe. Er wisse nicht, wie es nur einen ungezeugten Gott gäbe, aber er glaube ihn.

In der Unterscheidung des höchsten Gottes, von dem Christus stamme, und des Demiurgen und Gesetzgebers kommen Karpokrates, Basilides, Valentinus und andere mit den bisher genannten Gnostikern überein. Sie zeigen aber einen beträchtlicheren Einfluß hellenischer Spekulation und nehmen zum Teil auch ausdrücklich auf das Verhältnis des Heidentums zum Christentum Bezug. Mit parsischen Anschauungen haben Valentin und viel mehr noch Mani das Christentum versetzt.

**Karpokrates** aus Alexandrien, der schon um 130 gelehrt haben mag, und zu dessen Anhängern unter anderen auch eine Marcellina gehörte, die unter Anicet (um 160) nach Rom kam, vertritt einen universalistischen Rationalismus. Seine Anhänger hielten sich Bilder der Personen, denen sie die größte Verehrung zollten, namentlich ein Bildnis von Jesus, auch von Paulus, aber auch von Homer, Pythagoras, Plato, Aristoteles und anderen. In der Bestimmung des Verhältnisses des Christentums zum Judentum kommt Karpokrates im wesentlichen mit Cerinth und Cerdon und am nächsten mit Saturnilus überein. Er nimmt an, daß die Welt und alles, was in ihr ist, von Geistern geschaffen sei, die aus dem ungewordenen Vater, der Monas, hervorgegangen sind, ihm aber weit nachstehen und sich gegen ihn empört haben.

Die Seelen der Menschen haben existiert, ehe sie in die irdischen Leiber herabgestiegen sind. Sie haben mit dem ungewordenen Gott zusammen während des Umschwungs der Welt das Ewige jenseits des Himmelsgewölbes geschaut, eine offenbare Anspielung auf die nach dem Mythus im Phaedrus außerhalb des Himmels ruhenden Ideen. Je kräftiger und reiner eine jede Seele ist, um so mehr vermag sie in ihrer irdischen Existenz sich des damals Geschauten wieder zu erinnern. Wer aber dies vermag, dem wird eine Kraft (*δύναμις*) von oben zuteil, durch die er die Obmacht über die weltbeherrschenden Gewalten gewinnt. Diese Kraft dringt von der Stelle jenseits des Himmelsgewölbes, wo Gott ist, durch die Planetensphären und die denselben innewohnenden weltbeherrschenden Mächte hindurch und strebt, frei von ihrer Macht, liebend zu den Seelen hin, die ihr selbst ähnlich sind, wie die Seele Jesu es war. Wer völlig rein und unbefleckt von jeglichem Vergehen gelebt hat, kommt nach dem Tode zu Gott. Alle anderen Seelen aber müssen zur Buße in verschiedene Leiber nacheinander gehen, bis sie endlich, nachdem sie genug gebüßt haben, alle gerettet werden und in Gemeinschaft mit Gott, dem Herrn der weltbildenden Engel, leben. Jesus hatte eine solche vollkommen reine Seele. Mit den Ebioniten lehrt Karpokrates, Jesus stamme von Joseph und Maria, aber nicht, wie die Ebioniten meinten, als der vollkommene Jude, dem um seiner absolut treuen Gesetzeserfüllung willen die Messiaswürde zuerteilt worden sei, sondern vielmehr als der vollkommene Mensch. Nach Karpokrates ist Jesus gerade darum, weil er trotz seiner jüdischen Erziehung das jüdische Wesen zu verachten gewußt habe, der Erlöser geworden und hat die Leiden, die den Menschen zur Züchtigung auferlegt seien, aufgehoben. Jede Seele, die gleich Jesus die weltbeherrschenden Mächte zu verachten vermöge, wird gleiche Kraft wie er empfangen. Für die Würdigen und Folgsamen hat er eine Geheimlehre aufgestellt. Durch Glaube und Liebe wird der Mensch gerettet. Jedes Werk ist als solches ein Adiaphoron und nur nach menschlicher Meinung gut oder böse.

Die Karpokratianer trieben nicht bloß Spekulation, sondern hatten auch einen sehr ausgebildeten Kultus, den ihre kirchlichen Gegner als Magie bezeichneten (Iren. I, 25; Hippol., Philos. VII, 32, wonach die Ungenauigkeiten des lateinischen Textes des Irenäus und die von vielen Neueren geteilten Mißverständnisse des Epiphanius, Haeres. 27, zu berichtigen sein möchten; vgl. Theodoret. haer. fab. I, 5). Des Karpokrates Sohn Epiphanes vertrat, das Prinzip seines Vaters auf die Spitze treibend und wohl auch durch Platos Republik mitbestimmt, einen anarchischen Kommunismus (Clem., Strom. III, 2).

Die Naassener oder **Ophiten,** die sich selbst Gnostiker nannten, sind syrischen, nach Friedländer jüdisch-alexandrinischen Ursprungs Sie knüpfen an orientalische Mythologeme an und stellen in ihren Anfängen wahrscheinlich die älteste Form der Gnosis dar. Sie lehrten, der Anfang der Vollkommenheit sei die Erkenntnis des Menschen, ihr Ende aber die Erkenntnis Gottes (*ἀρχὴ τελειώσεως γνῶσις ἀνθρώπου, θεοῦ δὲ γνῶσις ἀπηρτισμένη τελείωσις* Hippol., Philos. V, 6). Der Urmensch, Adam, war nach ihrer Ansicht mannweiblich (*ἀρσενόθηλυς*). Er vereinigte in sich das Geistige, Psychische und Materielle (*τὸ νοερόν, τὸ ψυχικόν, τὸ χοϊκόν*). Dieses alles ist wiederum auf Jesus, den Sohn der Maria, herabgekommen (Hipp., Philos. V, 6). Dem Traditionsprinzip huldigend, führten diese Gnostiker ihre Lehre auf Jakobus, den Bruder des Herrn, zurück (ebend. c. 7). Ein durchgeführteres, dem valentinianischen ähnliches System wird ihnen von Irenäus und Epiphanius zugeschrieben; wahrscheinlich gehört dieses späteren Ophiten an.

Mit den Ophiten verwandt sind die **Peraten,** welche durch die Erkenntnis die Vergänglichkeit überwinden zu können behaupteten (*διελθεῖν καὶ περᾶσαι τὴν φθοράν*, Philos. V, 16). Sie unterschieden drei Prinzipien: das ungezeugte Gute, das selbsterzeugte und das gewordene. In die irdische Welt, die Stätte des Werdens, sind alle Kräfte aus den oberen Welten herabgekommen, und ist auch Christus, der Erretter, aus der Ungezeugtheit herniedergestiegen, der Sohn, der Logos, die Schlange, welche die Vermittlung ist zwischen dem bewegungslosen Vater und der bewegten Materie. Die Schlange bei dem Sündenfall, *ὁ σοφὸς τῆς Εὔας λόγος*, die von Moses aufgerichtete Schlange und Christus sind identisch (Philos. V, 12 ff.).

**Basilides** (*Βασιλείδης*), der nach Epiphanius aus Syrien stammte, lehrte seit 120—140 n. Chr. in Alexandrien. Er schrieb ein Evangelium, einen Kommentar zu demselben und Psalmen oder Oden. Von seiner Lehre, die vielfach an Philo erinnert und manche platonisch-stoische Elemente in sich trägt, handeln namentlich Irenäus (I, 24) und Hippolytus (Philos. VII, 20 ff.). Beide geben aber einen verschiedenen Bericht.

Nach Irenäus ließ Basilides aus dem ungewordenen Vater, dem *θεὸς ἄῤῥητος, ἀκατονόμαστος*, zuerst den Nus hervorgehen, aus diesem den Logos, aus dem Logos die Phronesis, aus der Phronesis die Sophia und Dynamis, aus der Dynamis und Sophia die *δικαιοσύνη* und *εἰρήνη*. Diese als die obersten der Engel bilden mit dem Urvater zusammen den ersten Himmel. Aus ihnen seien andere Engel hervorgegangen, die einen zweiten Himmel, ein Nachbild des ersten, hervorgebracht haben. Aus diesen Engeln seien wieder andere hervorgeflossen, die einen dritten Himmel bildeten, und so fort, so daß im ganzen 365 Himmel (oder Himmelssphären) und Engelordnungen entstanden seien, an deren Spitze der Herrscher Abraxas oder Abrasax stehe, in dessen Namen die Zahl 365 liegt (1 + 2 + 100 + 1 + 60 + 1 + 200 nach dem Zahlenwerte der griechischen Buchstaben). Der unterste Himmel wird von uns erblickt, und die Engel, die ihn innehaben, sind auch die Bildner und Herrscher der irdischen Welt; ihr Haupt ist der von den Juden verehrte Gott. Diesem

Reiche des Lichtes steht gegenüber das Chaos, die *ῥίζα τοῦ κακοῦ*, weit getrennt von ihm. Aber dennoch sind aus den höheren Regionen einzelne Strahlen dahin gedrungen, und die dadurch entstandene Mischung gebraucht der Herrscher des letzten Himmels dazu, die irdische Welt zu bilden, indem er so seine eigene Macht zu erweitern beabsichtigt. Jedoch ist mit dem Entstehen der sinnlichen Welt der Anfang gegeben, den in der Materie gefangenen Geist zu befreien, und die Zwecke der *πρόνοια* gehen ihrer Verwirklichung entgegen. Der Judengott wollte nun dem von ihm auserwählten Volke alle übrigen Völker unterwerfen. Nun aber widersetzten sich ihm die anderen himmlischen Mächte alle, und die übrigen Völker seinem Volke. Von Erbarmen ergriffen, sandte jetzt der ungewordene Vater seinen erstgeborenen Nus, welcher Christus ist, zur Befreiung der Gläubigen von der Gewalt der weltbeherrschenden Mächte. Dieser Nus erschien in menschlicher Gestalt, ließ aber nicht sich selbst kreuzigen, sondern substituierte sich den Kyrenäer Simon. Wer an den Gekreuzigten glaubt, ist noch unter der Botmäßigkeit der Weltherrscher; man muß glauben an den ewigen Nus, der nur anscheinend dem Kreuzestod unterworfen war. Nur die Seelen der Menschen sind unsterblich, der Leib vergeht. Das Götteropfer verunreinigt den Christen nicht. Wer das Wissen hat, erkennt alle anderen, wird aber selbst nicht von den anderen erkannt. Der Wissenden sind wenige unter den Tausenden.

Nach Hippolytus führten die Basilidianer ihr System auf Geheimlehren Christi zurück, die ihnen durch Matthäus überliefert worden seien. Basilides soll gelehrt haben, ursprünglich sei schlechthin gar nichts gewesen. Aus dem Nichtsein sei zuerst der Samen der Welt hervorgegangen, indem der nichtseiende Gott aus dem Nichtseienden durch seinen Willen, der kein Wille war, die Einheit hervorgerufen habe, welcher die *πανσπερμία* (oder nach Clemens Alex. *τάραχος καὶ σύγχυσις ἀρχική*) der ganzen Welt in sich trug. In dem Samen war eine dreiteilige Sohnschaft. Die erste erhob sich augenblicklich zu dem nichtseienden Gott; die andere, minder fein und rein, wurde durch die erste gleichsam beflügelt, indem dieselbe ihr den Heiligen Geist verlieh; die dritte, der Reinigung bedürftige Sohnschaft blieb zurück bei der großen Masse der *πανσπερμία*. Der nichtseiende Gott und die beiden ersten *υἱότητες* sind in dem überweltlichen Raume, der von der Welt, die er umschließt, durch eine feste Sphäre (*στερέωμα*) getrennt ist. Zu der Mitte zwischen dem Überweltlichen und der Welt kehrte der Heilige Geist zurück, nachdem er mit der zweiten Sohnschaft sich zum Überweltlichen erhoben hatte, und ward so *πνεῦμα μεθόριον*. Innerhalb dieser Welt wohnt der Weltherrscher, *ὁ μέγας ἄρχων*, der sich nicht über das *στερέωμα* hinaus erheben kann, dies für die absolute Grenze hält und wähnt, er sei der höchste Gott, und über ihm sei nichts. Unter ihm steht wiederum der gesetzgebende Gott. Jeder von beiden hat sich einen Sohn erzeugt. Der erste dieser beiden *ἄρχοντες* wohnt in dem ätherischen Reiche, der Ogdoas, und herrschte auf Erden von Adam bis Moses, der zweite in der Welt unter dem Monde, der Hebdomas, und herrschte von Moses bis auf Christus. Als nun das Evangelium kam, die Erkenntnis der Überweltlichen (*ἡ τῶν ὑπερκοσμίων γνῶσις*), indem der Sohn des Weltherrschers durch die Vermittlung des Geistes die Erleuchtung der überweltlichen *υἱότης* empfing, erfuhr der Weltherrscher von dem höchsten Gotte und geriet in Furcht. Aber die Furcht ward ihm zum Anfang der Weisheit. Er bereute seine Überhebung und mit ihm der ihm untergeordnete Gott, und auch allen Herrschaften und Mächten in den 365 Himmeln ward das Evangelium verkündet. Durch das von der überweltlichen Sohnschaft ausgehende Licht ward auch Jesus erleuchtet, der „Erstling der Scheidung des Stammes" (*ἀπαρχὴ τῆς φυλοκρινήσεως* Hipp., Phil. VII 27). Die dritte *υἱότης* erlangte nun die

Reinigung, deren sie bedurfte, und erhob sich an den Ort, wo schon die selige Sohnschaft war, zu dem nichtseienden Gotte. Nachdem jegliches an seinen Ort gekommen ist, wird das Niedere in Unwissenheit (*ἄγνοια*) um das Höhere gehüllt, damit es frei von Sehnsucht ist.

Irenäus' und Hippolyts Berichte stimmen in dem Grundgedanken überein, daß der von den Juden verehrte Gott nur eine beschränkte Machtsphäre habe, wie auch die Götter der Heiden, daß die Erlösung aber, die durch Christus geschehen sei, von dem höchsten Gott herstamme. Der wesentliche Unterschied liegt in der Angabe der Mittelwesen, die nach Irenäus Nus, Phronesis, Sophia, Dynamis usw., nach Hippolytus aber die drei *υἱότητες* waren, und die ferner nach Irenäus durch Emanation, nach Hippolyt aber in stoischer Weise durch eine Art Evolution aus dem höchsten Prinzip hervorgehen. Welcher von beiden Berichten auf die eigene Lehre des Basilides, und welcher auf Lehren von Basilidianern geht, ist strittig.

H. Eibl (s. Lit. 116—17) hat in geistreicher Weise versucht, die beiden Berichte zu kombinieren und mit einem erhaltenen Fragment, in dem Basilides die irenäische Lehre von den ursprünglichen Prinzipien des Guten und Bösen vorträgt, in Beziehung zu setzen in der Weise, daß die verschiedenen Berichte sich auf verschiedene Perioden des Welt- und Erlösungsprozesses beziehen. Dabei sei immerhin möglich, daß die Darstellung Hippolyts eine spätere entstellte Fassung der Lehre sei.

Die ethische Aufgabe des Menschen setzte des Basilides Sohn und Anhänger Isidorus in die Tilgung der Spuren der niederen Lebensstufen, die uns noch anhaften (als *προσαρτήματα*).

Das umfassendste unter den gnostischen Systemen ist das des **Valentinus,** dem Herakleon und Ptolemäus, Secundus und Marcus und viele andere anhingen. Valentinus lebte und lehrte bis gegen das Jahr 135 n. Chr. in Alexandrien und danach in Rom bis 160 und starb in Cypern. Irenäus bezeugt (III, 4, 3, griechisch bei Euseb., Hist. eccles. IV, 11): *Οὐαλεντῖνος μὲν γὰρ ἦλθεν εἰς Ῥώμην ἐπὶ Ὑγίνου, ἤκμασε δὲ ἐπὶ Πίου καὶ παρέμεινεν ἕως Ἀνικήτου.* Er nahm mehr als irgendein anderer Gnostiker von Plato und der Stoa in seine Lehre auf, ist aber auch durch die Ophiten beeinflußt. Die Hauptquellen unserer Kenntnis des valentinianischen Systems sind die Schrift des Irenäus gegen die falsche Gnosis, welche hauptsächlich gegen die Lehre des Valentinus und Ptolemäus gerichtet ist, und Hippolyt, Philos. VI, 29 ff., ferner Tertullians Schrift Adversus Valentinianos und manche Angaben und Quellenauszüge des Clemens Alexandrinus.

An die Spitze alles Existierenden stellen die Valentinianer ein einheitliches, zeit- und raumloses Wesen, eine *μονὰς ἀγέννητος, ἄφθαρτος, ἀκατάληπτος, ἀπερινόητος, γόνιμος* (nach Hippol. VI, 29). Sie nennen dieselbe Vater (*πατήρ* nach Hippol. I, 1) oder Vorvater (*προπάτωρ* nach Iren. I, 1, 1), auch Tiefe (*βυθός* nach Iren. I, 1), den Unnennbaren (*ἄῤῥητος*) und den vollkommenen Äon (*τέλειος αἰών*). Valentin selbst (nach Iren. I, 11, 1) und manche Valentinianer stellen diesem als weibliches Prinzip die Sige (*σιγή*) oder die *ἔννοια* zur Seite. Andere jedoch wollen (nach Hippol. I, 1) den Vater des All nicht mit einem weiblichen Prinzip verbunden, sondern (nach Iren. I, 2, 4) über den Geschlechtsunterschied erhaben sein lassen. Aus Liebe hat der Urvater gezeugt (Hippolyt, Phil. VI, 29: *φιλέρημος γὰρ οὐκ ἦν, ἀγάπη γάρ, φησίν, ἦν ὅλος, ἡ δὲ ἀγάπη οὐκ ἔστιν ἀγάπη, ἐὰν μὴ ᾖ τὸ ἀγαπώμενον*). Die beiden ersten Erzeugnisse des obersten Prinzips sind *νοῦς* und *ἀλήθεια*, die mit dem erzeugenden und dem gebärenden Prinzip, dem *βυθός* und der *σιγή*, zu-

sammen die Tetraktys (*πρώτην καὶ ἀρχέγονον Πυθαγορικὴν τετρακτύν*) bilden, die Wurzel aller Dinge (*ῥίζα τῶν πάντων*). Dem *νοῦς* wurde von ihnen das Prädikat *μονογενής* gegeben, er war ihnen (nach Irenäus I, 1) *πατὴρ καὶ ἀρχὴ τῶν πάντων*. Aus dem *νοῦς* (und der *ἀλήθεια*) stammen *λόγος* und *ζωή*, daraus wiederum *ἄνθρωπος* (das Urbild für die göttliche Individualisierung) *καὶ ἐκκλησία* (das Urbild für die göttliche Lebensgemeinschaft). Diese alle bilden zusammen eine *ὀγδοάς*. Noch andere zehn Äonen stammen aus *λόγος* und *ζωή*, und zwölf Äonen aus *ἄνθρωπος* und *ἐκκλησία*. Der jüngste dieser zwölf Äonen, also der jüngste der dreißig Äonen überhaupt, ist die Sophia, ein weiblicher Äon. Die Gesamtheit aller dieser Äonen ist das Pleroma, das Reich der göttlichen Lebensfülle (*πλήρωμα*), welches sich teilt in jene *ὀγδοάς* und *δεκάς* und *δωδεκάς*. Dreißig Jahre lang lebte der Heiland (*σωτήρ*), dem sie das Prädikat *κύριος* nicht gaben, in der Verborgenheit, um das Geheimnis dieser dreißig verborgenen Äonen anzudeuten. Zur Aufrechterhaltung der Ordnung und der Schranken in diesem Reiche wird noch der Äon *ὅρος* geschaffen.

Die Sophia begehrte, vermeintlich aus Liebe, in der Tat aus Überhebung, in die unmittelbare Nähe des Urvaters zu kommen und seine Größe zu erfassen, wie der *νοῦς*, und dieser allein, dieselbe erfaßt. Sie würde in diesem Streben sich aufgelöst haben, hätte nicht der *ὅρος* mit Mühe sie überzeugt, daß der höchste Gott unerkennbar (*ἀκατάληπτος*) sei. Da sie (nach der Meinung einiger Valentinianer) gleich dem obersten Prinzip allein hervorbringen wollte, ohne Beteiligung ihres Gatten, und dies doch nicht wahrhaft vermochte, so entstand ein unvollkommenes Wesen, das ein Stoff ohne Form war, weil das männliche, gestaltgebende Prinzip nicht mitgewirkt hatte, eine *οὐσία ἄμορφος*, eine Fehlgeburt (*ἔκτρωμα*). Die Sophia litt unter diesem Mißerfolge, wandte sich flehend an den Vater, und dieser ließ sie durch den Horos reinigen und trösten und ihrer Stelle in dem Pleroma wieder teilhaftig werden, nachdem ihr Streben (*ἐνθύμησις*) und ihr Leiden (*πάθος*) von ihr abgelöst worden waren.

Auf das Geheiß des Vaters ließen nun *νοῦς* und *ἀλήθεια* Christus und den Heiligen Geist emanieren. Christus gab dem Erzeugnis der *σοφία* Form und Wesen, sprang dann in das Pleroma zurück und belehrte die Äonen über ihre Stellung zum Vater, und der Heilige Geist lehrte dieselben danken und führte sie zur Ruhe und Seligkeit. Als Dankopfer brachten die Äonen, indem jeder von ihnen sein Bestes beisteuerte, unter der Zustimmung Christi und des Heiligen Geistes ein herrliches Gebilde, nämlich Jesus, den Heiland, dem Vater dar, der patronymisch auch Christus und Logos genannt wird. Er ist die gemeinsame Frucht des Pleroma (*κοινὸς τοῦ πληρώματος καρπός*), der große Hohepriester. Ihn hat das Pleroma gesendet, um die außerhalb des Pleroma umherirrende *ἐνθύμησις* der oberen Sophia, eine niedere Sophia, die sogenannte *Ἀχαμώθ* (von חכם, חכמה) von den Leiden zu erlösen, die sie trug, indem sie Christus suchte. Ihre *πάθη* waren Furcht und Trauer und Not und Flehen (*φόβος καὶ λύπη καὶ ἀπορία καὶ δέησις* oder *ἱκετεία*). Jesus trennte diese *πάθη* von ihr und machte sie zu gesonderten Wesen und zu Grundlagen der sichtbaren Welt, die Furcht zu einer psychischen Begierde, die Trauer zu einer hylischen, die Not zu einer dämonischen, die Bitte und das Flehen aber zur Umkehr und Buße und Restitution des psychischen Wesens.

Die Region, in der die Achamoth weilt, ist eine niedere, die Ogdoas. Diese ist durch den Horos (*ὅρος τοῦ πληρώματος*) und durch das Kreuz (*σταυρός*) von der Region der Äonen getrennt. Unterhalb der Ogdoas ist die Hebdomas als die Region des Psychischen mit dem Weltbildner (*δημιουργός*), der sich für den höchsten Gott hält und aus der materiellen Substanz für die Seelen die Leiber gebildet hat. Der

materielle Mensch (ὁ ὑλικὸς ἄνθρωπος) ist der Wohnsitz bald für die bloße Seele, bald für die Seele und die Dämonen, bald für die Seele und die Vernunftkräfte (λόγοι), welche letzteren von Jesus, dem gemeinsamen Erzeugnis des Pleroma, und von der Weisheit (σοφία) in diese Welt ausgestreut worden sind und in die Seelen einziehen, wenn nicht Dämonen in ihr wohnen. Das ganze Menschengeschlecht teilt sich in Hyliker, Psychiker, Pneumatiker. Die Heiden sind der Mehrzahl nach Hyliker, die meisten Juden sind Psychiker, und nur die vorzüglichen Geister unter beiden sind Pneumatiker, welche die Wahrheit entweder vorher verkünden oder derselben bei ihrer Offenbarung durch Jesus sich sogleich hingeben. Frei von der Knechtschaft eines jeden äußeren Gesetzes, sind sie sich selbst ein Gesetz. Des Geistes teilhaftig, erheben sie sich über den Glauben zur Gnosis, die ihnen zum Heile genügt, so daß sie der Werke nicht bedürfen. Das Gesetz und die Propheten stammen von dem Demiurgos. Als aber die Zeit der Offenbarung der Mysterien des Pleroma gekommen war, da ward Jesus, der Sohn der Jungfrau Maria, geboren, der nicht bloß von dem Demiurgos, wie die Adamskinder, sondern zugleich auch von der (niederen) Weisheit (der Achamoth) gebildet worden ist oder von dem Heiligen Geist, der ihm das geistige Wesen verlieh, so daß er ein himmlischer Logos ward, von der Ogdoas erzeugt durch die Maria.

Der italischen Schule der Valentinianer gehören insbesondere Ptolemäus und Herakleon an. Ptolemäus hat vielfach die Evangelien und auch das vierte, von ihm, wie namentlich aus seinem Briefe an die Christin Flora bei Epiph., Haeres. XXXIII hervorgeht, dem Apostel Johannes zugeschriebene, benutzt und großenteils allegorisch gedeutet. Einer Schrift des Ptolemäus ist nach C. Barth (Die Interpretation des Neuen Testaments in der valentinianischen Gnosis, 1911, Texte und Unters. 37, 3. 19) ein Teil der Excerpta e Theodoto des Clemens von Alexandrien entnommen. Herakleon hat um 175 das Lukas-Evangelium, um 195 das Johannes-Evangelium kommentiert. Den ersten Kommentar erwähnt Clemens Alexandrinus, aus dem zweiten gibt Origenes Auszüge.

Die italische Schule lehrte, der Leib Jesu sei psychisch gebildet worden und der Geist bei der Taufe auf ihn herabgekommen. Die morgenländische Schule aber, insbesondere Axionikus und Ardesianes (Bardesanes?) lehrte, der Leib Jesu sei pneumatisch gewesen, mit dem Geiste gleich von der Empfängnis und der Geburt an begabt. Wie der Christus, den der νοῦς und die ἀλήθεια emanieren ließen, innerhalb der Äonenwelt, und der Jesus, den das Pleroma gebildet hatte, in der Ogdoas bei der Achamoth ein Hersteller und Retter war, so ist Jesus, der Sohn der Maria, der Erlöser für diese irdische Welt. Die Erlösten sind durch ihn des Geistes teilhaftig geworden. Sie erkennen die Geheimnisse des Pleroma, und für sie gilt nicht mehr das von dem Demiurgen gegebene Gesetz. Die vollste Seligkeit knüpft sich an die Gnosis. Nur einer beschränkten Seligkeit werden die psychischen Menschen teilhaftig, die bei dem bloßen Glauben (der πίστις) stehen bleiben. Diese bedürfen neben dem Glauben der Werke zur Seligkeit. Der Gnostiker aber wird ohne die Werke selig als ein pneumatischer Mensch. Die Ausbeutung dieser Lehre zur Beschönigung der Unsittlichkeit und namentlich geschlechtlicher Ausschweifungen gehört besonders dem Marcus und seinen Schülern an, bei denen zugleich die Spekulation sich mehr und mehr in Abenteuerlichkeiten und Albernheiten verlor (Iren. I, 13 ff.).

Auf der valentinianischen Lehre von der Verirrung, dem Leiden und der Erlösung der Sophia beruht auch der Inhalt der Schrift Pistis Sophia, die aus vier Büchern besteht, aber keine geschlossene Einheit, sondern eine Kompilation aus zwei verschiedenen Schriften darstellt, die nach Harnack und

K. Schmidt (Koptisch-gnostische Schriften I, 1905) beide im 3. Jahrhundert in Ägypten in den enkratitischen Kreisen der Barbelo-Gnostiker oder Ophiten entstanden sind. In Gesprächen zwischen dem auferstandenen Christus und den Jüngern, besonders aber mit Maria Magdalena wird der Roman der Leiden der Pistis Sophia weiter gesponnen, wobei ihre Buß- und Klagelieder mitgeteilt werden. Die Leiden der Sophia zeigen vorbildlich an, was mit der Menschheit selbst vorgehen wird. Die Mysterien sollen den Menschen von der Gewalt der kosmischen Mächte und der Notwendigkeit des Schicksals befreien. Die Tendenz ist streng ethisch (H. Eibl, a. a. O. 104, 105). Als Quellen werden unter anderem benutzt die erst jüngst entdeckten Oden Salomos, ferner zwei Bücher Jeû, welche nach Schmidt identisch sind mit dem *Λόγος κατὰ μυστήριον* dem ersten von den beiden im Papyrus Brucianus enthaltenen Werken. Die Jeû-Bücher gehören ebenfalls dem dritten Jahrhundert (erste Hälfte) und der enkratitisch gerichteten Gruppe der Ophiten an, während das zweite im Papyrus Brucianus edierte und von K. Schmidt a. a. O. in deutscher Übersetzung gebotene Werk im 3. Jahrhundert aus der Mitte der Sethianer oder Archontiker hervorgegangen ist. Dieselbe Richtung ist vertreten in einem von Irenäus (Adv. haeres. I, 29) bei seiner Schilderung der Barbelognostiker exzerpierten, in koptischer Sprache erhaltenen gnostischen Werk Apokryphon Johannis, aus dem K. Schmidt in Philotesia (siehe die Lit.) Auszüge in deutscher Übersetzung mitgeteilt hat.

**Bardesanes,** der Sohn des Daisan, zu Edessa geb. um 154 n. Chr., gestorben daselbst 222, wahrscheinlich zuerst ein Schüler Valentins, hat den Gnostizismus auf einfachere, der Kirchenlehre näher stehende Formen zurückgeführt. Neuere Forscher wie Nau und Haase, wollen daher den Bardesanes nicht zu den Gnostikern im gewöhnlichen Sinne rechnen, wenn sie auch gnostische Einflüsse zugeben. Keinesfalls lehre er einen Dualismus im Sinne der Gnosis. Sie sehen in ihm vornehmlich einen Astrologen und Naturphilosophen und in seinem System eine insbesondere durch die babylonische und ägyptische Astrologie bestimmte Sonderlehre oder Astraltheorie mit Sternengeistern, denen ein großer Einfluß auf die Geschicke der Welt und der Menschen zugesprochen wird. Unter seinen Werken wird erwähnt ein Dialog *περὶ εἱμαρμένης* oder *καθ' εἱμαρμένης*. Ob wir es hier mit zwei verschiedenen Schriften zu tun haben, wie Haase annimmt, ist fraglich.

Daß das Böse nicht durch den Naturtrieb und nicht durch das Schicksal, wie die Astrologen wollen, notwendig werde, sondern aus der Willensfreiheit stamme, die Gott dem Menschen zugleich mit den Engeln als hohen Vorzug erteilt habe, weist Philippus, ein Schüler des Bardesanes, in dem durch Cureton in seinem Spicilegium Syriacum, L 1855, veröffentlichten syrisch abgefaßten Dialog „Das Buch der Gesetze der Länder" klar und eindringlich nach. Wie der Leib von der Seele, so ist die Seele vom Geiste bewohnt. Im wesentlichen werden die Argumente des Karneades gegen die Astrologie vorgeführt. Nach einer Hypothese Haases geht der Dialog zurück auf die syrische Redaktion von Bardesanes Schrift *καθ' εἱμαρμένης* und ist ursprünglich syrisch abgefaßt. Auch Nau und Nöldecke halten am syrischen Original fest gegen Schultheß, der einen griechischen Ursprung annimmt. Aus der gleichen Quelle *καθ' εἱμαρμένης*, aber in griechischer Übersetzung, sind nach Haase die Notizen bei Eusebius (Praep. Evang. VI, 10) und in den pseudo-klementinischen Rekognitionen (IX, 19 ff.) geflossen.

Der Perser **Mani** (Manes), nach der wahrscheinlichsten Annahme 216 nach Chr. geboren, trat 242 zuerst mit seiner Lehre öffentlich hervor. Er erklärte sich für

den Parakleten, der die christliche Lehre zur Vollendung bringen solle. Nach nahezu vierzigjähriger Wirksamkeit fiel er 276 dem Hasse der persischen Priester zum Opfer. Die von ihm aufgebrachte Religion ist ein phantastisches Gemisch aus gnostisch-christlichen, babylonisch-chaldäischen und parsistischen oder zoroastrischen Vorstellungen. Sie hat fast nur durch ihr dualistisches Prinzip, die Ursprünglichkeit eines bösen Urwesens (Reich der Finsternis) neben dem guten Prinzip (Reich des Lichts), und durch die daran geknüpfte asketische Form der Ethik ein philosophisches Interesse. Auch im Menschen finden sich zwei Seelen, eine Leibseele, von dem bösen Prinzip stammend, und eine Lichtseele, von dem guten sich herleitend. Sie wiederholen den Kampf, der zwischen den kosmischen Prinzipien stattfindet. Den Vollkommenen, die schon hier von aller Materie frei sein sollen, war ein dreifaches Siegel der Vollkommenheit auferlegt, das signaculum oris, Enthaltung von aller animalischen Nahrung und unreiner Rede, das signaculum manuum, Enthaltung von allem Eigentum und jeglicher Arbeit, und das signaculum sinus, Entsagung der Ehe und des Beischlafs.

Eine umfangreiche Polemik gegen den Manichäismus ist in lateinischer Übersetzung erhalten, in der wichtigen, gegen die Mitte des 4. Jahrhunderts entstandenen, ursprünglich griechischen Schrift des Hegemonius, Acta Archelai, einer fingierten Disputation des Bischofs Archelaus mit Mani (ed. Ch. H. Beeson, Lipsiae 1906. Die griech. christl. Schriftst. der ersten drei Jahrh.). Eine philosophische Widerlegung der manichäischen Weltanschauung schrieb der Bischof Titus von Bostra in seinem 4 Bücher umfassenden, nach dem Tode des Julian Apostata 363 abgefaßten Werke gegen die Manichäer (ed. PL 18 und P. A. de Lagarde. Siehe die Lit.). Am schärfsten führte aber den Kampf Augustin, der eine Zeitlang selbst dem Manichäismus ergeben war. Er hat ihn später in mehreren seiner Schriften bekämpft, und diese sind eine Hauptquelle für unsere Kenntnis der manichäischen Lehre im Abendland.

Im Gegensatz gegen den aristokratischen Separatismus der Gnostiker, wie anderseits gegen die beschränkte Einseitigkeit der judaistischen Christen, bildete sich die katholische Kirche fort, polemisierend, aber auch zugleich zu neuer Produktion angeregt. Ihre feste dogmatische Mittelstellung bezeichnet die Glaubensregel (regula fidei), die allmählich aus den einfacheren, im Taufbekenntnis gegebenen Grundzügen erwachsen ist.

§ 8. Die Gnosisgegner. Irenäus, geboren zwischen 130 und 142 in Kleinasien, gestorben vielleicht um 202 als Bischof von Lyon in Gallien, während der Christenverfolgung zu Lugdunum und Vienna Presbyter in Lugdunum, ist für die Entwicklung des christlichen Gedankens hauptsächlich als Bekämpfer der Gnostiker von Bedeutung. Er führt die Ausbildung der Gnosis auf den die Reinheit der apostolischen Überlieferung trübenden Einfluß der vorchristlichen Philosophie zurück. Im Kampfe mit der in phantastische Willkür umgeschlagenen Freiheit der Spekulation und mit dem zu antimoralischem Libertinismus entarteten Antinomismus betont er die christliche Tradition und das christliche Gesetz.

Die Identität des höchsten Gottes mit dem Weltschöpfer und Urheber des durch Moses gegebenen Gesetzes festhaltend, führt Irenäus die

Verschiedenheit der alt- und der neutestamentlichen Offenbarung (mit Paulus) auf den göttlichen Erziehungsplan zurück, in welchem das mosaische Gesetz die Vorstufe des Christentums ausmache. Der Sohn oder Logos und der Heilige Geist sind mit Gott dem Vater eins und Werkzeuge der Schöpfung und Offenbarung. Der Logos wurde Mensch, damit wir würden, was er ist. Christus hat das Wesentliche des Gesetzes, nämlich das Sittengesetz, bestätigt und durch Mitbeziehung auf die Gesinnung erweitert, von den äußeren Gebräuchen aber uns losgesprochen. Der Mensch entscheidet sich mit Willensfreiheit für oder gegen das göttliche Gebot.

In dem gleichen Gedankenkreise steht des Irenäus Schüler, der römische Presbyter Hippolytus, der im einzelnen vollständiger, aber auch noch einseitiger den heidnischen Ursprung der gnostischen Lehren nachzuweisen sucht.

**Ausgaben und Übersetzungen.**

**Irenäus.** Adv. haer.: R. Massuet P 1710 u. Venet. 1734, Abdr.: PG 7. Ad. Stieren, Leipzig 1848—1853, W. W. Harvey, Cantabrig. 1857. U. Manucci, Irenai Adversus Haereses libri V. Pars I. R 1907 (Bibl. s. patrum et script. eccles. Series 2: Scriptores graeci antenicaeni, Vol. III, pars I.).

Einige neue Fragmente des griech. Textes von Adversus haereses publizierte A. Papadopulos-Kerameus in: *Ἀνάλεκτα ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας* 1, St. Petersburg 1891, 387—389. C. Diobouniotis und A. Harnack, Des Origenes Scholienkommentar zur Apokalypse Johannis. Nebst einem Stück aus Irenäus liber V Graece. Entdeckt und hg 1911 (TU 38, 3).

Die syrischen und armenischen Fragmente sind gesammelt bei Harvey (2, 431—453) und von P. Martin bei Pitra, Analecta sacra 4, P 1883. 17 sqq., 292 sqq. *Ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδονύμου γνώσεως.* Buch IV und V in armenischer Version entdeckt von Lic. K. Ter-Mekerttschian, hg v. E. Ter-Minassiantz, 1910 (TU 35, 2). Ein armenisches Fragment (II, 13, 1—3, ed. Stieren 310—312) ist auch in der Ausgabe der armen. Übersetzung d. Evagrios Pontikos v. Sargisean, Venedig 1907, 385—387 gedruckt.

Übers. E. Klebba, BKV² 3—4. 1912.

Erweis d. apost. Verk.: Des heil. Irenäus Schrift zum Erweise der apostolischen Verkündigung, *Εἰς ἐπίδειξιν τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος*, in armenischer Version entdeckt, hg und ins Deutsche übersetzt von K. Ter-Mekerttschian und E. Ter-Minassiantz. Mit einem Nachwort und Anmerkungen von A. Harnack, 1907 (TU 31, 1). Die deutsche Übersetzung erschien 1908 in 2. Aufl. Ter-Mekerttschian und Wilson, in PO 12. P 1919 (armen. Text und Übers.). Ebda Einführung und Übersetzung von Tixeront und Barthoulok. S. Weber in BKV² 4; lat. Übers.: Ders. 1917.

**Hippolytus.** Gesamtausgaben: PG 10; P. A. de Lagarde, Hippol. Rom. quae feruntur omnia graece, Lips. et Lond. 1858. In der Berliner Ausgabe: Hippolytus Werke, B. I. Exegetische und homiletische Schriften. 1. Hälfte. Kommentar zum Buche Daniel und die Fragmente des Kommentars z. Hohen Lied. Hg von G. N. Bonwetsch. 2. Hälfte. Kleinere exegetische und homiletische Schriften. Herausgegeben von H. Achelis, 1897. Bd. III. Philosophumena. Hg v. P. Wendland. 1916.

Philosoph.: E. Miller, Oxford 1851. L. Duncker u. F. G. Schneidewin: S. Hippolyti Refutationis omnium haeresium libri X, Gottingae 1859 (Abdr. PG 16, 3). P. Cruice, P 1860. Das erste Buch: H. Diels, Doxographi graeci, Berol. 1879, 551—576.

G. N. Bonwetsch, Hippolyts Kommentar zum hohen Liede, auf Grund von N. Marrs Ausgabe des grusinischen Textes, 1902 (TU 23, 2 c); der-

seibe. Drei georgisch erhaltene Schriften von Hippolytus. Der Segen Jakobs, der Segen Moses, die Erzählung von David und Goliath, 1904 (TU 26, 1a). C. Diobouniotis und N. Beïs, Hippolyts Schrift „über die Segnungen Jakobs" und C. Diobouniotis, Hippolyts Daniel-Kommentar in N. 573 d. Handschr. d. Meteoronklosters. Mit Vorwort von G. N. Bonwetsch, 1911 (TU 38, 1). A. Bauer, Die Chronik des Hippolytus im Matritensis Graecus 121, 1905. (TU 20, 1)

In einem Briefe an den römischen Presbyter Florinus (Euseb. Hist. 5, 20, 4 ff.) sagt **Irenäus,** er erinnere sich aus seiner Knabenzeit noch genau der Reden des greisen Polykarp, dessen eigentlicher Schüler er aber kaum gewesen sein kann. Polykarp erlitt den Märtyrertod 155 oder 156 n. Chr. Nicht lange vorher mag Irenäus ihn gehört haben. Über sein Geburtsjahr ist etwas Genaues noch nicht festgestellt. Bardenhewer setzt seine Geburt um das Jahr 140 an. Nach Hieronymus (Br. 75) war er auch ein Schüler des Papias. Bald hernach kam Irenäus nach Gallien, wurde in Lyon Presbyter und nach dem im Jahre 177 erfolgten Märtyrertode des Pothinus Bischof. Hieronymus nennt auch den Irenäus einen Märtyrer. Nach Gregor von Tours (Gesch. Galliens I, 27) soll er in der severianischen Verfolgung (um 202) den Tod erlitten haben, was aber sehr unsicher ist, da über das Martyrium erst in so später Zeit berichtet wird.

Seine Hauptschrift: Widerlegung und Enthüllung der fälschlich sogenannten Erkenntnis (*Ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως*), gewöhnlich Adversus haereses genannt, ist in einer alten wahrscheinlich in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts in Nordafrika entstandenen lateinischen Übersetzung auf uns gekommen. Doch haben sich auch manche Fragmente, insbesondere der größte Teil des ersten Buches, als Zitate bei späteren Schriftstellern im Urtexte erhalten. Dieses Werk ist besonders gegen die Valentinianer gerichtet. Es ist (nach III, 3, 3) zu der Zeit, da Eleutherus in Rom die Bischofswürde bekleidete, verfaßt worden (um 180 n. Chr., aber nach und nach).

Eusebius (Hist. eccl. V, 26) erwähnt auch eine Abhandlung gegen die hellenische Wissenschaft (*Πρὸς Ἕλληνας λόγος περὶ ἐπιστήμης*), einen Brief *Περὶ μοναρχίας ἢ περὶ τοῦ μὴ εἶναι τὸν θεὸν ποιητὴν κακῶν*, ferner eine Schrift „Zum Erweise der apostolischen Verkündigung", die erst 1907 in armenischer Übersetzung entdeckt und bekannt geworden ist, apologetischen Charakter trägt und den Beweis der Göttlichkeit der Offenbarung aus der Prophetie zur Aufgabe hat, aber zu den Anschauungen des Hauptwerkes nichts wesentlich Neues hinzufügte, und andere Schriften.

Als den Grundcharakter des Gnostizismus bezeichnete Irenäus die Blasphemie, daß der höchste Gott von dem Weltschöpfer verschieden sei. An diese Zerteilung des Vaters schließe sich (namentlich bei den Valentinianern) die Zerteilung des Sohnes in eine Mehrheit willkürlich angenommener Wesen an. Das gnostische Vorgeben einer Geheimlehre Jesu ist falsch. Die wahre Gnosis ist die apostolische Lehre, wie sie uns durch die Kirche überliefert wird. Irenäus mahnt an die Schranken des menschlichen Wissens. Der Schöpfer ist unbegreiflich, nicht auszudenken, seine Größe ist nicht zu ermessen. Er ist Verstand, aber nicht dem menschlichen Verstande ähnlich. Er ist Licht, aber nicht unserem Lichte ähnlich. Alle unsere Vorstellungen von ihm sind inadäquat. Besser ist es, nichts zu wissen, an Gott zu glauben und in seiner Liebe zu verharren, als durch spitzfindige Untersuchungen in Gottlosigkeit zu verfallen. Was wir von Gott wissen, wissen wir durch seine Offenbarungen. Ohne Gott kann Gott nicht erkannt werden. Wie die, welche

das Licht erblicken, in dem Lichte sind, so sind auch die, welche Gott schauen, in Gott und haben teil an seinem Glanze. Gott selbst ist der Weltschöpfer und offenbart sich in der Welt als seinem Werke, woraus auch schon die Besseren unter den Heiden ihn erkannt haben. Was er getan habe vor der Schöpfung der Welt, weiß nur er selbst. Auch die Materie der Welt ist durch seinen Willen geworden. Er hat die Welt so geschaffen, wie er sie in seinem Geiste gedacht hatte. Er bedurfte dazu keiner (platonischen) Vorbilder; denn die Vorbilder hätten wieder Vorbilder vorausgesetzt ins Unendliche hin.

An Gott ist nichts Maßloses. Das Maß des Vaters ist der in Jesu menschgewordene Sohn, der ihn erfaßt, das Organ aller seiner Offenbarungen, der Verwalter und Austeiler der väterlichen Gnaden zum Segen der Menschheit. Der Sohn oder das Wort und der Geist oder die Weisheit sind die Hände des Vaters. Der Logos ist nicht einer der untergeordneten Äonen, die aus Gott emaniert wären, sondern gleich ewig mit Gott (semper coexistens filius patri olim et ab initio semper revelat patrem, II, 30, 9) und gleichen Wesens mit ihm. Der Hervorgang des Sohnes ist nicht eine Scheidung desselben von der Substanz des Vaters; denn die göttliche Substanz läßt keine solche Scheidung zu, sondern in seinem Hervorgange bleibt der Logos mit dem Vater dem Wesen nach Eins. Er ist dem Vater subordiniert, nicht dem Sein nach, sondern insofern der Vater die Quelle seines Seins und seiner Tätigkeit ist. Gott gründet und erhält die Welt durch seinen Logos und tut dies durch sich selbst (ipse est, qui per semetipsum constituit et elegit et adornavit et continet omnia). Jesus war in Wahrheit Mensch und hat auch jedes Lebensalter (bis gegen das 50. Jahr) durchlebt. Er hat „per adoptionem" die menschliche Natur göttlich gemacht.

Das natürliche Sittengesetz hat Gott den Menschen ins Herz gelegt. Es blieb ihnen auch, nachdem durch Adams Fall die Sünde gekommen war. Im Dekalog ist es aufgezeichnet. Den Juden wurde wegen ihrer Geneigtheit zum Abfall von Gott das Zeremonialgesetz auferlegt, das dem Götzendienst wehrte und Typen des Christentums enthielt, dem aber keine ewige Gültigkeit bestimmt war. Christus hat die Bande der Knechtschaft, die es enthielt, weggenommen, die Dekrete der Freiheit aber ausgedehnt und den Dekalog nicht abrogiert. Die Offenbarung in der Natur, im alten und im neuen Bunde sind die drei Heilsstufen. Es ist der nämliche Gott, der in den verschiedensten Heilsstufen den Menschen hilft, je nach deren verschiedenem Bedürfnis.

So wahr die Leiblichkeit Christi Realität hatte, so wahr wird auch unser Leib wieder auferstehen und nicht die Seele allein fortleben. Ihrer eigenen Natur nach ist die Seele nicht unsterblich, da sie nicht selbst Leben ist. Sie nimmt nur teil an dem von Gott verliehenen Leben, und ihre Fortdauer hängt von Gottes Willen ab. Zwar hat Gott den Menschen bei der Schöpfung durch seinen Logos und seinen Geist bestimmt zur Unsterblichkeit, allein durch die Sünde Adams ist der Mensch dem Tode und dem Teufel verfallen. Die Seele hat nicht vor dem gegenwärtigen Leben existiert; eine Seelenwanderung gibt es nicht. Daß sie nach dem Tode des Menschen sich sofort zu Gott aufschwingen könne, bezeichnet Irenäus als eine ketzerische Ansicht, die freilich selbst von einigen, welche für rechtgläubig gelten, geteilt werde. Aber es werde dabei die Ordnung der Beförderung der Gerechten überschritten und die Stufenfolge der Übung zur Unverweslichkeit verkannt. Zuerst müssen die Seelen in den Hades eingehen. Sie steigen aus diesem zur Zeit der Auferstehung empor und bekleiden sich wieder mit ihrem Leibe. Dieser Zeit geht die Erscheinung des Antichristen voran, in welcher die Scheidung der Guten und Bösen, die sich mit

dem Fortschritt der Offenbarungen Gottes in steigendem Maße vollzogen hat, ihre Vollendung erreicht. Der Antichrist ist der menschgewordene Satan. Nachdem er einige Zeit (drei und ein halb Jahr) regiert und in dem Tempel zu Jerusalem gethront haben wird, wird Christus kommen von den Himmeln in demselben Fleisch, in dem er gelitten hat, in der Herrlichkeit des Vaters und den Antichrist mit seinen Anhängern in die Feuerflut werfen, und zwar, nachdem die Welt genau 6000 Jahre bestanden hat, so daß jedem Tag ihrer Erschaffung 1000 Jahre ihres Bestehens entsprechen. Christus wird dann unter den auferweckten Gerechten 1000 Jahre lang herrschen während der Zeit, die dem siebenten Schöpfungstage, dem Tage der Ruhe, entspricht. Die Erde selbst ist dann durch Christus zu ihrem ursprünglichen Stande erneuert. Dieses Freudenreich ist das Reich des Sohnes. Ihm folgt das Reich des Vaters, die ewige Seligkeit; denn wie der Geist durch den Glauben zum Sohne führt, so führt der Sohn wiederum die, welche das Heil erlangen, zum Vater. Da aber derselbe Gott, der gütig ist, auch der gerechte ist, so wird nach Ablauf des Reiches des Sohnes eine zweite Auferstehung stattfinden, worin auch die Ungerechten wieder erweckt werden, diese aber zum Gericht. Alle, welche Strafe verdienen, werden zu dieser gelangen in ihren eigenen Seelen und Leibern, in denen sie von der göttlichen Gnade abgewichen sind. Die Strafe ist der Verlust aller Gnadengüter. Sie ist ewig und unendlich, wie die göttlichen Güter selbst es sind.

**Hippolytus,** nach Photius (Bibl. cod. 121) ein Schüler des Irenäus, wahrscheinlich in Rom geboren, war Presbyter daselbst unter Zephyrin (199—217), dann einige Jahre Bischof einer Sondergemeinde wegen eines Zerwürfnisses mit dem römischen Bischof Kallistus. Um 235 wurde er nach Sardinien verbannt, wo er wahrscheinlich um 236 oder 237 auch gestorben ist. Im Lateran zu Rom befindet sich eine in der Nähe von Rom 1551 gefundene Statue Hippolyts, die ihn auf einer Kathedra sitzend darstellt, worin ein Verzeichnis seiner zahlreichen exegetischen, apologetischen, chronographischen, kirchenrechtlichen Schriften, wie auch der von ihm berechnete Osterzyklus eingegraben ist. Sein Hauptwerk, die sog. Philosophumena, wurde 1842 von Mynoides Mynas in einer griechischen Hds des Athosklosters entdeckt und 1851 zum erstenmal von Miller als Schrift des Origenes herausgegeben.

Hippolytus sucht darzutun, daß die gnostischen Irrlehren nicht aus den heiligen Schriften und der christlichen Tradition, sondern aus der hellenischen Weisheit, aus philosophischen Lehren, aus Mysterien und aus der Sternkunde geschöpft seien (Buch I, Prooem.). Um diesen Beweis zu führen, gibt er in den vier ersten Büchern einen Abriß der griechischen Philosophie, der Astrologie und des Mysterienwesens. In der Darstellung des Valentinianismus folgt er im wesentlichen dem Irenäus. Über die basilidianische Lehre aber hat er eigene Studien gemacht, wobei jedoch in Frage kommt, ob denselben ursprüngliche basilidianische Schriften oder (was wahrscheinlicher ist) spätere, die einem Nebenzweige der Schule angehörten, zugrunde lagen.

Die Hellenen haben, lehrt Hippolytus, die Teile der Schöpfung verherrlicht da sie den Schöpfer nicht kannten. Ihnen sind die Häresiarchen gefolgt (X, 32). Der eine Gott, der über alles ist, erzeugt zuerst den Logos, nicht als Rede, sondern als ihm innewohnenden Gedanken des Alls (ἐνδιάθετον τοῦ παντὸς λογισμόν). Diesen allem hat Gott aus Seiendem geschaffen, nämlich aus seiner eigenen Substanz; daher ist der Logos auch Gott, da er göttliche Substanz ist (διὸ καὶ θεός, οὐσία γὰρ ἐστὶν θεοῦ). Es gibt nicht zwei Götter, sondern nur einen, wohl aber zwei Personen und eine dritte Ökonomie, die Gnade des Heiligen Geistes. Der Logos ist der Verstand,

welcher aus dem Vater hervorgehend (*λόγος προφορικός*) als Sohn Gottes in der Welt offenbar wurde. Alles ist durch ihn. Er ist aus dem Vater, wie Licht aus Licht, wie Wasser aus der Quelle, wie der Strahl aus der Sonne. Gott ist nur Einer, der befehlende Vater, der gehorchende Sohn, der erleuchtende Heilige Geist. Anders können wir nicht an den Einen Gott glauben, wenn wir nicht wahrhaft an den Vater, Sohn und Heiligen Geist glauben. Die Welt ist durch den Logos im Auftrage des Vaters aus nichts geschaffen. Daher ist sie nicht Gott, und sie kann vergehen, wenn der Schöpfer es will. Der Mensch ist als ein abhängiges, aber mit Willensfreiheit begabtes Wesen erschaffen worden. Aus dem Mißbrauch der Willensfreiheit stammt das Böse. Als einem freien Wesen hat ihm Gott das Gesetz gegeben; denn das Tier wird durch Geißel und Zaum, der Mensch aber durch Gebote und Lohn und Strafe regiert. Das Gesetz ist durch gerechte Männer von Anfang an, dann namentlich durch Moses festgesetzt worden. Der Logos, der zur Befolgung mahnt und führt, hat zu allen Zeiten gewirkt, ist aber zuletzt selbst als Sohn der Jungfrau erschienen. Der Mensch ist nicht Gott. Willst du aber auch Gott werden (*εἰ δὲ θέλεις καὶ θεὸς γενέσθαι*), so gehorche deinem Schöpfer und überschreite nicht sein Gebot, damit du, in Geringem treu erfunden, auch mit dem Großen einst betraut werden kannst (X, 33, vgl. X, 34: *ἔσῃ δὲ ὁμιλητὴς θεοῦ καὶ συγκληρονόμος Χριστοῦ οὐκ ἐπιθυμίαις καὶ πάθεσι δουλούμενος, γέγονας γὰρ θεός*).

Die Schrift *Περὶ τῆς τοῦ παντὸς οὐσίας* ist höchstwahrscheinlich identisch mit der in dem Verzeichnis der Statue erwähnten: *Πρὸς Ἕλληνας καὶ πρὸς Πλάτωνα ἢ καὶ περὶ τοῦ παντός*, aus der ein längeres Bruchstück uns erhalten ist (Pitra, Anal. II 269 f.; Holl, TUNF. Bd. 5, H. 2, S. 137 ff.). Nach Photius (Bibl. cod. 48) sucht Hippolyt in der Schrift zu beweisen, daß Plato sich widerspreche, und polemisiert gegen die Lehren des Platonikers Alkinous über die Materie, die Seele und die Auferstehung. Sieh Grundr. I[12] 455[6].

§ 9. Tertullian und die Anfänge der lateinischen christlichen Literatur. In die Reihe der antignostischen Schriftsteller ist auch Tertullian zu stellen, der die christliche lateinische Literatur in glänzender Weise eröffnet. Er ist zugleich auch einer der hervorragendsten Apologeten und tritt so die im § 6 dargestellte Reihe der Verteidiger des Christentums ein.

In der Polemik gegen die Gnostiker, insbesondere gegen den marcionitischen Antinomismus, ging er bis zu einem Extreme asketischer Ethik und Gesetzlichkeit fort, welches die von der Kirche eingehaltene Grenze überschritt und ihn schließlich dem montanistischen Puritanismus, der den energischen Glauben an die baldige Wiedererscheinung Christi zur Voraussetzung hatte, zuführte. Das Christentum ist ihm das neue Gesetz Jesu Christi. Der heidnischen Bildung, Literatur und Kunst steht er feindselig gegenüber. Der Spekulation will er abhold sein; er glaubt derselben nicht zu bedürfen. Die Philosophie gilt ihm als die Mutter der Häresien. Alle weltliche Wissenschaft und Bildung ist ihm Torheit vor Gott. Er möchte Jerusalem von Athen, die Kirche von der Akademie schlechthin abtrennen. Seine antiphilo-

sophische Richtung läßt sich am besten ausdrücken in dem Satze: Credo quia absurdum. Dennoch finden wir viel Philosophisches, besonders phantasievolle Spekulation, aber auch Konsequenz des Gedankens bei ihm. Die stoische Bildung und die apologetische Literatur hatten besonders auf ihn eingewirkt, und er selbst hat zu weiterem Philosophieren mannigfache Anregung gegeben. Trotz aller heftigen Polemik gegen die griechischen Philosophen, die er genau kannte, hat er denselben, besonders den Stoikern, für den Ausbau seines eigenen Gedankensystems vieles entnommen. So huldigt er namentlich dem stoischen Realismus oder Materialismus. — Mit der Apologie des Tertullian berührt sich aufs engste die des Minucius Felix, der vielleicht als der älteste christliche lateinische Schriftsteller betrachtet werden muß, je nachdem man das literarische Abhängigkeitsverhältnis beider bestimmt. Ein römischer Anwalt von philosophischer, besonders stoischer, und ästhetischer Bildung, verteidigt er in seinem „Octavius", ohne die Christologie zu berühren und ohne mit der heidnisch-humanen Gedankenwelt zu brechen, lebendig und gewandt den Glauben der Christen an die Einheit Gottes, den er bereits bei den namhaftesten Philosophen nachzuweisen sucht, bekämpft scharf den Polytheismus des Volksglaubens als der Vernunft und dem sittlichen Bewußtsein widerstreitend und hält die christlichen Lehren von der Vergänglichkeit der Welt, der Unvergänglichkeit der Seele und der Wiederauferweckung des Leibes gegen Einwürfe aufrecht. — Das gleiche Thema behandelt Arnobius, nur mit geringerer Eleganz der Form, aber vollständigerer Erörterung der Sache; er ist jedoch oft oberflächlich und mit der christlichen Gedankenwelt nicht hinreichend vertraut. Den Glauben an Gott hält er für angeboren. Wie Justin und Irenäus, spricht er der menschlichen Seele, deren Wesen er für ein mittleres zwischen dem Göttlichen und dem grob Materiellen hält, die natürliche Unsterblichkeit ab, indem er sich hier zum Teil an Lucrez anlehnt, und bekämpft platonische Argumente für eine Präexistenz und Postexistenz der Seele zugunsten des theologisch-moralischen Argumentes. Was die Erkenntnis anlangt, so tritt er der platonischen Lehre von der Wiedererinnerung entgegen und verteidigt den stoischen Empirismus.

Der Rhetor Lactantius vereinigt in seinen theologisch-philosophischen Schriften Gefälligkeit der Form und ciceronische Reinheit des Stils mit einer ziemlich umfassenden und genauen Kenntnis der Sache. Doch ermangelt seine stets klare und leichte Darstellung nicht selten der Gründlichkeit und Tiefe. Er macht als der Erste im Abendlande den Versuch, die christliche Weltanschauung systematisch darzustellen, und legt das Hauptgewicht auf die Moral. Er stellt die christliche Lehre als die geoffenbarte

Wahrheit der polytheistischen Religion und der vorchristlichen Philosophie entgegen, welche beide er als falsch und verderblich bekämpft, obschon er zugesteht, daß es keiner Ansicht an einzelnen Elementen der Wahrheit fehle. Die rechte Auswahl aber vermöge nur der zu treffen, der zuvor von Gott belehrt sei. Die Vereinigung der wahren Weisheit mit der wahren Religion ist der Zweck, den er durch seine Schriften zu fördern sucht. Verwerfung des Polytheismus, Anerkennung der Einheit Gottes und Christologie sind ihm die Stufen der religiösen Erkenntnis. Die echte Tugend ruht auf der wahren Religion. Sie hat ihren Zweck nicht in sich selbst, sondern in dem ewigen seligen Leben. Die einzelne Menschenseele ist unendlich wertvoll, da sie einen ethischen Gehalt in sich hat.

**Ausgaben und Übersetzungen.**

**Minucius Felix.** PL 3. Halm, 1867 (CSEL 2), J. P. Waltzing, Löwen 1903, Bruges 1909, P 1909 (mit Lexicon Minucianum), 1912 (Teubner), G. Rauschen, Floril. patr. 8. Bonn 1913.

Übers. von A. Müller in BKV² 14. 1913.

**Tertullian.** Gesamtausgaben: PL 1—2. E. F. Leopold in: Gersdorf, Bibl. patr. lat., voll. IV—VII, Lips. 1839—1841; F. Oehler, 3 voll., Lips. 1851—1854; derselbe, ed. minor Leipzig 1854. CSEL 20: Pars 1. Ex recens. A. Reifferscheid, 1890. CSEL 47: Pars 3. Ex rec. Aemilii Kroymann, 1906.

Übers.: H. Kellner in BKV² 7; G. Esser, BKV² 24.

Einzelausgaben: Apologeticum: G. Rauschen, Floril. Patr. 6. Bonn 1906. — Ders.: Emendationes et adnot. Flor. 12. 1919. J. P. Waltzing, Tert. Apologétique, texte établi d'après le cod. Fuld. Lüttich 1914. Ders., Edition classique. Texte revue avec sommaires analytiques. Lüttich 1920, Mayor, Tert. Apologeticus. Cambr. 1917.

De praescript.: T. H. Bindley, Oxford 1894; E. Preuschen², 1910 (Sammlung Krüger 1, 3); G. Rauschen, Florileg. Patristic. 4, Bonn 1906; P. de Labriolle, P 1907.

De Baptismo ed. J. M. Lupton, Cambr. 1908. — Adversus Praxean, ed. E. Kroymann, 1907 (Sammlung Krüger, 2, 8). — De paenitentia zusammen mit de pudicitia ed. Preuschen, 1891 (Sammlung Krüger, 2); P. de Labriolle, P 1906 (Textes et Documents 3). G. Rauschen, Floril. Patr. 10. Bonn 1915. — De spectaculis ed. E. Klußmann, Leipzig 1876.

**Arnobius.** PL 5. Aug. Reifferscheid, CSEL 4. 1875.

Übers.: Fr. A. von Besnard, 1842, und J. Alleker, 1858.

**Lactantius.** PL 6—7. S. Brandt et G. Laubmann, 2 voll., 1890 bis 1897 (CSEL 19, 27).

Übers.: Hartl und Knappitsch in BKV² 36.

Der durch Anmut der Darstellung und Milde der Gesinnung ausgezeichnete Dialog des römischen Advokaten **Minucius Felix** lehnt sich in der Einkleidung an Ciceros De natura deorum und an Seneca an und erinnert in seinem Inhalt und seiner Form vielfach an die Supplicatio des Athenagoras. Seine Abfassungszeit ist vielumstritten, da bei der unzweifelhaften literarischen Beziehung zu Tertullians Apologeticum die einen ihn vor, die andern nach diesem ansetzen.

In dem Dialog, den Elter (s. d. Lit.) nicht für eine Apologie, sondern für eine Trostschrift ansieht, wird geschildert die Bekehrung des Heiden Cäcilius durch den Christen Octavius. Cäcilius, der von H. Dessau (s. d. Lit.) mit dem Magistratsbeamten Cäcilius Natalis von Cirta identifiziert wird, fordert, daß man bei der Ungewißheit alles Überirdischen sich darüber nicht in eitler Selbstüberhebung ein eigenes Urteil erlaube, sondern der Überlieferung der Vorfahren treu bleibe und, falls man philosophieren wolle, nach der Weise des Sokrates sich auf das Menschliche beschränke, im übrigen aber mit diesem und den Akademikern in dem Wissen seines Nichtwissens die wahre Weisheit finde. Quod supra est, nihil ad nos. Confessae imperitiae summa prudentia est (c. 13). Auf diese Argumentation (die freilich jeder Religion, auch der christlichen, sobald sie einmal zur herrschenden und überlieferten geworden war, gleich sehr zugute kommen konnte) antwortet Octavius zunächst durch Aufzeigung des Widerspruchs zwischen dem prinzipiellen Skeptizismus und dem tatsächlichen Festhalten an der überlieferten Religion. Octavius billigt die Forderung der Selbsterkenntnis, behauptet aber im Gegensatz zu der Abweisung des Transzendenten, es sei in dem Universum alles so verflochten, daß das Menschliche nicht ohne das Göttliche erkannt werden könne (ut nisi divinitatis rationem diligenter excusseris, nescias humanitatis, c. 17). Auch sei die Erkenntnis der Gottheit gar nicht so unsicher. Sie sei der Vorzug des mit sermo und ratio begabten Menschen und folge aus der Ordnung der Natur, insbesondere aus der zweckmäßigen Bildung der Organismen, zuhöchst des Menschen.

Die Einheit der Naturordnung beweist die Einheit der Gottheit. Gott ist unendlich, allmächtig und ewig; vor der Welt war er sich selbst statt der Welt: Ante mundum sibi ipse fuit pro mundo. Er ist nur sich selbst vollständig bekannt, über unsere Sinneserkenntnis und über unseren Verstand erhaben. Um seiner Einheit willen bedarf er keines Eigennamens. Das Wort Gott genügt. Auch dem Volksbewußtsein ist die Anschauung der Einheit des Göttlichen nicht fremd (si Deus dederit etc.). Ausdrücklich wird sie fast von allen Philosophen anerkannt. Selbst Epikur, der den Göttern die Tätigkeit, wenn nicht die Existenz abspricht, findet eine Einheit in der Natur. Aristoteles erkennt eine einheitliche Gottesmacht an. Die Stoiker lehren die Vorsehung. Plato spricht im Timäus fast ganz christlich, indem er Gott den Vater und Bildner der Welt nennt, der schwer erkennbar und nicht öffentlich zu verkünden sei; denn auch den Christen gilt Gott als der Vater aller Dinge, und sie verkünden ihn öffentlich nur dann, wenn sie zum Zeugnis aufgefordert werden. Man kann dafür halten, daß die Christen Philosophen seien oder die Philosophen schon Christen (c. 20). Die Götter des Volksglaubens sind vergötterte Könige oder Erfinder. Der Glaube unserer Vorfahren darf für uns nicht maßgebend sein. Die Alten waren leichtgläubig und haben an Wundererzählungen sich erfreut, die wir als Fabeln erkennen; denn wären solche Dinge geschehen, so würden sie auch heute geschehen. Sie sind aber nicht geschehen, weil sie nicht geschehen können. Am meisten schaden die Dichter der Wahrheit, indem sie uns mit süßer Täuschung umstricken. Mit Recht hat Plato sie verbannt. Die Mythen beschönigen die Laster der Menschen. Unreine Dämonen lassen sich unter dem Namen der Götter verehren. Der wahre Gott ist allgegenwärtig: ubique non tantum nobis proximus, sed infusus est (c. 32; ed Halm $47^{1}$) . . non enim solum in oculis eius, sed in sinu vivimus (c. 33; ed Halm $47^{13}$).

Die Welt ist vergänglich, der Mensch unsterblich. Gott wird auch den Leib wieder auferwecken, wie ja schon in der Natur alles sich erneut. Die

Meinung, daß nur die Seele unsterblich sei, ist eine halbe Wahrheit, die Seelenwanderung eine Fabel, doch liegt auch in ihr eine Ahnung des Wahren. Mit Recht wird den Christen insgesamt ein besseres Los als den Heiden zuteil werden, denn schon die Nichtkenntnis Gottes rechtfertigt die Bestrafung, die Gotteserkenntnis die Verzeihung. Ferner aber ist auch das sittliche Leben der Christen besser als das der Heiden. Die Lehre von der göttlichen Vorausbestimmung streitet nicht wider die Gerechtigkeit Gottes oder wider die menschliche Freiheit; denn Gott sieht die Gesinnungen der Menschen voraus und bestimmt danach ihr Geschick. Das Fatum ist nur Gottes Ausspruch. Quid enim aliud est fatum, quam quod de unoquoque nostrum Deus fatus est? (c. 36; ed. Halm 51[1]). Den Christen dienen die Leiden zur Prüfung, zur Bewährung im Kampfe mit den feindlichen Mächten. Mit Recht enthalten sie sich der weltlichen Vergnügungen, die in sittlicher und religiöser Beziehung bedenklich sind. — Der Hauptsache nach erklärt sich am Ende des Gesprächs Cäcilius überzeugt, obgleich noch Zweifel übrigbleiben.

Das Christentum erscheint bei Minucius „aller dogmatischen Formen entkleidet, nur als die Religion reiner und geläuterter Menschlichkeit". Der philosophisch gebildete römische Sachwalter glaubte an die Realisierung der heidnisch-philosophischen Ideale im Christentum, womit aber gar nicht gesagt sein soll, daß er die christlichen Wahrheiten nicht genauer gekannt und tiefer in sich aufgenommen haben konnte, als es in seiner Schrift scheint. Es ist sehr wohl möglich, daß er mit Rücksicht auf die Leser, für die er seine Schrift bestimmt hatte, das spezifisch Christliche zurückhielt, indem er nachweisen wollte, wie gewisse christliche Überzeugungen mit den heidnisch-philosophischen übereinstimmten, um so die Heiden dem Christentum geneigter zu machen.

Quintus Septimius Florens **Tertullianus,** geb. um 160, vielleicht schon 150, in Karthago, heidnischen Eltern entstammt, zum Juristen gebildet, längere Zeit berühmter Jurist in Rom, trat später (um 195 und sicher vor 197) zum Christentum über, war aber niemals Presbyter, sondern nur Katechet in der Gemeinde von Karthago. Um 213 schloß er sich dem Montanismus an. Er übertrug seine juridische Auffassung, wie auch seine advokatische Beredsamkeit auf seine christliche Theologie. Tertullian war eine geniale und originelle Natur von mächtiger Tatkraft und feuriger Phantasie. Seine Darstellung zeigt häufig „dichterischen Schwung" und hat viel Witz und viel Antithesen aufzuweisen, aber auch viel Gewaltsames, das nicht selten zu Unverständlichkeiten führt. Ein Sprachgenie, hat er der lateinischen Theologie ihre Terminologie geschaffen. Von der ausgesprochenen Wertschätzung der heidnischen Philosophie bei Minucius Felix, dessen Octavius er nach der oben erwähnten Ansicht vieler Forscher in seinem Apologeticum und in Ad nationes wahrscheinlich benutzt hat, weicht er sehr bestimmt ab, indem er der entschiedenste Verächter alles Heidentums sein will.

Seine Schriften, die insgesamt in die Jahre von 195—218 fallen, und in denen von künstlerischer Anordnung nichts zu finden ist, sind (nach Neanders Einteilung) teils apologetisch gegen die Heiden und auf das Verhalten der Christen unter den heidnischen Verfolgungen bezüglich, teils ethisch-disziplinarisch, teils dogmatisch-polemisch. Vormontanistische Schriften der ersten Klasse sind: Ad martyres, De spectaculis, De idololatria, Ad nationes, Apologeticum (197), De testimonio animae; der zweiten Klasse: De patientia, De oratione, De baptismo, De paenitentia, Ad uxorem, De cultu feminarum; der dritten Klasse: De praescriptione (Einrede, die die Abweisung des Klägers noch vor der Verhandlung zur Folge hat) haereticorum. Montanistische Schrif-

ten der ersten Klasse: De corona militis, De fuga in persecutione, Scorpiace, Ad Scapulam (proconsulem); der zweiten Klasse: De exhortatione castitatis, monogamia, pudicitia, ieiuniis, virginibus velandis, pallio; der dritten Klasse: Adversus Marcionem, Adv. Hermogenem, Adv. Valentinianos (wenn anders diese Schrift von ihm selbst stammt), De carne Christi, De resurrectione carnis, De anima, Adversus Praxean. — Die von ihm in griechischer Sprache verfaßten Bücher sind verloren gegangen.

Tertullian betont unter den alten Kirchenvätern (neben Tatian) zumeist den Gegensatz zwischen Sittlichkeit und Sinnlichkeit, wie auch zwischen der göttlichen Offenbarung und der menschlichen Vernunft. Zwar sollen im letzten Grunde die göttlichen Mysterien nicht vernunftwidrig sein. Auch erkennt Tertullian die Schöpfung der Materie durch Gott an und geht nicht zu einem manichäischen Dualismus fort. Aber diese Einheit tritt öfter bei ihm zurück, und in feurigen Deklamationen schildert er den Zwiespalt. Was hat der Philosoph und der Christ gemein? Der Schüler Griechenlands und des Himmels? Der Bewerber um Ruhm und der um (ewiges) Leben? Der Wortmacher und der Tatenvollbringer? Der Zerstörer und der Erbauer der Dinge? Der Freund und der Feind des Irrtums? Der Verfälscher der Wahrheit und ihr Wiederhersteller? Ihr Dieb und ihr Wächter (Apol. 46)? Was haben Athen und Jerusalem, was die Akademie und die Kirche, was die Häretiker und die Christen miteinander gemein? Unsere Lehre stammt aus Salomons Halle, welcher selbst uns hinterließ, den Herrn in Herzenseinfalt zu suchen. Diejenigen mögen bedenken, was sie tun, welche ein stoisches oder platonisches oder dialektisches Christentum vortragen. Uns ist seit Christus keine Neugier mehr nötig, noch eine Forschung seit dem Evangelium (De praescr. 7). Wir sollen nicht über Christi Lehre hinaus noch suchen. Der Christ darf nicht mehr erforschen, als zu finden erlaubt ist. Die endlosen Fragen verbietet der Apostel.

Was konnte Thales, der erste der Physiologen, dem Krösus Gewisses über die Gottheit sagen? Sokrates wurde verdammt, weil er durch Zerstörung der Götter der Wahrheit näher rückte. Aber auch die Weisheit des Sokrates ist nicht hoch anzuschlagen. Denn wer hätte ohne Gott die Wahrheit erkannt, und wem ist Gott bekannt ohne Christus? wem ist Christus verständlich ohne den Heiligen Geist? und wem ist dieser zuteil geworden ohne das Sakrament des Glaubens? Sokrates wurde, wie er selbst gesteht, von einem Dämon geleitet (De an. 1). Jeder christliche Handwerker hat Gott gefunden, weist auf ihn und beantwortet alles, was man über Gott fragt, während Plato versichert, daß es schwer sei, den Weltbaumeister zu finden, und es nicht angehe, den Gefundenen allen mitzuteilen (Apol. 46). O armseliger Aristoteles, der du den Häretikern die Dialektik, die Kunst des Bauens und Zerstörens, erfunden hast, die alles erwägt, um nichts zu Ende zu führen! (De praescr. 7). Was beginnst du, verwegene Akademie? Den ganzen Bestand des Lebens hebst du aus den Wurzeln, die Ordnung der Natur störest du, du hebst die Vorsehung Gottes auf, wenn du meinst, daß dieser seinen Werken in den Sinnen trugerische Mittel ihrer Erkenntnis und ihres Gebrauches beigab (De an. 17; eine Antizipation der kartesianischen Argumentation aus der véracité de Dieu). Aus dem Alten Testament haben Dichter und Philosophen einzelne Wahrheiten geschöpft, aber dieselben verfälscht und ruhmsüchtig sich selbst zugeschrieben (Apol. 47). Von den Platonikern wurde Valentin ausgerüstet, von den Stoikern Marcion. Von den Epikureern rührt die Leugnung der Unsterblichkeit der Seele her, von allen Philosophenschulen die Verwerfung der Auferstehung. Die Philosophen sind

die Patriarchen der Häretiker (De an. 3). Wo die Materie mit Gott als gleich ursprünglich gesetzt wird, ist Zenons Lehre, wo der feurige Gott zitiert wird, Heraklit im Spiel. Die Philosophen widersprechen einander; sie erheucheln die Wahrheit, der Christ aber besitzt sie. Nur der Christ ist weise und treu, und niemand ist größer als er. Mit dem Christentum ist auch das Amt der ludi magistri und professores litterarum unverträglich. Der menschlichen Weisheit und Bildung widerstreitet das Christentum. „Crucifixus est dei filius; non pudet, quia pudendum est. Et mortuus est dei filius; prorsus credibile est, quia ineptum est. Et sepultus resurrexit; certum est, quia impossibile est" (De carne Chr. 5). Hieraus hat man den Satz gebildet: „Credo quia absurdum", eine Fassung, die sich weder bei Tertullian noch bei Augustin, wie öfter angenommen wird, findet.

Wie das menschliche Denken, so gilt auch das menschliche Wollen dem Tertullian, namentlich in seiner montanistischen Periode, als verderbt. Er glaubt nicht an eine Durchdringung des sinnlichen Lebens mit ideellem Gehalte, sondern beläßt jenes in seiner Roheit, um es dann zu bekämpfen und zu verdammen und, sofern es die notwendige, unaufhebbare Basis des geistigen Lebens ist, daraus seine Argumente für die menschliche Sündhaftigkeit zu ziehen. Matrimonium und stuprum haben beide ihr Wesen in der commixtio carnis und unterscheiden sich nur durch die gesetzliche Ordnung (doch stellt Tertullian mitunter in einzelnen Schilderungen, die besser sind, als sein Prinzip, die christliche Ehe als wirkliche Lebensgemeinschaft dar). Die reine Jungfräulichkeit ist das Höchste; doch hat Gott die einmalige Ehe aus Nachsicht gestattet (De exhort. c. 1; 9, De monog. c. 15). Der tertullianische Christ ist (gleich wie der tatianische) der „auf einer gezähmten Bestie reitende Engel". In bezug auf Ehe und Hauswesen wird ihm die „fuga saeculi" zu einer „Flucht aus der Welt des sittlichen Handelns".

Ähnlich, wie bei den Stoikern, von denen er wenigstens Seneca hochschätzt, den Musonius ausgiebig benutzt hat, und deren Lehre er überhaupt, obgleich er nichts von der griechischen Philosophie hat lernen wollen, stark für seine eigenen Ansichten verwandt hat, verknüpft sich bei Tertullian mit einer dualistischen, die Sinnlichkeit unterdrückenden Ethik eine sensualistische Erkenntnislehre und materialistische Psychologie.

Seine theoretische Weltansicht ist ein krasser Realismus, ja Materialismus. Die Sinne täuschen nicht, jedoch muß zu der Erkenntnis der Verstand hinzukommen. Aber dieser ist nicht etwa ein höheres Vermögen der Seele; nur die Erkenntnisgegenstände sind höhere oder niedere, nicht die Erkenntniskräfte. Es wird so der sensualitas ihr volles Recht eingeräumt, obwohl es bisweilen den Eindruck macht, als solle die Vernunfterkenntnis allein gültig sein: nihil non ratione tractari intellegique voluit. Auch das Christentum soll Erkenntnis der Vernunft sein. Der kosmologische und der teleologische Beweis für das Dasein Gottes bestehen zu Recht. Daneben wird auch die regula fidei stark in Anspruch genommen: adversus regulam nihil scire omnia scire est (de praescr. 14). Alles Wirkliche ist körperlich; was nicht körperlich ist, ist auch nicht substantiell. Dies wird auch angewandt auf Gott und auf die Seele. Die Körperlichkeit Gottes aber tut seiner Erhabenheit und die Körperlichkeit der Seele ihrer Unsterblichkeit keinen Eintrag. Nihil enim, si non corpus. Omne quod est, corpus est sui generis; nihil est incorporale, nisi quod non est (De anima 7; De carne Chr. 11). Quis enim negaverit, deum corpus esse, etsi deus spiritus est? spiritus enim corpus sui generis in sua effigie (Adv. Prax. 7).

Tertullians Schrift Über die Seele ist besonders erwähnenswert. Sie handelt zuerst von der Qualität der Seele, dann von ihrer Entstehung, ferner von ihrer Entwicklung und zuletzt von ihrem Zustand nach dem Tode. Die Seele besitzt nach Tertullian die menschliche Gestalt, dieselbe, wie ihr Leib, sie ist zart und hell und luftartig. Sie erstreckt sich durch alle Teile und Organe des Leibes. In der Beweisführung für die Materialität der Seele knüpft Tertullian an die Stoiker an. Wäre sie nicht körperlich, so könnte sie nicht vom Leibe Wirkungen erfahren und nicht leidensfähig sein, und es könnte nicht ihr Bestand in dem Leibe durch die Nahrung bedingt sein (De anima 6 f.). Die Seele des Kindes geht aus dem Samen des Vaters hervor, wie bei Pflanzen aus dem Mutterstamme ein Sprößling (tradux) abgesenkt wird, und wächst alsdann an Sinn und Verstand allmählich empor (De an. 27, 36). Jede Menschenseele ist ein Zweig (surculus) aus Adams Seele (ebd. 19 f.). Wäre die Seele unkörperlich, so würde sie nur ein Akzidens des Leibes sein, wie die Bewegung ein Akzidens der Materie ist. Die Seele ist einfach und einförmig. Der Geist, auch der Verstand, der νοῦς, ist nicht in aristotelischer Weise von ihr zu trennen. Der νοῦς ist nur eine besondere Verfassung (suggestus) und Einrichtung (structus) der Seele, welche ihr eingeboren und eingepflanzt und von Geburt an eigen ist, vermöge deren sie handelt und erkennt, und in deren Besitz sie sich aus sich selbst in sich selber bewegt, so daß sie durch sie wie durch eine andere Substanz bewegt zu werden scheint (De an. 12, vgl. dazu die ausführliche Erörterung von Hauschild, S. 30 ff.). Mit der Seele vererben sich die geistigen Eigenschaften der Eltern auf die Kinder; daher die Erbsünde seit Adam (tradux animae tradux peccati), neben der jedoch auch ein Rest des Guten oder des göttlichen Ebenbildes in uns geblieben ist (quod a deo est, non tam extinguitur, quam obumbratur, ebend. 41). Die Seele hat einen natürlichen Zug zum Christentum (anima naturaliter christiana, De testim. an. 1 f.; Apolog. 17), indem nämlich in den einfachsten und natürlichsten Äußerungen des religiösen Bewußtseins auch bei den Polytheisten doch wieder unwillkürlich auf die monotheistische Grundlage zurückgegangen wird. Die Seele gelangt von ihrem Selbstbewußtsein aus zum Wissen von ihrem Schöpfer. Sie kennt einen einzigen Gott und sie kennt auch seine Natur, die in Güte besteht, aber fürchtet doch seine Strafe. Das Gute kann der Mensch durch freie Wahl tun, und hierdurch kann er im eigentlichen Sinne gut werden, da er im Kampfe gegen das Böse immer stärker wird zum Guten (De an. 21). Es ist so dem Menschen volle Willensfreiheit nach beiden Seiten hin verliehen. Die Seele ist unsterblich ihrer Natur nach, da sie Gott verwandt, unteilbar, unauflöslich ist, und auch im Schlafe ihre Tätigkeit nicht aufhört. Auch dieser ihrer Natur wird sie sich durch sich selbst bewußt (De test. an. 4; De carn. Chr 12).

Wie die Sonne von uns nicht in ihrer wirklichen Substanz am Himmel, sondern nur aus ihren auf die Erde geworfenen Strahlen erkannt wird, so wird auch Gott dem Menschen niemals in der Fülle seiner Majestät offenbar, sondern nur nach der menschlichen Fassungskraft als ein menschlicher Gott, der sich in seinem Sohne geoffenbart hat (Adv. Prax. 14). Gott kann als der größte nur Einer sein (Adv. Marc. I, 3 und 5). Er ist ewig und unveränderlich, frei, keiner Notwendigkeit unterworfen. Seine Natur ist die Vernunft, die mit seiner Güte eins ist. Auch Zorn und Haß kommt Gott zu; mit seiner Güte ist die Gerechtigkeit vereint (Adv. Marc. I, 23 ff.; II, 6 ff.). Sobald Gott die Weisheit zu dem Werke der Weltschöpfung notwendig fand, hat er sie in sich selbst empfangen und gezeugt als eine geistige Substanz, welche Wort ist zur Offen-

barung, Vernunft zur Anordnung und Kraft zur Vollendung. Wegen der Einheit dieser Substanz mit der Substanz Gottes heißt auch sie Gott. Sie ist aus Gott hervorgegangen, wie der Strahl aus der Sonne hervorbricht. Gott ist in ihr, wie die Sonne im Strahl ist, weil die Substanz nur ausgedehnt und nicht getrennt wird. Geist ward vom Geist, Gott von Gott, Licht von Licht, ohne daß der Urgrund der Wesenheit durch den Sprößling vermindert ward. Der Vater ist die ganze Substanz, der Sohn aber eine Ableitung und ein Teil derselben, wie er auch selbst bekennt: der Vater ist größer als ich (Adv. Hermog. 18; Apol. 21; Adv. Praxean 9). Stets war die Vernunft in Gott, aber es gab eine Zeit, da der Sohn nicht war. Dieser ist erst geworden, da Gott ihn als Organ der Weltschöpfung bedurfte und aus sich als zweite Person hervorgehen, emanieren ließ (Adv. Prax. 14; Adv. Hermog. 3). Doch ist die Zeit im eigentlichen Sinne erst mit der Welt geworden. Die Güte, welche die Zeit gemacht hat, hatte vor der Zeit noch keine Zeit (Adv. Marc. II, 3).

Auch in der Lehre vom Logos, die allerdings auch soteriologische Bedeutung hat, schließt sich Tertullian bewußt an die Stoa an, Apolog. 21: Apud vestros quoque sapientes *λόγον*, i. e. sermonem atque rationem, constat artificem videri universitatis. Hunc enim Zeno determinat factitatorem, qui cuncta in dispositione formaverit; eundem et fatum vocari et deum et animum Jovis et necessitatem omnium rerum. Haec Cleanthes in spiritum congerit, quem permeatorem universitatis affirmat. Et nos autem sermoni atque rationi itemque virtuti, per quae omnia molitum deum ediximus, propriam substantiam spiritum inscribimus, cui et sermo insit pronuntianti et ratio adsit disponenti et virtus praesit perficienti. Wie der Sohn, so ist auch der Heilige Geist aus der göttlichen Substanz hervorgegangen (Adv. Prax. 26). Das Dritte von Gott und Sohn ist der Geist, so wie das Dritte von der Wurzel aus dem Strauch die Frucht, das Dritte von der Quelle aus dem Fluß die Mündung, das Dritte von der Sonne aus dem Strahl die Spitze des Strahles ist. So widerspricht die Trinität nicht der Monarchie und hält das Verhältnis der Ökonomie fest (Adv. Prax. 8). Die Welt ist aus nichts geschaffen, nicht aus einer ewigen Materie und auch nicht von Ewigkeit her. Gott war auch vor der Weltschöpfung Gott; erst seit derselben aber ist er Herr; jenes ist der Name der Substanz, dieses der Name der Macht (Adv. Hermog. 3 ff.). Nach dem Bilde Gottes ist der Mensch geschaffen, indem Gott bei der Gestaltung des ersten Menschen sich den zukünftigen Menschen Christus zum Vorbilde nahm (De resurr. 6). Die Götter der Heiden sind gefallene Engel, die durch die Liebe zu sterblichen Weibern sich zum Abfall von Gott verleiten ließen (De cultu femin. I, 2).

Die Gerechtigkeit war anfangs unentwickelt, eine Natur, welche Gott fürchtet. Dann gelangte sie durch das Gesetz und die Propheten zur Kindheit (jedoch nur bei den Juden, da bei den Heiden Gott nicht war; sie standen draußen wie der Tropfen am Eimer, sind wie der Staub auf der Tenne). Durch das Evangelium erstarkte sie zur Jugend. Durch die neue (montanistische) Prophetie, welche vollkommene Heiligung fordert, wird sie zur männlichen Reife entwickelt (De virginibus velandis 1). Die Seelen der Gestorbenen harren im Hades der Auferstehung und des Gerichts. Die Gerechten erwartet ein seliges Los. Alle Mißbildung und Verletzung wird ausgetilgt, und auch das weibliche Geschlecht in das männliche verwandelt werden (De resurr. 57; De cultu fem. I, 2). Wenn der Heilige Geist auch auf die getauften Christen noch wirkt und ihnen beisteht, so geschieht dies als eine Einflößung eines

feinen göttlichen Stoffes, der den freien Willen unterstützt, wobei der stoische Einfluß wieder zu erkennen ist. Wenn auch die Gnade betont wird, so wird anderseits doch das Verhältnis des Menschen zu Gott in gesetzlich-moralistischer Weise aufgefaßt. Der Christ, dem zwar in der Taufe die früheren Sünden vergeben sind, muß sich die Seligkeit, die verschiedene Grade hat, verdienen, wobei Askese noch besonders hoch angerechnet wird.

Ein wesentliches Verdienst hat sich Tertullian durch seine energische Verteidigung der Religionsfreiheit erworben. Die Wahl der Religion ist ein Recht des Individuums. Es ist nicht religiös, zur Religion zwingen zu wollen. Humani iuris et naturalis potestatis est unicuique quod putaverit colere. Nec alii obest aut prodest alterius religio. Sed nec religionis est cogere religionem, quae sponte suscipi debeat, non vi, quum et hostiae ab animo libenti expostulentur. Ita etsi nos compuleritis ad sacrificandum, nihil praestabitis diis vestris (Ad Scap. 2). Colat alius Deum, alius Jovem, alius ad Coelum supplices manus tendat, alius ad aram Fidei, alius, si hoc putatis, Nubes numeret orans, alius Lacunaria, alius suam animam Deo suo voveat, alius hirci. Videte enim, ne et hoc ad irreligiositatis elogium concurrat, adimere libertatem religionis et interdicere optionem divinitatis, ut non liceat mihi colere quem velim, sed cogar colere quem nolim. Nemo se ab invito coli volet, ne homo quidem (Apol. c. 24. In ähnlicher Art äußert sich Justin Apol. I, c. 2, 4, 12, auch Lactantius Instit. V, 19, 20). Doch mag zweifelhaft bleiben, ob Tertullian dieselbe Religionsfreiheit den Heiden und Häretikern zugestanden hätte, wenn die Christen in der Majorität und im Besitze der Staatsgewalt gewesen wären. Die unverkennbare Genugtuung, mit der er von den jenseitigen Martern der Feinde Christi redet (De spectac. 30; cf. Apol. 49), läßt es kaum voraussetzen. Immerhin war die Aufstellung des Prinzips von ungeheurer kultureller Bedeutung.

Durch Tertullians Schriften und Anschauungen hatte sich besonders gebildet Thascius Cäcilius Cyprianus, der bei seiner vorwiegend praktischen Geistesrichtung hier nicht behandelt zu werden braucht.

Die bald nach 303 verfaßte Schrift des in Sicca in Afrika (Numidien) als Lehrer der Rhetorik lebenden **Arnobius** Gegen die Heiden (Adversus gentes oder Adversus nationes) ist in den zwei ersten Büchern apologetisch, in ihren fünf letzten mehr polemisch. Sie wurde rasch geschrieben, damit ihr Verfasser zur Taufe zugelassen würde, und nahm vieles in unselbständiger Weise von Clemens Alexandrinus, insbesondere aus dem Protreptikus die Darstellung der griechischen Mythologie, auf. Arnobius benutzte ferner besonders die Schriften des Neuplatonikers Cornelius Labeo (eines Zeit- und teilweisen Gesinnungsgenossen des Apuleius), der einer der bedeutendsten römischen Antiquare in der christlichen Zeit war und gegen das Christentum sich geäußert hatte, um seine Polemik gegen das Heidentum anzuknüpfen, und teilt zugleich größere Stücke in Auszügen aus diesem Schriftsteller mit.

Der Eine Gott, von dem ja selbst die hellenischen Götter, falls sie existierten, ihren Ursprung haben müßten, darf nicht mit Zeus, dem Sohne des Saturn, identifiziert werden. Die allegorische Deutung der Göttermythen wird mit Schärfe abgewiesen. Den Zweifel, ob überhaupt der höchste Gott existiere, hält Arnobius (I, 31) nicht einmal der Widerlegung wert, da der Gottesglaube einem jeden angeboren sei (I, 33). Ja selbst die Tiere und Pflanzen, wenn sie reden könnten, würden Gott als den Herrn des Weltalls verkünden (I, 33). Gott ist unendlich und ewig, der Ort und Raum aller Dinge (I, 31), durchaus im-

materiell und körperlos, nicht ein corpus sui generis, wie Tertullian meinte. Im Unterschied von Minucius Felix aber sucht Arnobius auch den Vorwurf derer zu widerlegen, welche behaupteten, nicht darum zürnten die Götter den Christen, weil diese den ewigen Gott verehrten, sondern darum, weil sie einen als Verbrecher gekreuzigten Menschen für einen Gott hielten (I, 36 ff.). Arnobius antwortet, Christus dürfe schon um der von ihm dem Menschengeschlecht erwiesenen Wohltaten willen Gott genannt werden. Er sei aber auch wirklicher Gott, was aus seinen Wunderwerken und aus seiner die Ansichten und Sitten der Menschen umgestaltenden Wirksamkeit erhelle. Arnobius legt ein sehr großes Gewicht auf den aus den Wundern zu entnehmenden Beweis. Philosophen, sagt er (II, 11), wie Plato, Kronius und Numenius (vgl. Grundriß I[12] 520, 522), denen die Heiden glaubten, waren wohl sittenrein und der Wissenschaft kundig, aber sie konnten keine Wunder tun wie Christus, nicht das Meer beruhigen, nicht Blinde heilen usw. Folglich müssen wir Christum höher stellen und seinen Aussagen über verborgene Dinge mehr Glauben schenken. Auf Glauben sind wir bei irdischen und überirdischen Dingen angewiesen. Der Christ glaubt Christo (II, 11).

Arnobius behandelt die Fragen nach Ursprung, Wesen und Unsterblichkeit der Seele ausführlich (II, 14—62). Er bekämpft die platonische Präexistenz zugunsten des Kreatianismus und läßt die Seele geschaffen werden durch ein Mittelwesen, das vom höchsten Gott um viele Stufen der Würde und Macht geschieden ist. Ihrem Wesen nach ist die Seele durchaus körperlich, in ihrer Entwicklung ist sie vom Körper abhängig. Wie Justin, bekämpft er die platonische Lehre, daß die menschliche Seele ihrer Natur nach unsterblich sei. Sie ist von mittlerer Qualität, von zweifelhafter Natur, d. h. ihren natürlichen Anlagen nach schwebt sie in der Mitte zwischen Leben und Tod, Vernichtung und Fortdauer; schon wegen ihrer Körperlichkeit kann sie nicht von Natur aus unsterblich sein. Während die heidnischen Philosophen die Unvergänglichkeit der Seele aus der vermeintlichen göttlichen Natur derselben folgerten, gilt sie dem Christen als Gottes Gnadengabe. Die Garantien für die Unsterblichkeit liegen in Gottes Güte und Allmacht, in dem Verlangen der Seele, dem Untergange zu entrinnen, und in der Notwendigkeit einer jenseits eintretenden Vergeltung. Wenn uns kein zukünftiger Lohn für unsere gewaltige Arbeit erwartete, wäre es nicht nur der größte Irrtum, sondern törichte Blindheit, die Leidenschaften zu bändigen. Deshalb ist die Lehre Epikurs, daß die Seelen untergehen, ganz falsch (II, 30).

Entschieden polemisiert Arnobius auch gegen die platonische Ansicht, daß das Wissen Wiedererinnerung sei. Auf das im Menon aufgestellte Argument entgegnet er, der Sklave werde bei den richtigen Antworten auf die von Sokrates gestellten geometrischen Fragen nicht durch eine vorhandene Kenntnis von der Sache, sondern durch einsichtige Überlegung (non rerum scientia, sed intelligentia) unter methodisch geordneter Fragestellung geleitet (II, 24). Ein von seiner Geburt an in völliger Einsamkeit aufgewachsener Mensch würde geistig leer sein und keineswegs erfüllt mit Vorstellungen überirdischer, in einem früheren Leben angeschauter Dinge. Dies wird sehr breit ausgeführt (II, c. 20 ff.). Lamettrie knüpft an diese Ansichten des Arnobius an (s. Grundr. III[10], unter Lamettrie). Vielleicht ist diese Annahme des Arnobius das Urbild zu der Menschenstatue, die in dem Sensualismus Condillacs eine so große Rolle spielt (s. Grundriß III[10], unter Condillac). Die Wahrnehmung ist die einzige Quelle aller Erkenntnis für die Seele, welche als von vornherein leer angesehen wird. Eine Idee nur ist dem Menschen von vornherein angeboren, das ist die Gottesidee,

die eines Lenkers und Herrn aller Dinge (I, 33). Mit ihr ist gegeben die Gewißheit der Existenz Gottes, seiner Güte und seiner Vollkommenheit. Die wahre Gottesverehrung liegt nicht in Opfern, sondern in richtigen Ansichten über die Gottheit: opinio religionem facit et recta de divis mens (VII, 51). Freilich neigt Arnobius auf Grund seines Empirismus zu einer Art Skeptizismus. Alle sogenannte Erkenntnis, die sich nicht auf Erfahrung stützt, kommt über Unklarheit und Ungewißheit nicht hinaus. Aber auch die auf der Empirie ruhende soll nicht zu völliger Unbestreitbarkeit gelangen, und so bliebe denn nichts übrig als Verzichtleistung auf positive Urteile (II, 57). Hiermit ist dann das Bedürfnis nach Offenbarung gegeben.

Ungefähr zu gleicher Zeit, wie Arnobius sein Werk verfaßte, etwa zwischen 305 und 310, schrieb der zum Christentum bekehrte Rhetor Caecilius Firmianus **Lactantius** seine Institutiones divinae. Wahrscheinlich in Afrika von heidnischen Eltern etwa 250 geboren, war er Lehrer der lateinischen Beredsamkeit in Nikomedia. Später Schüler des Arnobius, wurde er an den Hof Konstantins des Großen zur Erziehung dessen Sohnes Crispus berufen und ist wahrscheinlich bald nach 325 gestorben. Vor seinem Übertritt zum Christentum scheint er sich dem Stoizismus zugeneigt zu haben, woher wohl auch die heftigen Angriffe auf epikureische Lehren rühren, während er freilich auch anderseits manches aus Lucretius, den er genauer kannte, billigt und auch gegen stoische Sätze polemisiert. Ein selbständiger Denker war Lactantius nicht. Dagegen muß anerkannt werden, daß er der erste im Abendland war, der den Versuch unternahm, die christlichen Lehren und die christliche Weltanschauung zu einem System zusammenzuschließen. Wegen der Reinheit seines Stils und wegen der gefälligen Darstellung erhielt er den Namen eines christlichen Cicero.

Aus seinen Institutiones fertigte er einen Auszug an: Epitome divinarum institutionum ad Pentadium fratrem (worin er c. 43 in runder Zahl sagt, Jesus Christus sei vor 300 Jahren geboren). Außerdem sind von ihm erhalten: De opificio Dei ad Demetrianum (um 304 verfaßt); De ira Dei (nach den Inst. geschrieben); De mortibus persecutorum (um 314 entstanden in Nikomedia), eine kirchengeschichtlich wichtige Schrift; außerdem Fragmente. Das symbolisch die Unsterblichkeit feiernde Gedicht De Phoenice, welches im 6. Jahrhundert schon allgemein dem Lactantius zugeschrieben wurde, ist wahrscheinlich nicht von Laktanz (Brewer, ZKTh 1922, 163—65).

Hieronymus nennt (de vir. ill. 80) den Lactantius einen Schüler des Arnobius. Doch ergibt sich aus den eigenen Schriften des Lactantius dieses Schülerverhältnis nicht. Er nennt in den Instit. div. (V, 1—4) als seine Vorgänger insbesondere den Tertullian, den Minucius Felix und den Cyprian, nicht den Arnobius. Auch der Inhalt seiner Schrift scheint nicht auf arnobianischen Einfluß zurückzuweisen. Tertullian genügt ihm nicht von seiten der Form. Den Minucius Felix gebraucht er geradezu als Vorbild. Er erwähnt ihn lobend und meint, seine Schrift bekunde, daß er, wenn er sich ganz dieser Sache gewidmet hätte, Vollgenügendes hätte leisten können. Cyprian aber redet ihm für den apologetischen Zweck zu mythisch: er fehle in der Art der Beweisführung, da die Berufung auf die biblischen Schriften die Ungläubigen nicht zu überzeugen vermöge.

Lactantius hat seine Institutiones und auch den Auszug aus denselben offenbar zu einer Zeit verfaßt, da das Christentum noch nicht öffentliche Anerkennung gefunden hatte. Die Anreden an Konstantin als den Gönner der Christen

sind dem Hauptwerke von ihm selbst oder von anderen später eingeschoben worden. Die Schrift De opificio Dei, welche eine Ergänzung zu dem vierten Buche der Republik Ciceros sein will und in ihrem stoischen Charakter so gut wie nichts von dem Christentum ihres Verfassers kundgibt, gründet den Gottesglauben auf die zweckmäßige Gestaltung der Organismen, bei deren Nachweisung Lactantius sehr ins einzelne eingeht. Manches in dieser Schrift ist aus Varro, aus Tubero, aus Cicero De republ., aus Seneca De immat. morte genommen. Die Abhandlung De ira dei, gegen die epikureische Lehre von der Apathie Gottes gerichtet, schöpft aus dem zweiten Buch von Ciceros De natura deorum.

In den Institutiones will Lactantius nicht nur die Existenzberechtigung des Christentums dartun, sondern auch in der christlichen Lehre selbst unterweisen (VI, 1 ff.; V, 4) und die Weisheit, durch die der Polytheismus zerstört, der wahre Gott erkannt und als Vater geliebt werde, mit der Religion, durch die er als Herr verehrt werde, vereinigen. Die Erkenntnis aber müsse der Verehrung vorausgehen. Das höchste Gut des Menschen ist weder die Lust, die auch das Tier hat, noch auch die Tugend, die nur der Weg zu ihm ist, sondern die Religion. Denn die Humanität ist Gerechtigkeit, Gerechtigkeit aber ist Frömmigkeit, Frömmigkeit aber ist Anerkennung Gottes als des Vaters (Inst. III, 11 ff.; IV, 4; VI, 1). Lactantius setzt in den Inst. div. den (in der Schrift De opif. Dei ausführlich begründeten) Gedanken als einen kaum bezweifelten voraus, daß die vernunftgemäße Weltordnung eine Vorsehung beweise (Instit. I, 2).

Er wendet sich dann zum Beweis der Einheit Gottes, die er aus der Vollkommenheit Gottes als des ewigen Geistes folgert (Inst. I, 3). Eine Mehrheit von Göttern würde die Teilbarkeit der göttlichen Macht einschließen, woraus deren Vergänglichkeit folgen würde. Mehrere Götter würden Entgegengesetztes wollen können, woraus Kämpfe zwischen ihnen herfließen könnten, welche die Weltordnung stören würden. Nur wenn eine einheitliche Vorsehung alle Teile beherrscht, kann das Ganze bestehen; also muß notwendig die Welt durch den Willen eines Wesens gelenkt werden (I, 3). Wie unsern Leib ein Geist regiert, so die Welt Ein Gott (ebend.). Wesen, die dem Einen Gotte gehorchen müssen, sind nicht Götter (ebend.). Die Einheit Gottes wird von den Propheten bezeugt (I, 4), ja auch von Dichtern und Philosophen, nicht als ob diese die Wahrheit recht erkannt hätten, sondern weil die Gewalt der Wahrheit so groß ist, daß sie auch wider Willen den Menschen einleuchtet (I, 5). Keine philosophische Schule ist ganz ohne Elemente der Wahrheit (VII, 7).

In der Berufung auf die philosophischen Zeugen für die Einheit Gottes folgt Lactantius offenbar im wesentlichen dem Minucius Felix. Beide schöpfen ihre Kenntnis vorwiegend aus Ciceros Schrift De natura deorum. Aber von des Minucius günstigem Urteil über die Philosophen weicht Lactantius doch wiederum weit ab, indem er, wie Tertullian, die heidnische Religion und Philosophie als falsch und irreleitend der von Gott geoffenbarten Wahrheit entgegensetzt (I, 1; III, 1, u. ö.) und gegen die Philosophen den biblischen Satz kehrt, daß die menschliche Weisheit Torheit vor Gott sei. Das dritte Buch der Instit. ist eigens der Aufgabe gewidmet, die Nichtigkeit der Philosophie aufzuzeigen: philosophiam quoque ostendere quam inanis et falsa sit, ut omni errore sublato veritas patefacta clarescat (III, 2). Philosophia quaerit sapientiam, non ipsa sapientia est (ibid.). Die Philosophie müßte Wissen oder Meinung sein. Das Wissen (und zunächst das naturphilosophische) ist dem Menschen nicht erreichbar. Er kann dasselbe nicht aus dem eigenen Geiste schöpfen, weil dies nur Gott und nicht dem Menschen zukommt: mortalis natura

non capit scientiam nisi quae veniat extrinsecus. Wir erkennen die Ursachen der Dinge nicht, wie mit Recht Sokrates und die Akademiker lehren. Auf bloßes Meinen aber darf der Philosoph sich nicht beschränken, wie mit Recht die Stoiker lehren. Die Widersprüche zwischen den verschiedenen Philosophenschulen benutzt er zur Widerlegung der philosophischen Lehren. Also führt nicht die Philosophie, sondern nur die Offenbarung zur Erkenntnis der Wahrheit. Die Dialektik ist unnütz (III, 13). In der Ethik gehen ebenso, wie in der Physik, die Ansichten der Philosophen auseinander. Um zu wählen, müßten wir schon weise sein, da wir doch von ihnen erst die Weisheit lernen sollten. Zudem mahnt der skeptische Akademiker uns ab, irgendeiner Schule zu glauben, wodurch er freilich auch den Glauben an seine eigene Richtung zerstört. Was also bleibt übrig, als die Zuflucht zu dem Geber der wahren Weisheit?

Nach der Widerlegung der falschen Religion und Philosophie wendet sich Lactantius zur Darlegung der christlichen Lehre, indem er nachzuweisen sucht, Gott habe von Anfang alles so geordnet, daß bei dem Herannahen des Weltendes (d. h. des Ablaufs der auf 6000 Jahre bestimmten Weltdauer) der Sohn Gottes habe auf die Erde herabsteigen und leiden müssen, um Gott einen Tempel zu bauen und die Menschen zur Gerechtigkeit zu führen. Hauptsächlich auf die Zeugnisse der Propheten gründet er den Glauben an Christus als den Logos und Gottessohn (Inst. IV). Vater und Sohn sind ein Gott, weil ihr Geist und Wille eins sind: der Vater kann nicht ohne den Sohn wahrhaft verehrt werden (IV, 29). Der von Christus errichtete Gottestempel ist die katholische Kirche (Inst. IV, 30).

Die Gerechtigkeit besteht in Frömmigkeit und Billigkeit. Die Frömmigkeit ist die Quelle, die Billigkeit, die auf Anerkennung der wesentlichen Gleichheit der Menschen beruht, die Kraft und Wirksamkeit derselben. Beides, der Ursprung und die Wirkung der Gerechtigkeit, ist den Philosophen, da sie die wahre Religion nicht hatten, verborgen geblieben, den Christen aber durch Offenbarung kund geworden (V, 15). Die Tugend ist die Erfüllung des göttlichen Gesetzes oder der wahre Gottesdienst, der nicht in Opfern, sondern in der reinen Gesinnung und in der Erfüllung der Pflichten gegen Gott und Menschen besteht. Zuerst kommt es darauf an, coniungi cum deo, zu zweit coniungi cum homine. In diesen beiden Gesetzen besteht die Religion und die Barmherzigkeit. Deus animal nos voluit esse sociale (Inst. VI, 10). Nicht die Unterdrückung der Affekte, auch nicht ihre Mäßigung, sondern ihr rechter Gebrauch gehört zur Tugend (VI, 16). Auch Gott darf der Zorn nicht abgesprochen werden (De ira Dei, c. 6). Die Gerechtigkeit ist von Gott mit dem Anschein der Torheit bekleidet worden, um auf das Mysterium der wahren Religion hinzudeuten. Sie würde in der Tat Torheit sein, wenn nicht der Tugend der jenseitige Lohn vorbehalten wäre. Plato und Aristoteles hatten den löblichen Vorsatz, die Tugend zu verteidigen; aber sie haben ihr Ziel nicht erreichen können und ihre Bemühung blieb eitel und unnütz, weil sie die Heilslehre nicht kannten, die in der heiligen Schrift enthalten ist. Sie hielten irrtümlicherweise dafür, die Tugend sei um ihrer selbst willen zu erstreben und trage ihren Lohn in sich selbst allein.

Daraus ergibt sich die Unsterblichkeit der nicht durch Zeugung, sondern durch göttliche Schöpfung entstehenden (De opif. Dei 19) Seele. Das höchste Gut ist die Unsterblichkeit, zu der die Tugend führt. Die Welt ist um des Menschen, dieser um der Unsterblichkeit, diese um des ewigen Gottesdienstes willen. Die Überzeugung von der Unsterblichkeit will Lactantius zuvörderst auf die Zeugnisse der heiligen Schriften, dann aber auch auf glaubhafte Argumente grün-

den. Die Argumente, welche Plato von der Selbstbewegung und von der Intellektualität der Seele entnimmt, scheinen ihm nicht zuzureichen, da andere Autoritäten entgegenstehen (Inst. VII, 8). Die Seele kann körperlos existieren, da ja auch Gott körperlos ist. Sie wird fortleben, da sie Gott, den Ewigen erkennen und verehren kann. Ohne die Unsterblichkeit hätte die Tugend nicht den Wert, der ihr doch zukommt, und das Laster nicht die ihm gebührende Strafe (Inst. VII, 10 f.). Die auferstandenen Seelen werden von Gott mit Körpern umkleidet werden (VII, 23). Zuerst erstehen die Gerechten zu seligem Leben. Erst in der zweiten Auferstehung werden auch die Ungerechten oder Ungläubigen, und zwar zu ewigen Qualen, wiedererweckt (VII, 26).

## Zweiter Abschnitt: Die Verwendung der Philosophie zum Ausbau der kirchlichen Lehre. Von ca. 200—450.

§ 10. Die alexandrinische Katechetenschule. Der Reaktion gegen den Gnostizismus tritt bei anderen Kirchenlehrern der Versuch zur Seite, die berechtigten Elemente desselben der kirchlichen Doktrin anzueignen. Insbesondere sind die Lehrer an der alexandrinischen Katechetenschule, Clemens von Alexandrien und Origenes, Vertreter einer Gnosis, die alle häretischen Elemente fern von sich zu halten und die volle Übereinstimmung mit dem allgemeinen (katholischen) Kirchenglauben zu bewahren bemüht ist und im Gesamtcharakter der Lehre, obschon nicht in jedem einzelnen Lehrpunkte, diese Übereinstimmung auch erzielt. Diese Richtung ist der hellenischen Wissenschaft und insbesondere der hellenischen Philosophie geneigt und sucht diese in den Dienst der christlichen Theologie zu stellen. Den Alexandrinern ist es gelungen, den Gegensatz zwischen heidnischer Wissenschaft und christlicher Anschauung zu überbrücken, wodurch das Christentum zur beherrschenden geistigen Macht wurde, wenn es sich auch in manchen Stücken anpassen mußte.

Die Philosophie, lehrt Clemens, indem er die von Irenäus und Tertullian auf die Urzeit, das Judentum und Christentum, gerichtete geschichtsphilosophische Betrachtung auf das Heidentum mitbezieht, ist ein Geschenk Gottes durch den Logos und diente den Hellenen zur Erziehung für das Christentum ebenso, wie den Juden das Gesetz. Sie muß noch jetzt denen, welche den Glauben mittels wissenschaftlicher Begründung empfangen, zur Vorbildung für die christliche Lehre dienen und ist für die christliche Kirche geradezu notwendig. Er selbst hat in seine Lehre viel von Plato, Aristoteles und namentlich von den Stoikern herübergenommen, häufig durch Vermittlung des Philo. Es soll der Glaube auf eine höhere Stufe, nämlich die des Wissens, erhoben und eine

wissenschaftliche Form für das Christentum gefunden werden, die dem Glauben nicht widerspricht und zugleich mit der griechischen Philosophie Versöhnung bietet. Ein theologisches System hat noch nicht Clemens, wohl aber Origenes geliefert.

Die Einheit zwischen Judentum und Christentum suchen Clemens und Origenes festzuhalten. Das Christentum ist das enthüllte Judentum; die Offenbarung Gottes ist in ihm vollkommener geworden. Die häretische Gnosis irrt durch Verkennung der Einheit des Schöpfers und Gesetzgebers mit dem Vater Jesu Christi, durch Weltverachtung und durch Verleugnung der Willensfreiheit.

In der Christologie neigen Clemens und Origenes zu einem Subordinatianismus hin, der nur in Gott dem Vater das absolute Wesen erkennt, den Sohn und den Geist als Personen im vollen Sinne dieses Wortes auffaßt, dieselben als von Ewigkeit her aus dem Wesen des Vaters nach seinem Willen hervorgegangen denkt, aber dem Vater nicht gleich stellt. Doch sucht Clemens auch die Selbständigkeit des Logos zu wahren.

Auch die Weltschöpfung gilt dem Clemens und dem Origenes als eine nicht in der Zeit, sondern von Ewigkeit her vollzogene Tat Gottes.

Den menschlichen Seelen schreibt Origenes (mit Plato) Präexistenz vor dem Eintritt in den irdischen Leib zu, in den sie infolge einer Schuld hinabgestiegen sind. Die Seele hat Willensfreiheit. Auf der Willensfreiheit beruht der Unterschied des Guten und Bösen, der Tugend und des Lasters. In ihrer vollen Anerkennung liegt der sittliche Charakter des Christentums im Gegensatz zum Heidentum. Die tätige Befolgung der göttlichen Gebote ist die Bedingung der Seligkeit.

In der Freiheit liegt das Band der gottmenschlichen Einheit Christi. In der Person Christi durchdringen sich das Menschliche und Göttliche nach der Weise eines vom Feuer durchglühten Eisens. Die Erlösungstat Christi ist ein Kampf wider die dämonischen Mächte. An diesem Kampfe nimmt jeder Christ teil, der die Welt verleugnet und die Gebote Gottes befolgt.

Das Ende der Dinge ist, nachdem die Strafen für die Vergehungen abgebüßt sind, die Wiederherstellung (Apokatastasis) aller zur ursprünglichen Güte und Seligkeit, auf daß Gott sei alles in allem.

Schüler des Origenes waren Dionysius Alexandrinus, genannt „der Große", der eine Schrift gegen den atomistischen Materialismus verfaßte, und Gregorius Thaumaturgus, der in seiner Dankrede (*λόγος χαριστήριος*) ein lebensvolles Bild von der Unterrichtstätig-

keit seines Lehrers in Caesarea überliefert hat. An Origenes knüpfte auch an Pamphilus von Caesarea, der Lehrer des Eusebius.

### Ausgaben und Übersetzungen.

**Clemens von Alexandrien:** J. Potter, Oxonii 1715; danach PG 8—9; Wilh. Dindorf (4 voll.), Oxonii 1869; O. Stählin, in der Berliner Kirchenväterausgabe. Bd. I, Protreptikos und Paedagogus, 1905; Bd. II, Stromata Buch 1—6. 1906; Bd. III, Stromata Buch 7—8. Excerpta ex Theodoto. — Eclogae Propheticae. — Quis dives salvetur. — Fragmente. 1909 (Register fehlen noch). Bulterworth (Protr., Quis div., Fragm.) L 1919 (mit Übers.).

P. M. Barnard, Clement of A. Quis dives salvetur. Re-edited together with an introduction of the mss. of Clements works, Cambridge 1897, O. Stählin, 1908; Lindner (Bibl. Patr. eccl.), 1922.

Die Bruchstücke der verlorenen Schriften des Clemens, namentlich seiner Hypotyposen, einer erklärenden Übersicht des Inhalts der Bibel, finden sich in: Supplementum Clementinum, 3. Teil der Forschungen zur Gesch. des neutest. Kanons u. der altkirchl. Lit. von Th. Zahn, 1884, 64—103, 130—156. G. Mercati, Un frammento delle ipotiposi di Clem. Aless., Roma 1904 (Studi e testi 12, d, 1—15). A. Harnack, Ein neues Fragment aus den Hypotyposen d. Clem., BSB 1904, 901—908.

Übers.: L. Hopfenmüller und J. Wimmer, 1875 (BKV).

**Origenes.** a) Gesamtausgaben: Charles und Charles Vinzent Delarue, P 1733—1759. Abdr. PG 11—17. C. H. E. Lommatzsch, 25 Bde., 1831—1847. Berliner Kirchenväterausgabe: Origenes' Werke, Bd. I u. II, 1899: Die Schrift vom Martyrium, die 8 Bücher gegen Celsus, die Schr. vom Gebet, hg v. P. Koetschau. Bd. III, enthaltend Homilien u. Bibel-Kommentare, hg von Erich Klostermann, 1901; Bd. IV, Der Johannes-Kommentar, hg von E. Preuschen, 1903. Bd. V. *Περὶ ἀρχῶν*, hg v. Koetschau, 1913. Bd. VI. Gen., Exod., Levit. hg v. Baehrens, 1920. Bd. VII. Num. Jos., Jud. hg v. Bachrens 1921 (mit Register). Bd. VIII: Homil. zu Sam. I, zum Hohelied u. zu d. Proph., Komm z. Hohelied, 1925.

Übers.: Adversus Celsum von J. Röhm, 1876 bis 1877, 2 Bde. (BKV), Ermunterung zum Martyrium und über das Gebet v. J. Kohlhofer, 1874 (ebda). BKV² 48. I. Bd. Ausgewählte Schriften. Von Koetschau.

Gregorius Thaumaturgus, *Εἰς Ὠριγένην προσφωνητικός* oder *Λόγος χαριστήριος* hg v. P. Koetschau, Samml. Krüger 1894. 1911. H. Bourier, BKV².

**Dionysius von Alexandrien.** PG 10, 1233—1344, 1575—1602, Ch. L. Feltoe, *Διονυσίου Λείψανα*, Cambridge 1904. Übers.: Ders., L 1919.

**Gregorius Thaumaturgus.** PG 10, 963—1232.

Die Separatausgabe der Dankrede s. oben. Die Schrift an Theopompus von P. de Lagarde, Analecta Syriaca, Lips. et Lond. 1858, 46—64; syrisch und lateinisch v. P. Martin bei Pitra, Analecta sacra IV, 1883, 103—120, 363 bis 376. — Übers.: Ryssel, Gregorius Thaumaturgus, 1880, 71—99. Die syrische Übersetzung der Schrift über die Seele: A. Smith Lewis in Studia Sinaitica I, L 1894, 19—26. — Übers.: Ryssel, Rhein. Museum N. F. 51, 4—9; vgl. 318—320.

Übers. ausgewählter Schriften: H. Bourier, BKV² 1911.

Die alte Streitfrage über den „Platonismus der Kirchenväter" kann man in folgender Weise entscheiden: Daß ein Einfluß stattgefunden hat, steht außer Zweifel, nur kann unsicher sein, teils, wie weit er reiche, teils, inwiefern er ein unmittelbarer oder ein mittelbarer sei. Die gelehrte Beschäftigung einzelner Kirchenväter mit den platonischen Schriften, die sicher anzunehmen ist, hat auf den Entwicklungsgang des christlichen Dogmas und der christlichen Philosophie wohl nur einen sekundären Einfluß ausgeübt, welcher oft überschätzt worden ist.

Bedeutender ist der mittelbare Einfluß, den der Platonismus und neben und mit ihm der Stoizismus in ihrer hellenistischen Vermischung miteinander und in ihrer jüdisch-alexandrinischen Verschmelzung mit jüdischen Religionsanschauungen, wie bei Philo, auf die Christen ausgeübt haben (Über den unmittelbaren Einfluß des mittleren Platonismus s. Grundr. I[12] 556). Dies ist schon ersichtlich im Neuen Testament bei Paulus, im Hebräerbrief und im vierten Evangelium (siehe oben S. 6ff.), viel mehr jedoch bei späteren philosophisch interessierten und gebildeten Lehrern des Christentums, wie Justin, Clemens v. Alexandrien, Origenes, den Kappadoziern, Augustinus, Pseudo-Dionysius und anderen. Begriffe und Anschauungen, die in die hellenistische Bildung überhaupt übergegangen und dann christliches Gemeingut geworden waren, dienten zu Anknüpfungspunkten und Ausdrucksmitteln für die Entwicklung der christlichen Lehre, die aber, wie schon früher dargelegt wurde (siehe oben S. 10), durch das Eingreifen der ratio oder der Philosophie keineswegs eine Umbildung erfuhr, die über den ursprünglichen Sinn und die damit gegebenen Konsequenzen hinausgeführt hätte.

Alexandrien, wo die gnostischen Systeme vielfach heranreiften, „ist auch die Geburtsstätte der christlichen Theologie, die in ihrer ersten Form selbst nichts anderes sein wollte als eine christliche Gnosis" (Baur, Das Christentum der drei ersten Jahrh., 2. Aufl., S. 248). Die Katechetenschule zu Alexandrien mag schon früh nach dem Vorbilde der Schulen hellenischer Bildung entstanden sein, nachdem dort einer alten Tradition zufolge der Evangelist Marcus die Botschaft von Christus verkündet hatte. Auch Athenagoras soll an ihr gewirkt haben (s. oben S. 23). Um 180 n. Chr. leitete sie Pantänus, der vor seinem Übertritt zum Christentum Stoiker war und etwa im Jahre 200 starb.

Vielleicht noch neben ihm (seit 189), dann nach ihm lehrte an derselben Stelle sein Schüler **Titus Flavius Clemens,** der Alexandriner. Vielleicht in Athen um 150 geboren, verließ er wegen der Christenverfolgung Alexandrien im Jahre 202 oder 203 und ist zwischen 211 und 216 gestorben. Von ihm ist ein dreigegliedertes, in den Jahren 195—211 geschriebenes Werk auf uns gekommen, dessen erster um 195 geschriebener Teil, der *Λόγος προτρεπτικὸς πρὸς Ἕλληνας*, aus den Ungereimtheiten und Anstößigkeiten der Mythologie und der Mysterien gegen das Heidentum argumentiert und mahnt, zu Christus zu kommen, untertan dem Einen Gotte und dem Einen Logos Gottes. Der zweite bald nach dem ersten entstandene Teil, der *Παιδαγωγός*, enthält christliche Sittenregeln, indem der Logos hier die Erziehung des neuen Christen vollenden soll, wobei Clemens nach den Untersuchungen Wendlands (s. Lit.) Vorträge des zum Kynismus hinneigenden Stoikers Musonius Rufus (s. Grundr. I[12] 665), die von einem seiner Schüler überliefert worden seien, stark benutzt hat. Den dritten Teil bilden die zwischen 208 und 211 abgefaßten *Στρωματεῖς* in sieben Büchern (unsere Ausgaben pflegen noch ein über logische Dinge handelndes Stück als achtes Buch zu bieten). In ihnen entwickelt Clemens den Inhalt des christlichen Glaubens, also das Wesen des Christentums, in seinem Verhältnis zum Judentum, zu den Lehren griechischer Philosophen und christlicher Häretiker und sucht vom bloßen Glauben zur Erkenntnis, zu der wahrhaften Gnosis, fortzugehen. Wie er selbst zugesteht und durch den Titel andeutet, der die Schrift durch den Vergleich mit einem buntdurchwirkten Teppich charakterisiert, geschieht die Darstellung nicht in systematischem Zusammenhang, sondern aphoristisch. Ein Zweck der *Στρωματεῖς* scheint neben anderen eine Rechtfertigung der griechischen Philosophie und ihrer hohen Bedeutung gewesen zu sein, ohne deren Methoden

Clemens nicht auskommen zu können glaubte. Auch in diesem Werke scheint er den Musonius herangezogen zu haben.

Außerdem hat sich von ihm noch eine Abhandlung unter dem Titel: *Τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος* erhalten. Noch mehrere andere Schriften erwähnt Eusebius Hist. eccles. VI, 13. Auf gnostische, speziell valentinianische Kreise weisen nach den Untersuchungen von Ruben, von Arnim und C. Barth die Excerpta e Theodoto und die Eclogae Prophetica e. C. Barth (s. d. Lit.) hält einen Teil der Excerpta für Auszüge des Clemens aus einem Werke des Ptolemäus, des Hauptlehrers der abendländisch-valentinianischen Schule. Nicht nur auf die bis auf wenige Reste verlorenen Hypotyposen, die ersten christlichen Bibelkommentare, sondern auch auf alle erhaltenen Schriften des Clemens hat die jüdisch-alexandrinische Exegetenschule, Aristobul, Aristeas und insbesondere Philo, mit ihrer allegorisierenden Methode einen maßgebenden und weitreichenden Einfluß gewonnen. „Clemens überließ sich völlig der Führung des jüdischen Lehrers" (P. Heinisch, sieh Lit.).

Clemens, auf den von Plato, der Stoa (Musonius) und von Philo vieles übergegangen ist, und der seine ausgebreitete Kenntnis von Schriftstellern zum Teil diesen unmittelbar, zum Teil jedenfalls auch Anthologien verdankt, eignet sich die justinische Ansicht an, daß dem Christentum als der vollen Wahrheit die Anschauungen der Vorzeit nicht als bloße Irrtümer, sondern als partielle Wahrheiten gegenüberstehen. Der göttliche Logos, der überallhin ausgegossen ist, wie das Licht der Sonne (Str. VII, 3, ed. Stählin 3, 15 f.), hat von Anfang an die Seelen erleuchtet. Durch Moses und die Propheten belehrte er die Juden (Päd. I, 7 ed. Stählin 1, 121 ff.). Unter den Griechen aber erweckte er weise Männer und gab ihnen die Philosophie als Anleitung zur Gerechtigkeit (Strom. I, 5, ed. Stählin 2, 18: *ἐπαιδαγώγει γὰρ καὶ αὐτὴ (ἡ φιλοσοφία) τὸ Ἑλληνικὸν ὡς ὁ νόμος τοὺς Ἑβραίους εἰς Χριστόν*, vgl. VI, 17, ed. Stählin 2, 510), und zwar durch Vermittelung der niederen Engel, die er zu Hirten der Völker aufgestellt hatte (Strom. VII, 2, ed. Stählin 3, 6). Ganz wie Justin, hält auch Clemens dafür, daß die Philosophen manches heimlich von den Orientalen und insbesondere aus den jüdischen Religionsbüchern geschöpft haben, was sie dann aus Ruhmsucht lügnerisch für das Resultat ihrer selbständigen Forschung ausgaben und noch dazu verfälschten und verdarben (Strom. I, 1, ed. Stählin 2, 8, 13; I, 17, ed. Stählin 2, 55 f.; Strom. II, 1, ed. Stählin 2, 113). Darauf wird das Wort der Schrift bezogen, daß alle vor Christus Diebe und Räuber waren (Joh. 10, 8 f. Strom. I, 81, 4). Doch haben die griechischen Philosophen anderes wirklich selbst gefunden vermöge des ihnen eingesenkten Samens des göttlichen Logos (Protr. VI, 6, ed. Stählin 1, 51 f.). So ist die Stellung des Clemens zur griechischen Philosophie nicht ganz eindeutig, wenn auch im allgemeinen die günstige Beurteilung vorwiegt (vgl. Eibl, 172—75). Die wahre Philosophie findet er nicht bei einer einzelnen Schule, nicht bei der stoischen, platonischen, epikureischen oder aristotelischen, sondern in allem, was von einer jeden dieser Schulen richtig gesagt ist, und was Gerechtigkeit mit gottesfürchtigem Wissen lehrt. Diese allen Schulen entnommene Auslese will er Philosophie nennen. Der trefflichste der griechischen Philosophen ist Plato (*ὁ πάντα ἄριστος Πλάτων, . . . οἷον θεοφορούμενος*, Päd. III, 11, ed. Stählin 1, 267; Strom. I, 7, ed. Stählin 2, 24 f.; VI, 17, ed. Stählin 2, 508 ff.).

Wir bedürfen der Hilfe der Philosophie, um von der *πίστις* zur *γνῶσις* fortzuschreiten. Die Pistis verhält sich zur Gnosis so, wie die *πρόληψις* zur *ἐπιστήμη*. Das Eine ist die notwendige Voraussetzung für das Andere.

Der Gnostiker steht zu dem, der ohne die Erkenntnis bloß glaubt, in dem gleichen Verhältnis, wie der Erwachsene zu dem Kinde; der Furcht des Alten Testaments entwachsen, steht er auf einer höheren Stufe der göttlichen Erziehung. Wer ohne die Philosophie, Dialektik und Naturbetrachtung die Gnosis erreichen will, gleicht dem, der ohne die Pflege des Weinstocks Trauben zu ernten trachtet (Strom. I, 9, ed. Stählin 2, 28—30). Doch ist die Übereinstimmung mit dem Glauben das Entscheidungsmerkmal der Echtheit der Wissenschaft, Strom II, 4, ed. Stählin 2, 120: *κυριώτερον οὖν τῆς ἐπιστήμης ἡ πίστις, καί ἐστιν αὐτῆς κριτήριον.* Die *γνῶσις* ist *ἀπόδειξις τῶν διὰ πίστεως παρειλημμένων τῇ πίστει ἐποικοδομένη*, sie ist *τελείωσις ἀνθρώπου*, Strom. VII, 10, ed. Stählin 3, 40. Im Anschluß an Philo bestimmt Clemens die Rangordnung der Wissenschaften. Wie die enkyklischen Wissenschaften, die artes liberales, sich verhalten zur Philosophie als ihrer Herrin, zu ihr in einem Dienstverhältnis stehen, so verhält sich die Philosophie zur Weisheit oder zur Theologie (Strom. 1, 5, ed. Stählin 2, 19: *Ἀλλ' ὡς τὰ ἐγκύκλια μαθήματα συμβάλλεται πρὸς φιλοσοφίαν τὴν δέσποιναν αὐτῶν, οὕτω καὶ φιλοσοφία αὐτὴ πρὸς σοφίας κτῆσιν συνεργεῖ*).

Eine positive Gotteserkenntnis hält Clemens für unmöglich. Wir wissen nur, was Gott nicht ist. Er ist gestalt- und namenlos, obschon wir mit Recht uns der schönsten Namen zu seiner Bezeichnung bedienen. Er ist unendlich; er ist weder Gattung noch Differenz, weder Art noch Individuum, weder Zahl noch Akzidens, noch etwas, dem etwas zukommt (Strom. V, 11 und 12, ed. Stählin 2, 370—381). Er ist über die Einheit und über das Wesen von allem erhaben (*ἐπέκεινα τοῦ ἑνὸς καὶ ὑπὲρ αὐτὴν μονάδα* Päd. I, 8, ed. Stählin 1, 131, vgl. Plato, Rep. VI, 509 B: *οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος*, und nach ihm Philo). Daß sich Clemens aber doch nicht bei dieser bloßen Negation voll zufrieden gibt, sondern daß er Gott nach der Schrift und auch nach dem Vorgange Philos vielfach analog dem menschlichen Geiste sich vorstellt, ist nicht verwunderlich. Besonders wird aber hervorgehoben: *ἀνενδεὲς τὸ θεῖον καὶ ἀπαθές.*

Nur der Sohn, der des Vaters Macht und Weisheit ist, ist positiv erkennbar (Strom. V, 1 ff., ed. Stählin 2, 326 ff.). Er ist vor aller Zeit erzeugt, aber nicht geworden wie die Geschöpfe. Er ist dem ewigen Gotte wesensgleich, steht in Wesenseinheit mit dem Vater und ist selbst Gott. Er ist die *ἄναρχος* — *ἀρχὴ τῶν ὄντων* (Strom. VII, 1 f., ed. Stählin 3, 3 f.). Doch neigt sich Clemens auch dem Subordinationismus zu, wenn er den Sohn als eine Natur bezeichnet, welche dem Allherrscher am nächsten stehe, und anderseits ihn wieder gleichsam für eine Tätigkeit des Vaters (*ἔστιν ὡς εἰπεῖν πατρική τις ἐνέργεια*, Strom. VII, 2, ed. Stählin 3, 7) erklärt, so daß ein gewisses Schwanken in betreff des Verhältnisses zwischen dem Logos und dem Vater, wie bei Philo, so auch bei Clemens nicht zu verkennen ist. Ferner ist der Logos das Urbild der Welt, und durch ihn hat Gott die Welt geschaffen. Er ist der Mittler zwischen Gott und der Welt und erhält die Welt. Durch den Logos fließt die Kraft des Vaters in die Welt und zwar in absteigender Weise, je weiter sie sich von Gott entfernt, so wie in einer magnetischen Kette die Anziehung von Glied zu Glied geringer wird (Strom. VII 9, 1. Vgl. Eibl, a. a. O. 170). Er ist die Vernunft und das Gesetz des Weltganzen. Hiernach ist auch die Weltordnung eine vernünftige. Durch den Logos erkennen wir auch den Vater, soweit wir ihn erkennen. Wie bei Philo, ist der Logos die Zusammenfassung der Ideen und der schöpferischen Kräfte. — Der Heilige Geist nimmt in der göttlichen Trias die dritte Stelle ein; er ist die Kraft des Wortes, wie das Blut die

Kraft des Fleisches (Strom. V, 14, ed. Stählin 2, 395; Päd. II, 2, ed. Stählin 1, 167 f.). Die Schöpfung ist als Ausfluß des göttlichen Willens gut. Das Böse entsteht aus dem geschöpflichen Willen (Cohortatio 63, 2 f.). Der Mensch ist als Mittelpunkt der Schöpfung der bevorzugte Gegenstand der Vorsehung (Paedag. I, 6, 5). Die Präexistenzlehre, die Clemens in den verloren gegangenen Hypotyposen bekannt haben soll, lehnt er in den erhaltenen Schriften ab (Strom. III 93, 3. Fragmente 24). Die Seele ist nicht von Natur unsterblich, sondern wird es durch Gnade infolge von Gerechtigkeit und Einsicht (Fragm. 24).

Was seine ethischen Lehren anlangt, so muß sich der Gnostiker durch die Welt der Geburt und der Sünde zur Gemeinschaft mit Gott erheben (Strom. VI, 16, ed. Stählin 2, 500 f.). Diese volle, aber freie Hingabe an Gott, das höchste ethische Ziel, ist nicht zu erreichen durch den Glauben, sondern nur durch die Erkenntnis. Mit der Gnosis verbinden sich notwendig auch die Liebe, die den Menschen vollendet, und die guten Werke, welche der Gnosis folgen wie der Schatten dem Körper (Strom. VII, 10, ed. Stählin 3, 40—43). In dem Bilde des christlichen Gnostikers, das er als Ideal darstellt, ahmt er das Bild des stoischen Weisen nach und zieht auch die *ἀπάθεια* in dasselbe hinein, da Gott selbst *ἀπαθής* ist. Der Gnostiker muß die Welt überwinden, die äußeren Güter verachten, die fleischlichen Regungen unterdrücken. Seine Werke sind vollkommen gute Werke (*κατορθώματα*), da sie gemäß der rechten Vernunft sind. Der Gnostiker wird sogar hier schon auf Erden zu einem im Fleische wandelnden Gott (Strom. VII, 16, ed. Stählin 3, 71: *ὁ τῷ κυρίῳ πειθόμενος καὶ τῇ δοθείσῃ δι' αὐτοῦ κατακολουθήσας προφητείᾳ τελέως ἐκτελεῖται κατ' εἰκόνα τοῦ διδασκάλου ἐν σαρκὶ περιπολῶν θεός*), nicht nur gottähnlich, *θεοειδής*, *θεοείκελος*, sondern *θεούμενος*. Er erhebt sich über die Erde. Raum und Zeit schwinden ihm. In ewiger Betrachtung erschaut und ergreift er Gott, nicht nur in einzelnen ekstatischen Momenten, wie dies Philo und später die Neuplatoniker lehrten. So genießt er die ewige Ruhe in Gott (*ἀΐδιος ἀνάπαυσις ἐν θεῷ*). Sonst schließt Clemens sich in der Ethik sogar dem Ausdrucke nach vielfach der Stoa an, z. B. wenn er sagt, unsere Werke sollten sein *ἀκόλουθα τῷ λόγῳ*, oder *κατὰ νόμον*, wenn er die Tugend definiert als *διάθεσις ψυχῆς σύμφωνος ὑπὸ τοῦ λόγου*, wenn er das *εὖ ζῆν* gleich setzt dem *εὐλόγως βιοῦν* oder *κατὰ νόμον βιοῦν*.

Von den sittlichen Vorschriften, die Clemens im Pädagogus aufstellt, sind ganz besonders diejenigen bemerkenswert, die sich auf die Ehe beziehen. Im Unterschied von Tertullian und anderen, die in der Ehe nur die gesetzlich geordnete Befriedigung eines tierischen Triebes fanden und dieselbe nur duldeten, die Ehelosigkeit aber für sittlicher erklärten, beruft sich Clemens auf das Vorbild mehrerer Apostel, wie Petrus und Philippus, die in der Ehe lebten. Er weist die Berufung auf das Vorbild Christi zurück, da Christi Braut die Kirche sei, und er als Sohn Gottes eine außergewöhnliche Stellung einnehme, und meint, zur Vollkommenheit des Mannes gehöre es, in der Ehe zu leben, Kinder zu zeugen und sich doch durch diese Sorge von der Liebe zu Gott nicht abziehen zu lassen und die Versuchungen zu überwinden, die ihm durch Kinder und Frau, durch Hausgesinde und Besitzungen entstehen (Strom. III, 1; 6, ed. Stählin 2, 195 ff.; 216 ff.; VII, 12, ed. Stählin 3, 51). Wie bei der Ehe, so kommt es bei dem Reichtum auf die Gesinnung an, die sich in jeder Lage des Lebens rein und treu zu erhalten weiß, sich nicht an Äußeres hängt, sondern innerlich frei bleibt (*τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος*;, besonders c. 19, ed. Stählin 3, 171 f.). Auch beim Märtyrertum ist das Wesentliche nicht der Akt des Bekenntnisses und des Leidens selbst, sondern das

beharrliche und erfolgreiche Streben, sich von Sünden zu reinigen und alles willig zu erdulden, was das Bekenntnis zum Christentum erfordert (Strom. IV, c. 9; 10, ed. Stählin 2, 279 ff.; 282). Zum Schluß des Pädagogus gibt er eine Darstellung des „christlichen Lebensideals", dessen Grundzüge er zum Teil wörtlich den Vorträgen des Musonius entlehnte (Wendland).

**Origenes,** geb 185 oder 186 n. Chr., wahrscheinlich zu Alexandrien von christlichen Eltern, gest. 254 unter Valerianus, erhielt seine Jugendbildung durch seinen Vater Leonidas, danach besonders durch Clemens von Alexandrien. Von Jugend auf mit den biblischen Schriften genau vertraut, beschäftigte er sich auch später mit dem Lesen der Werke griechischer Philosophen, besonders des Plato, Numenius, Moderatus, Nikomachus und der Stoiker Chäremon, Cornutus, Apollophanes und anderer. Dann besuchte er auch, wie es scheint, die Schule des Ammonius Sakkas, des Stifters des Neuplatonismus (Porphyr. b. Euseb., Hist. eccles. VI, 19), falls hierbei nicht eine Verwechselung vorliegt, jedoch, wenn überhaupt, erst nach seinem fünfundzwanzigsten Lebensjahre. An der christlichen Katechetenschule, welcher er von 203—231 vorstand, erteilte Origenes schon sehr früh, seit seinem achtzehnten Lebensjahre, Unterricht. Der Irrlehre angeklagt, wurde er auf zwei alexandrinischen Synoden des Lehramts verlustig erklärt und aus dem Priesterstande ausgeschlossen. Deshalb genötigt, Alexandria im Jahre 232 zu verlassen, lebte er in Cäsarea in Palästina, wo er als Presbyter viel predigte und eine bald berühmt gewordene Schule gründete. Kurze Zeit hielt er sich in Tyrus auf, wo er 254 oder 255 an den Folgen des Martyriums starb. Wegen seines eisernen Fleißes erhielt er den Beinamen Adamantius. Zu wörtliche Auslegung von Bibelworten brachte ihn dazu, sich selbst zu entmannen.

Von seinen vielen Schriften haben besonders philosophische Bedeutung die vier Bücher *Περὶ ἀρχῶν* (über die Grundlehren, verfaßt zwischen 220 und 230 in Alexandrien), worin er die Glaubenslehren in systematischem Zusammenhange darzustellen unter allen christlichen Theologen zuerst unternommen hat. Sie sind aber bis auf einige bei Hieronymus (Ep. 124) erhaltene Fragmente der von diesem Kirchenvater selbst veranstalteten Übertragung nur in der lateinischen Übersetzung oder vielmehr das Heterodoxe mildernden Überarbeitung des Rufinus auf uns gekommen. Weiterhin kommt für die Philosophie in Betracht die Schrift *Κατὰ Κέλσου* (acht Bücher, wahrscheinlich zwischen 246 und 248 abgefaßt), eine Verteidigung des christlichen Glaubens gegen die Einwürfe des Platonikers Celsus in seiner um 178 entstandenen Schrift *Ἀληθὴς λόγος*. Obgleich Origenes von der griechischen Philosophie wenigstens in gleichem Maße abhängig ist, wie Clemens, zollt er ihr doch weniger Anerkennung. Trotzdem sieht er in der christlichen Lehre die Vollendung der griechischen Philosophie, also in der heidnischen Weisheit die Vorbereitung zum Christentum. Porphyrius sagt, freilich etwas übertrieben, von ihm (Euseb. a. a. O.): *κατὰ μὲν τὸν βίον χριστιανῶς ζῶν καὶ παρανόμως, κατὰ δὲ τὰς περὶ τῶν πραγμάτων καὶ τοῦ θείου δόξας ἑλληνίζων καὶ τὰ Ἑλλήνων τοῖς ἐθνείοις ὑποβαλλόμενος μύθοις.* Jedenfalls hat Origenes in seiner wissenschaftlichen Dogmatik die Metaphysik seiner Zeit sehr stark benutzt, aber vielfach selbständig ausgebildet.

Verloren sind von den Schriften, die uns hier näher angehen würden, die *Στρωματεῖς*, in denen nach Clemens' Vorbild der Versuch gemacht war, die Übereinstimmung der christlichen mit den philosophischen Ansichten darzutun, sowie *περὶ ἀναστάσεως*.

Gregor Thaumaturgus entwirft in seiner Lobrede auf Origenes, „diesen bewunderungswürdigen Mann", „das Musterbild eines Weisen", ein höchst interessantes und anschauliches Bild von dem Schulbetrieb des Origenes, von seiner Methode, von dem Lehrgang und den Lehrgegenständen. Anfang und Grundlage des Unterrichts bildete das Studium der Dialektik, um „nach den Gesetzen des Denkens das Urteilsvermögen der Seele zu entwickeln" (c. 7). In hohem Ansehen stand das Studium der Natur und der Welt, die Naturwissenschaften und Naturphilosophie, weiterhin „die erhabenen Zweige" der mathematischen Wissenschaften, der Geometrie und Astronomie, wobei die Geometrie als Ideal und Vorbild aller Wissenschaften gewertet wird und als sicherer Unterbau des Ganzen gilt (c. 8). Als weiterer Lehrgegenstand erscheint die Ethik, die in den vier Kardinaltugenden Platos und in der Liebe zur Gottesfurcht als der Mutter aller Tugenden gipfelt und den sokratisch-platonischen Begriff der Tugend als Wissen und Erkennen, als Selbsterkenntnis, als Ordnung und inneres Gleichgewicht, als Gottähnlichkeit und Glückseligkeit akzeptiert (c. 9; 11; 12). Eine bevorzugte Stellung im origenistischen Schulprogramm nahm die „hellenische Philosophie" ein, deren Studium sich nicht einseitig nur mit einem System unter Ausschluß der anderen, sondern mit den verschiedensten Richtungen befassen sollte (c. 14). Alle vorhandenen Schriften der alten Philosophen und Dichter sollten gelesen werden mit einziger Ausnahme der Werke der Gottesleugner (c. 13), um aus allen das Brauchbare und der Wahrheit Entsprechende auszuwählen (c. 14). Den Höhepunkt des Unterrichts endlich nahm die Theologie ein, die Erkenntnis des letzten Grundes von allem (c. 13).

Eine staunenswerte Universalität, eine seltene Unbefangenheit, volle Forschungsfreiheit, das waren nach der Schilderung Gregors die glänzenden Wahrzeichen des origenistischen Schulprogramms, die das Walten eines mächtigen Genius bekunden, dessen Weitblick prinzipiell für keine Richtung verschlossen blieb, der in allen Systemen einen Wahrheitskern zu entdecken vermochte, dessen Denken aber tatsächlich in erster Linie materiell und formell von der Weisheit Platos befruchtet wurde. Dies zeigt schon seine Stellung zur Mathematik und Geometrie, in der er sein wissenschaftliches Ideal erkannte, und welcher er seine wissenschaftliche Methode abgelauscht hat. Die Methode des Origenes ist die synthetisch-deduktive, die Methode des platonischen Rationalismus, die Methode der Geometrie, die „etwas Unerschütterliches ist". Wie der Geometer, entwickelte er aus einfachsten Voraussetzungen seine Beweisgründe, die zu einem unzerreißbaren und schwer zu lösenden Gewebe sich gestalteten (c. 7). Die geometrisch-deduktive Methode wurde ihm auch das formelle Mittel, um in seinem Hauptwerk *Περὶ ἀρχῶν* aus den Bausteinen des Platonismus und des Offenbarungsglaubens das erste große System der christlichen Wissenschaft zu formen, das man nicht mit Unrecht mit den theologischen Summen des Mittelalters in Parallele gestellt hat (F. Prat).

Vor Origenes gab es kein System der christlichen Lehre. Den biblischen und den in der Polemik gegen Nichtchristen und Häretiker gewonnenen Gedankeninhalt auf eine systematische Form zu bringen, fanden sich erst Lehrer an Katechetenschulen genötigt, wobei das Taufbekenntnis und die Regula fidei zur Grundlage dienten. Bei Clemens erschienen noch die Gegenstände seiner Gnosis in loser Verbindung miteinander. In seinen Schriften ist kein im einzelnen festgehaltener Plan. Sie sind nur Vorarbeiten für ein System. Auf sie gestützt, gründete Origenes

ein geordnetes Lehrgebäude der christlichen Dogmen, zu welchem er auch neuplatonische Elemente verwandte.

Origenes sagt: die Apostel haben nur das Notwendige, aber nicht alle Lehren mit vollkommener Deutlichkeit vorgetragen. Bei manchen Dogmen überließen sie die nähere Bestimmung und die Beweisführung den Jüngern der Wissenschaft, welche auf der Grundlage der gegebenen Glaubenslehren ein wissenschaftliches System erbauen sollten (De princ. praef. 3). Den Grundsatz, daß in der systematischen Darstellung von dem an sich Ersten auszugehen sei, hat Origenes ausdrücklich aufgestellt (Tom. in Joh. X, 13, ed. Delarue, t. 4, p. 178), indem er in allegorischer Deutung des Lammessens sagt: „Man muß bei dem Essen mit dem Kopfe anfangen, d. h. von den höchsten und prinzipiellsten Dogmen über das Himmlische ausgehen und mit den Füßen aufhören, d. h. mit den Lehren enden, die auf das von dem himmlischen Ursprung Fernste unter allem Existierenden gehen, sei es auf das Materiellste oder auf das Unterirdische oder die bösen Geister und unreinen Dämonen."

Innerhalb der christlichen Religion gibt es verschiedene Stufen, die der mythischen Religion, welche der großen Menge zukommt, da diese nicht für die Philosophie geeignet ist, und die der vollen Erkenntnis, auf welche sich nur wenige erheben können. Der Logos bessert zwar alle, aber einen jeden nur nach seiner Fähigkeit und Neigung.

Der Gang der Darstellung in den vier Büchern über die Grundlehren ist (nach der von Redepenning, Orig. II, 276 gegebenen Übersicht) folgender: „An die Spitze tritt die Lehre von Gott, dem ewigen Urgrunde alles Daseins, als Ausgangspunkt einer Darstellung, in welcher die Erkenntnis des Wesens und der Wesensentfaltungen Gottes zu dem Entstehen dessen hinüberleitet, was in der Welt das Ewige ist, der geschaffenen Geister, deren Fall erst den Ursprung der gröberen Körperwelt herbeiführt. Ohne Mühe ließ sich dieser Stoff um die kirchlichen Lehren vom Vater, Sohn und Geist, von der Schöpfung, den Engeln und dem Sündenfall zusammenordnen. Dies alles enthält bei Origenes das erste Buch der Grundlehren. Hierauf betreten wir im zweiten Buche die Welt, wie sie jetzt ist, sehen sie entstehen in der Zeit aus einem vorweltlichen, obschon nicht urewigen Stoffe, um in demselben ihr wandelbares Dasein bis zur Wiedererhebung und Befreiung der Geister fortzuführen. In diese Welt tritt der Sohn Gottes ein, gesendet von dem Gott des Alten Testaments, welcher kein anderer als der Vater Jesu Christi ist. Wir hören von der Menschwerdung des Sohnes, von dem Heiligen Geiste, wie er von ihm ausgeht in die Gemüter, von dem Seelischen im Menschen im Unterschiede von dem, was in ihm reiner Geist ist, von der Läuterung und Wiedererhebung des Seelischen durch Gericht und Strafen und von der ewigen Seligkeit. Vermittels der Freiheit, die dem Geiste unverlierbar eigen ist, ringt er sich hinauf im Kampf mit den bösen Mächten der Geisterwelt und den inneren Versuchungen, unterstützt durch Christus selber und alle Mittel der Gnade oder alle Gaben und Wirkungen des heiligen Geistes. Diese Freiheit und das Freiwerden der Menschen zeigt das dritte Buch. Das vierte sondert sich als Lehre von dem Grunde dieses Lehrbegriffs, der Offenbarung in der heiligen Schrift, selbständig ab" (wogegen Spätere diese Lehre dem übrigen Inhalt der Dogmatik voranzustellen pflegen).

Von den einzelnen Lehren des Origenes, die ebenso wie die des Clemens vielfach an Philo erinnern, sind folgende die bemerkenswertesten. Als apostolische Lehre hält er gleich Irenäus u. a. den Gnostikern

gegenüber fest, daß Gott, der aus nichts die Welt geschaffen habe, zugleich gerecht und gut, Urheber des Alten und des Neuen Testamentes, Gesetzgeber und Vater Jesu Christi, des durch den Heiligen Geist aus der Jungfrau geborenen, durch freiwillige Erniedrigung menschgewordenen Sohnes sei (De princ. praef. 4). Er faßt Gott als ein rein geistiges Wesen auf, das nicht Feuer, nicht Licht, nicht Hauch, sondern eine schlechthin körperlose Einheit (*μονάς* oder *ἑνάς*) sei (De principiis I, 1, 6). Nur unter der Voraussetzung der Unkörperlichkeit kann Gott als schlechthin unveränderlich gedacht werden, denn alles Materielle ist wandelbar, teilbar und vergänglich. Die Tiefen der göttlichen Weisheit und Erkenntnis sind unerforschlich. Keiner Kreatur ist die ganze Fülle des göttlichen Lichtes zugänglich (Tom. in Joh. II, 80 f.). Nur in reinen Werken und durch dieselben ist Gott zu erkennen. Er ist die *ἑνάς* und *μονάς*, die noch über Wahrheit und Weisheit, über Geist und Vernunft, über Wesen und Sein hinausliegt (*ἐπέκεινα νοῦ καὶ οὐσίας*, C. Cels. VII, 38). Doch ist er nicht ohne Maß und Grenze, sondern sich selbst begrenzend. Das schlechthin Unbegrenzte würde sich selbst nicht fassen können (Tom. in Matth. XIII, 1, ed. Delarue, t. 3, p. 569). Gottes Allmacht ist durch seine Güte und Weisheit begrenzt (C. Cels. III, 70).

Von Gott dem Vater wird immerdar der Sohn erzeugt, gleichwie von dem Lichte der Glanz des Lichtes, oder wie der Wille aus dem Geist hervorgeht, ohne ihn zu trennen oder von ihm getrennt zu werden (De princ. I, 2, 4—7). Es ist also falsch zu sagen: fuit aliquando, quando non fuit filius (ib. IV, 28). An allem, was der Vater ist und hat, nimmt der Sohn teil und steht in diesem Sinne mit dem Vater in Wesensgemeinschaft. Doch ist er (De orat., 15) nicht nur als Individuum (*κατὰ ὑποκείμενον*) ein anderer als der Vater, ein zweiter Gott (C. Cels. V, 39: *δεύτερος θεός*), sondern auch dem Wesen nach (*κατ' οὐσίαν*) ihm nachstehend, sofern er bedingt und von dem Vater abhängig ist. Er ist *θεός*, aber nicht, wie der Vater, *ὁ θεὸς* oder *αὐτόθεος*. Er ist *ὁμοούσιος* mit dem Vater, aber diese Homousie ist keine unbedingte. Der Sohn erkennt den Vater, aber seine Erkenntnis des Vaters ist minder vollkommen als das Wissen des Vaters von sich (Tom. in Joh. XXXII, 18, ed. Delarue, t. 4, p. 449). Er steht als Abbild dem Urbilde nach und verhält sich zum Vater wie wir zu ihm. Mindestens in dem Maße, wie der Sohn und der Geist alle Geschöpfe überragen, überragt beide wiederum der Vater (Tom. in Joh. XIII, 25, ed. Delarue, t. 4, p. 235). Im Verhältnis zur Welt ist er das Urbild, *ἰδέα ἰδεῶν* (C. Cels. VI, 64), und durch ihn sind alle Dinge geschaffen, und diese sind Abbilder des Logos, nicht Gottes selbst. Der Sohn oder der Logos ist omnium creaturarum et dei medium, i. e. mediator (De princ. II, 6, 1). Er gehört teils zu Gott als von allem Erschaffenen geschieden, teils gehört er doch wieder in die Reihe des Erzeugten (C. Cels. III, 34). In der Entfaltung der göttlichen Einheit zur Vielheit ist der Sohn das erste Glied, der Geist das zweite, das der geschaffenen Welt zunächst steht, aber doch selbst noch zur Gottheit gehört als das letzte Moment in der anbetungswürdigen Dreiheit (Tom. in Joh. VI, 17, ed. Delarue, t. 4, p. 133 ed. Preuschen 142[30]: *τῆς προσκυνητῆς τριάδος*). Der Geist empfängt alles, was er ist und hat, durch den Sohn, wie dieser alles vom Vater empfängt. Er ist der Vermittler unserer Gemeinschaft mit Gott und dem Sohne. Der Ordnung nach später als der Heilige Geist, aber nicht zeitlich später, ist durch des Vaters gütigen Willen die ganze Reihe der Geister vorhanden, in einer für uns unermeßlichen, jedoch nicht schlechthin unbegrenzten Zahl (De princ. II, 9, 1). Einst sollen die Geister alle die Erkenntnis Gottes in derselben Vollkommenheit besitzen, in welcher der Sohn sie besitzt, und jeder ein Sohn Gottes sein, wie es jetzt allein der Eingeborene ist (Tom. in Joh. I, 17, ed. Delarue, t. 4, p. 19), durch Teil-

nahme an der Gottheit des Vaters selbst vergottet (Tom. in Joh. II, 2, ed. Delarue, t. 4, p. 50: *μετοχῇ τῆς ἐκείνου θεότητος θεοποιούμενοι*), so daß dann Gott alles in allem ist (De princ. III, 6, 1—3).

Die Güte Gottes konnte niemals unbetätigt bleiben, und seine Allmacht niemals ohne Objekte seiner Herrschaft sein. Daher kann die Schöpfung der Welt nicht in irgend einem Momente der Zeit begonnen haben, sondern muß als anfangslos gedacht werden (De princ. I, 2, 10; III, 4, 3). Auch würde der Anfang der Weltschöpfung notwendig eine Veränderung in Gott voraussetzen in dem Augenblick, wo er zur Schöpfung schritt. Weltleere Äonen hat es niemals gegeben. Doch ist diese gegenwärtige Welt eine gewordene und zeitlich begrenzte, und es schließt sich eine Welt an die andere an (De princ. III, 5, 3), jedoch so, daß keine dieser unendlich vielen Welten der andern ganz gleich ist (De princ. II, 3, 4—5). Gott hat nicht eine Materie vorgefunden und diese nur gestaltet, sondern er ist auch der Urheber der Materie. Andernfalls müßte eine Vorsehung, die älter wäre als er, für die Darstellbarkeit seiner Gedanken in der Materie gesorgt, oder ein glücklicher Zufall die Rolle der Vorsehung gespielt haben (De princ. II, 1, 4). In der Welt ist Gott, der an sich unräumlich ist, allgegenwärtig durch seine wirkende Kraft, wie der Baumeister in seinem Werke oder wie unsere Seele als Empfindungsvermögen durch unsern ganzen Körper verbreitet ist, nur das Böse erfüllt er nicht durch seine Gegenwart (De orat. 23; De princ. II, 1, 3). Zu den Menschen steigt er nicht räumlich, sondern durch seine Vorsehung herab (C. Cels. VI, 71).

Die Seelen sind ursprünglich in ganz gleicher Qualität von Gott geschaffen. Ihr Unterschied erklärt sich nur aus dem verschiedenen Verhalten in einem früheren Weltzustand. Durch freie Entscheidung haben sich die Geister gegen Gott gewandt, indem sie Gott gleich sein wollten. Diese sind zur Strafe für diese ihre Schuld von Gott verstoßen und mit Materie umhüllt worden Auch jetzt haben die menschlichen Seelen noch Wahlfreiheit zwischen dem Guten und Bösen; es sind noch Keime zur Wiederherstellung in ihnen zurückgeblieben. Das Willensvermögen und die Kraft zum Guten haben sie von Gott, aber die Entscheidung ist ihr eigenes Werk. Doch gewährt Gott dazu auch seinen Beistand durch seinen Heiligen Geist. Jede unserer Taten ist eine Mischung eigenen Wählens und göttlicher Beihilfe (De princ III, 5, 4). Der ewige Logos gibt allen Vernunftwesen, damit sie ihre Bestimmung erfüllen, so viel Anteil an sich, als sie Liebe zu ihm empfinden.

Das Böse ist die Abwendung von der Fülle des wahren Seins zur Leere und Nichtigkeit, also eine Privation (Tom. in Joh. II, 7, ed. Delarue, t. 4, p. 65; ed. Preuschen 68[25]). Das Leben in der Sünde ist ein Leben des Todes. Ursache des Bösen ist nicht Gott und auch nicht die Materie, sondern die freie Tat jener Abwendung von Gott, die Gott nicht angeordnet, sondern der er nur nicht gewehrt hat (C. Cels. VII, 68). Im Jenseits finden Lohn und Strafe statt. Aber schließlich muß auch das Böse dem Guten dienen. Die Folgen des Bösen können nicht bis über das Weltende hinaus dauern.

Das Ende ist die Apokatastasis, die Wiederbringung aller Dinge zur Einheit mit Gott (De princ. III, 6, 1 ff.; I, 6, 3), die *ἐπανόρθωσις*. Dann ist die Sünde vernichtet, aber auch die *ἄλογα* und *ἄψυχα*, sowie die *σώματα* sind in das *μὴ ὄν* zurückgekehrt. Die bösen Geister, an ihrer Spitze der Teufel, versuchen uns, was nötig ist, damit wir uns bewähren. Aber auch sie sind besserungsfähig und sollen erlöst werden (De princ. I, 6, 3; III, 6, 1 ff.). Gute Engel stehen uns zur Seite. Zuletzt ist aus Liebe der Logos selbst herabgekommen, indem er nicht

bloß einen menschlichen Leib, sondern auch eine vollständige, vernunftbegabte menschliche Seele annahm (De princ. II, 6, 3—6; IV, 32). Zahlreichen Weltzeiten ist nicht der Logos selbst erschienen; in der gegenwärtigen ist er als Erlöser herabgekommen, um alles wieder zu Gott zu führen. Der göttliche Logos, mächtiger als die Sünde, ist die welterlösende Macht. Durch ihn führt der allmächtige Gott, für welchen nichts unrettbar verloren ist, auch alle wieder zum vollen und seligen Leben zurück (De princ. I, 6, 2—3; III, 5, 6—7). Eine satisfaktorische Bedeutung des Todes Christi kennt jedoch Origenes in seinem System nicht, nur eine vorbildliche. Die jenseitigen Strafen dienen zur Läuterung. Wie durch Feuer wird das Böse in uns getilgt, rascher in dem Reineren, langsamer in dem Unreineren. Die schlimmsten Sünder verharren darin als in ihrer Hölle bis zum Ende der Zeit, wonach Gott sein wird alles in allem, das Maß und die Form der ganzen Bewegung der Seelen, die nur ihn empfinden und schauen (De princ. III, 6, 3). Möglich ist es übrigens, daß Origenes im Sinne der Stoiker und anderer griechischer Philosophen die ἐπανόρθωσις nicht als absolutes Weltende, sondern nur als vorübergehenden Abschluß der endlosen Weltentwicklung angesehen hat.

Die heiligen Schriften sind von Gott inspiriert und enthalten sein Wort oder seine Offenbarungen; sie sind die Erkenntnisquellen der Wahrheit. Die in ihnen enthaltene Lehre hat als geoffenbarte Wahrheit schon unter allen Völkern Eingang gefunden, wogegen die philosophischen Systeme, die mit Beweisen auftreten, nicht einmal einem einzigen Volke, geschweige allen Nationen, sich zu empfehlen vermögen. Aber nicht nur die Verbreitung, sondern auch der Eindruck, den wir beim Lesen empfangen, zeugt für die Inspiration der biblischen Schriften; denn wir fühlen uns dabei von dem Wehen des Heiligen Geistes berührt. Diese Schriften enthalten vornehmlich (προηγουμένως) Belehrung und dienen der Erkenntnis der Weltbildung und anderer Mysterien. Außerdem geben sie Vorschriften für unser Verhalten. Hinter dem Gesetz und den Propheten stehen das Evangelium und die apostolischen Briefe in keiner Art zurück. Das Alte Testament ist durch das Neue enthüllt worden. Aber auch das Neue Testament ist nicht das letzte Ziel der Offenbarungen Gottes, sondern verhält sich zu der vollkommenen Wahrheit so, wie das Alte sich zu ihm verhält. Es erwartet seine Enthüllung durch die Wiederkunft Christi und ist nur Schatten und Abbild derjenigen Dinge, welche nach dem Abschluß der laufenden Weltperiode sein werden. Es ist zeitlich und veränderlich und wird sich einst in ein ewiges Evangelium verwandeln, das für alle Weltperioden gilt (De princ. IV, 1 ff.). Auch ein Paulus und Petrus haben nur einen kleinen Teil der Wahrheit erblickt (Hom. in Jer. VIII, 7, ed. Delarue, t. 3, p. 174 f.; Tom. in Epist. ad. Rom. V, ed. Delarue, t. 4, p. 545).

Das Verständnis des geheimen Sinnes der heiligen Schriften oder die allegorische Deutung ist eine Gnadengabe des Heiligen Geistes, und zwar das größte aller Charismen. Von Origenes wird dasselbe nicht mehr nach der Weise der Früheren und noch des Clemens Gnosis (die ihm nur eine geringere Stufe des Erkennens ist), sondern Weisheit genannt (ἡ θεία σοφία, C. Cels. VI, 13; Sel. in Ps., ed. Delarue, t. 2, p. 568). Bei der Erklärung der heiligen Schrift sind dreierlei Arten zu unterscheiden: ut simpliciores quique aedificentur ab ipso ... corpore scripturarum, sic enim appellamus communem istum et historialem intellectum; si qui vero aliquantum iam proficere coeperunt et possunt amplius aliquid intueri, ab ipsa scripturae anima aedificentur; qui vero perfecti sunt ... ab ipsa spirituali lege, quae umbram habet futurorum bonorum, tamquam a spiritu aedificentur. Sicut ergo homo constare dicitur ex corpore et anima et spiritu, ita

etiam sancta scriptura (De princ. IV, 11). Die allegorische Deutung setzt Origenes der eigentlichen als eine geistige, pneumatische, der somatischen entgegen. Von beiden unterscheidet er mitunter noch die moralische Deutung als eine psychische. In der Tat ist die allegorische Deutung überall da, wo der Verfasser selbst eine Allegorie beabsichtigt hat — welche Absicht freilich die Alexandriner demselben jedesmal unterschoben, wenn der Wortsinn sie selbst nicht erbaute —, nur ein aphoristisches Philosophieren bei Gelegenheit der Bibelstellen.

Der von Origenes fälschlich für einen Epikureer gehaltene eklektische Platoniker Celsus, der etwa 178 einen *Ἀληθὴς Λόγος* gegen die Christen schrieb (s. Grundr, I[12] 550), hat teils vom jüdischen, teils von seinem philosophischen Standpunkte aus das Christentum mit großem Scharfsinn bekämpft. Er reduzierte die historische Basis desselben auf einen mißlungenen Aufstandsversuch. Der christlichen Idee der duldenden Liebe stellte er die Idee der Gerechtigkeit, dem Glauben an die Erlösung der Menschheit den an eine ewige, vernunftgemäße Ordnung des Universums, der Lehre von dem menschgewordenen Gotte die Jenseitigkeit Gottes, der nur mittelbar auf das Irdische einwirke (der Jude sagt allerdings: *ὡς εἴγε ὁ λόγος ἐστὶν ὑμῖν υἱὸς θεοῦ καὶ ἡμεῖς ἐπαινοῦμεν*), dem Glauben an die Auferstehung des Leibes die Lehre von der Nichtigkeit der Materie und von der Fortexistenz der Seele allein entgegen. Den Grund der Verbreitung des Christentums aber fand er in der bei der ungebildeten, an sinnlichen Vorstellungen haftenden Menge durch Drohungen und Verheißungen in betreff des jenseitigen Zustandes erregten Furcht und Hoffnung.

Es ist dieses Buch ein reiches Arsenal von Angriffswaffen gegen das Christentum, die bis in die neuesten Zeiten hinein gebraucht worden sind. Origenes behauptet ihm gegenüber in seiner auf die Aufforderung seines Freundes Ambrosius wahrscheinlich 248 verfaßten Gegenschrift, die den Höhepunkt der apologetischen Leistungen in der vornicänischen Periode darstellt, die Vernunftgemäßheit und Beweisbarkeit des christlichen Glaubens. Als Beweis gelten ihm namentlich die erfüllten alttestamentlichen Weissagungen (Contra Celsum I, 50 ff.), die Wunder, die noch täglich an Kranken und Besessenen durch das Ablesen des Evangeliums geschehen, die siegreiche Ausbreitung des Christentums und seine entsündigende Macht, die strahlende Reinheit der Christengemeinden inmitten des allgemeinen Verderbens (ib. I, 1—4; III, 30). Dann sucht Origenes die einzelnen Dogmen wesentlich so, wie auch in der Schrift *Περὶ ἀρχῶν*, zu begründen. Das Recht der Christengemeinden, gegen den Willen des Staates zu bestehen, gründet Origenes auf das von Gott stammende Naturrecht, welches höher stehe als das geschriebene Recht (C. Cels. V, 35).

Den Origenes hat die spätere Orthodoxie bekämpft und nur sein apologetisches, jedoch nicht sein systematisches Hauptwerk gelten lassen, während anderseits Arianer und später Pelagianer sich auf ihn beriefen. In ihm lagen Keime zu einander entgegengesetzten theologischen Doktrinen vereint, welche später zu selbständiger Entfaltung gelangen sollten. Derselbe Justinian, der (529) die Schule der Neuplatoniker aufhob, hat 543 in einem Edikt durch neun Anathematismen den Origenes verdammt. Ein gleiches Verdammungsurteil gegen den Alexandriner und seine Anhänger erging 553 auf dem 5. allgemeinen Konzil zu Konstantinopel.

**Dionysius** der Große, ein Schüler des Origenes, geb. gegen Ende des 2. Jahrhunderts, übernahm 231 nach Heraklas die Leitung der Katechetenschule in Alexandrien, wurde gegen 248 daselbst Bischof und starb 264 oder 265. Er verfaßte, wahrscheinlich ehe er Bischof wurde, eine in Briefform gekleidete Schrift *Περὶ φύσεως*, von der wir eine Reihe ziemlich umfangreicher Fragmente bei Eusebius,

Praep. ev. XIV, 23—27 besitzen. Er greift darin den demokritischen und epikureischen Atomismus an, indem er mit Schärfe nachzuweisen sucht, wie die Atomistik nicht genüge, eine befriedigende Erklärung der Welt und des Geschehens in ihr zu geben, und wie sie mit sich selbst in Widerspruch gerate. Auf den spezifisch christlichen Standpunkt stellt er sich freilich dabei nicht, sondern auf den eklektisch-hellenistisch-christlichen, wie es zu Anfang des Fragments heißt: *πότερον ἕν ἐστι τὸ πᾶν, ὡς ἡμῖν τε καὶ τοῖς σοφωτάτοις Ἑλλήνων Πλάτωνι καὶ Πυθαγόρᾳ καὶ τοῖς ἀπὸ τῆς στοᾶς καὶ Ἡρακλείτῳ φαίνεται.*

In der Entwicklung des Trinitätsdogmas spielt er eine große Rolle. Er trug subordinatianische Anschauungen vor, der Sohn sei ein *ποίημα* des Vaters, nicht *ὁμοούσιος* (im Sinne der Sabellianer). Als er hierauf vom römischen Bischof Dionysius getadelt wurde, konnte er seine Übereinstimmung mit der Lehre der römischen Kirche betonen.

Nach Dionysius hatten an der Katechetenschule das Lehramt inne Theognostus, der Verfasser eines nach dem Vorbild von Origenes' *Περὶ ἀρχῶν* geformten Systems der Dogmatik mit dem Titel *ὑποτυπώσεις*, von dem wir aber nur mehr Fragmente besitzen, ferner Pierius, der ebenfalls unter origenistischem Einfluß stand, und Petrus, seit 300 Bischof von Alexandrien, der sich aber gegen Origenes wandte. Von seinen Schriften sind nur Bruchstücke erhalten. (Über die genannten Lehrer siehe A. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. I 437—449; II 2, 66—75.)

Ein Schüler des Origenes aus der Schule in Caesarea war **Gregor der Wundertäter** (Thaumaturgus), geb. 213 in Neocaesarea im Pontus, gestorben als Bischof seiner Vaterstadt zwischen 270 und 275. Zwei Biographien mit stark legendarischem Charakter, die unter sich eine enge Verwandtschaft aufweisen, eine griechische von Gregor von Nyssa und eine syrische von einem unbekannten Autor, behandeln das Leben des einflußreichen Mannes. Eine lateinische Biographie, die von Rufin benützt wurde, hat Poncelet als eine Übersetzung und Umarbeitung der griechischen nachgewiesen. Als Gregor nach fünfjährigem Aufenthalt im Jahre 238 Caesarea verließ, hielt er eine schwungvolle Dankrede auf Origenes (*εἰς Ὠριγένην προσφωνητικὸς καὶ πανηγυρικὸς λόγος, λόγος χαριστήριος*), die uns einen interessanten Einblick in die Unterrichtsmethode und Unterrichtsgegenstände des großen Lehrers ermöglicht (sieh oben S. 67). Außer der Dankrede Gregors verdienen hier Erwähnung seine nur syrisch erhaltene Schrift „an Theopompus über die Leidensunfähigkeit und Leidensfähigkeit Gottes" und der in seiner Echtheit angezweifelte, aber nach Entdeckung einer syrischen Übersetzung aus dem 7. Jahrhundert kaum mehr als echt zu bestreitende Traktat über die Seele an Tatian (*λόγος κεφαλαιώδης περὶ ψυχῆς πρὸς Τατιανόν*), wo unter Ausschaltung der Schrift mit rein philosophischen Mitteln das Wesen der Seele erörtert wird.

Die großen Traditionen des Origenes nahm in der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts wieder auf **Pamphilus von Caesarea,** der aus Berytus in Phönizien stammend in Alexandrien unter Pierius studiert hatte. Er eröffnete eine theologische Schule in Cäsarea und bemühte sich lebhaft um die Erhaltung und Vermehrung der schon von Origenes angelegten wertvollen Bibliothek. Wie lebendig die Erinnerung und Verehrung an seinen berühmten, aber damals schon viel angefeindeten Vorgänger in ihm wirkte, zeigt die Abfassung einer Apologie für Origenes (*Ἀπολογία ὑπὲρ Ὠριγένους*) in fünf Büchern, denen sein

Freund und Schüler Eusebius, der nachmalige Bischof von Caesarea, ein sechstes hinzufügte. Nur das erste Buch in der nicht ganz zuverlässigen Übersetzung Rufins ist erhalten geblieben.

§ 11. Das große Thema der christlichen Spekulation des IV. Jahrh. war ein spezifisch theologisches, die Frage nach der Gleichwesentlichkeit des Sohnes, des Logos, mit dem Vater. Arius bildet die durch die antike Philosophie und Religion beeinflußte Anschauung, daß der Logos, der in Christus auf der Welt erschienen ist, vom Vater erschaffen und darum unter dem Vater stehend, also nur ein Gott zweiter Ordnung sei — Subordinationismus — in der schärfsten Form aus und erweckt dadurch die Reaktion des ursprünglichen christlichen Glaubensbewußtseins, daß Christus Gott schlechthin und sein Verhältnis zum Vater letztlich rational für uns unableitbar sei. In der Lehre des Arius sah die Orthodoxie eine Auflösung des suprarationalen Kerns der christlichen Lehre in eine polytheistisch gefärbte Religionsphilosophie. Der hl. Athanasius übernimmt die Verteidigung der Orthodoxie, und darin liegt seine für die Entwicklung der christlichen Religion unermeßliche Bedeutung. Seine Lehre ist wie seine Persönlichkeit religiös bestimmt — die Erlösung der Menschheit durch den Gottmenschen steht in ihrem Mittelpunkt — und darum Gegenstand der Geschichte der christlichen Religion, nicht der Philosophie.

Die sich an diesen Streit anschließenden Glaubenskämpfe, die dem IV. Jahrh. teilweise einen so unerfreulichen Charakter geben, haben aber auch die Spekulation angeregt und die großen Kirchenväter hervorgebracht, die auch für die Geschichte der Philosophie von entscheidender Bedeutung geworden sind.

Die gelehrten Traditionen der Schule des Origenes führte Eusebius von Caesarea fort, der Vater der Kirchengeschichte, der große und weitschauende Apologet, der christliche Platoniker, der sich Plato befreundet und verwandt fühlte und in ihm den Theologen und Propheten bewunderte. Dem Platonismus und der Wissenschaft des Origenes huldigten weiterhin Basilius der Große (gest. 379) und Gregor von Nazianz (gest. 390).

Der hervorragendste Vertreter der Richtung des Origenes und des Platonismus war aber Gregor von Nyssa (331—394), der dritte berühmte Kappadozier, der in enger Verbindung mit Methodius steht. Er ist der erste, der den ganzen Komplex der orthodoxen Lehren aus der Vernunft, wiewohl unter durchgängiger Mitberücksichtigung der biblischen Sätze, zu begründen sucht. In der Form der Betrachtung folgt Gregor dem Origenes. Den Inhalt seiner

Lehre aber eignet er sich nur insoweit an, als er mit dem orthodoxen Dogma zusammenstimmt. Er bekämpft ausdrücklich Theoreme, wie das der Präexistenz der menschlichen Seele vor dem Leibe, und entfernt sich nur noch durch Hinneigung zu der Annahme einer schließlichen Wiederbringung aller Dinge zur Gemeinschaft mit Gott von der kirchlichen Rechtgläubigkeit. Besonders beschäftigt ihn das Problem der göttlichen Dreieinigkeit und das der Auferstehung des Menschen zum neuen Leben. Die Trinitätslehre betrachtet Gregor als die richtige Mitte zwischen dem jüdischen Monotheismus oder Monarchianismus und dem heidnischen Polytheismus.

Die Frage, warum drei göttliche Personen nicht drei Götter, sondern Ein Gott seien, beantwortet er mittels der Annahme, daß der Ausdruck Gott (*θεός*) das Wesen, welches Eines sei, und nicht die Person bezeichne. Seine durch dieses Problem veranlaßten Untersuchungen über das Verhältnis des Wesens zu den Individuen antizipieren in gewissem Betracht bereits den Scholastizismus des Mittelalters. Die menschliche Seele entsteht mit dem Leibe zugleich. Sie ist überall in ihrem Leibe gegenwärtig. Sie überdauert den Leib, hat dann für sich eine unräumliche Existenz, vermag aber aus der Gesamtheit der Materie die Teilchen, die ihrem Leibe angehört haben, wieder herauszufinden und sich anzueignen, so daß sie mit ihrem Leibe sich bei der Auferstehung wieder umkleiden wird. Auf die menschliche Freiheit bei der Aneignung des Heils legt Gregor großes Gewicht. Ohne diese Voraussetzung könne nicht die Überzeugung von der göttlichen Gerechtigkeit bei der Annahme der einen und der Verwerfung der anderen bestehen. Gott sah voraus, wie der Mensch sich entscheiden würde, und bestimmte hiernach sein Los. Das sittlich Böse ist das einzige wirkliche Übel. Es selbst war notwendig um der Freiheit willen, ohne welche der Mensch nicht wesentlich das Tier überragen würde. Auf Grund dieser Rechtfertigung der bestehenden Weltordnung weist Gregor den manichäischen Dualismus zwischen einem guten und einem bösen Prinzip zurück. Aus Gottes überschwenglicher Güte und aus der negativen Natur des Bösen folgt die endliche Rettung aller Wesen. Die Strafe dient zur Reinigung; für das Böse wird kein Ort mehr sein, wann aller Wille in Gott ist.

Mit Gregor von Nyssa hat einige Ähnlichkeit der Apologet Makarius von Magnesia. Der von den Kappadoziern wegen seiner christologischen Anschauungen bekämpfte Apollinaris von Laodicea unterschied im Menschen trichotomisch Geist (*νοῦς, πνεῦμα*), Seele (*ψυχή*) und Körper (*σῶμα*). Eine tief mystisch gestimmte Natur war Makarius der Ägypter, der ein System christlicher Mystik auf der Grundlage der stoischen Psychologie und Physik aufbaute.

Im Gegensatz zur Schule von Alexandrien befolgten die Vertreter der antiochenischen Schule in der Exegese die historisch-philologische Methode. Den platonischen Spekulationen abhold, arbeiteten sie mehr im Sinne einer nüchternen, dem Aristotelismus sich nähernden Denkweise.

**Ausgaben und Übersetzungen.**

**Eusebius von Caesarea.** a) Gesamtausgaben: PG 19—24, 1857. In der Berliner Kirchenväterausgabe: Eusebius, Werke Bd. I: Über Konstantins Leben. K.'s Rede an d. hl. Versammlung. Tricennatsrede an Konst., hg v. J. A. Heikel, 1902. Bd. II: Die Kirchengeschichte, herausgegeben v. E. Schwartz. Die latein. Übersetzung v. Rufin, bearbeitet v. Th. Mommsen, I. T.: I—V, 1903, II. T.: VI—X. Über die Märtyrer in Palästina, 1908. III. T.. Einleitungen, Übersichten, Register, 1909. Bd. III, I. T.: Das Onomastikon d. bibl. Ortsnamen, mit d. latein. Übersetzung des Hieronymus, hg von E. Klostermann, 1904; II. T.: Die Theophanie. Die griech. Bruchstücke u. Übersetzung. d. syrischen Überlieferung, hg v. H. Greßmann, 1904. Bd. IV: Gegen Marcell. Über die kirchl. Theologie. Die Fragmente Marcells, hg v. E. Klostermann, 1906. Bd. V: Die Chronik aus dem Armenischen übersetzt. Mit textkritischem Kommentar, hg v. J. Karst, 1911. Bd.VI. Demonstratio ev. hg v. Heikel, 1913.

b) Einzelausgaben: Praeparatio evangelica: E. H. Gifford, 4 Bde., Oxf. 1903. — Demonstratio evangelica: Th. Gaisford, 2 Bde., Oxf. 1852; von demselben die Reste d. Generalis elementaris introductio oder die Eclogae propheticae, Oxf. 1842 und die Schrift Adversus Hieroclem, Oxf. 1852. Die letztere Abhandlung findet sich auch in Kaysers Ausgabe der Werke des Flavius Philostratus (2 Bde., Leipzig 1870—1871) I, 369—413. — Chronik: A. Schöne (H. Petermann, E. Rödiger), 2 Bde., B. 1866—1875. — Kirchengeschichte: E. Schwartz, ed. minor[3] 1922.

Übers.: M. Stigloher, Kirchengeschichte. Von den Martyrern in Palästina, 1870 (BKV). BKV[2] 9: Pfättisch, Leben Konst., Rede a. d. hl. Vers., Bigelmaier, Mart. v. Pal. 1913.

**Methodius.** PG 18, 9—408. In der Berliner Kirchenväterausgabe: G. N. Bonwetsch. 1917. Übers.: L. Fendt, 1911 (BKV[2]).

**Basilius der Große.** Gesamtausgabe: Mauriner J. Garnier und Pr. Maran. 3 Bd., P 1721—1730. Abdr.: PG 29—32, 1857.

Adversus Eunomium 1—3 und De Spiritu sancto: J. D. H. Goldhorn, S. Basilii et S. Gregorii Theol. opp. dogm. sel. (Thilo, Bibl. Patr. graec. dogm. 2), Lipsiae 1854. — De Spiritu sancto: H. Johnston, The book of S. Basil on the holy spirit against the Pneumatomachi. A revised text with notes and introduction, Oxf. 1892.

Ad adolescentes, quomodo possint ex gentilium libris fructum capere: J. Bach, Des hl. Basileios Mahnworte an die Jugend über den nützlichen Gebrauch der heidnischen Literatur, 1. Text; 2. Kommentar und latein. Übersetzung, 1900.

Übers.: F. Gröne, 3 Bde., 1875—1881 (BKV). BKV[2] 46: I. Bd. Ausgewählte Briefe. Von A. Stegmann. 47. II. Bd: Ausgewählte Homilien und Predigten. Von dems. Storf (Liturgie).

**Gregor von Nazianz.** Mauriner Ch. Clémencet, Bd. 1, P 1778 (die Reden) und A. B. Caillau, P 1840 (Briefe und Gedichte). Abdr. PG 35—38, P 1857—1858.

F. Boulenger, Grégoire de Naz., Oraisons Funèbres de Césaire et de Basile de Césarée. Text grec., trad. franç., intr. et index, P 1908. A. Engelbrecht, Tyrannii Rufini op. Pars I: Orationum Gregorii Naz. novem interpretatio. Vindob. et Lips. 1910 (CSEL 46).

Übers.: J. Röhm, 2 Bde., 1874—1877 (BKV), F. J. Winter, 10 Reden 1890.

**Gregor von Nyssa.** Fronto Ducaeus, 2 Bde., P 1615, erweitert durch Nachträge von J. Gretser, 3 Bde., P 1638. PG 44—46, P 1858. Fr. Oehler (erschienen ist nur Tom. I continens libros dogmaticos), Halle 1865.

Neue Gesamtausg. vorber. von der Wilamowitz-Stiftung, erschienen, V. Jaeger, Contra Eunomium. Pars prior 1921, pars alt. 1922.

Oratio Catechetica: I. G. Krabinger, 1835. Ders. De anima et res. 1837. J. H. Srawley, The catechetical oration of Gregory of Nyssa, Cambr. 1903.

Übers.: Fr. Oehler in seiner Bibliothek der Kirchenväter T. I: Gregor von Nyssa, Bd. 1—4, 1858—1859. H. Hayd u. J. Fisch, 2 Bde., 1874—1880 (BKV).

**Makarius von Magnesia.** *Μακαρίου Μάγνητος Ἀποκριτικὸς ἢ Μονογενής.* Macarii Magnetis quae supersunt ex inedito codice ed. C. Blondel, P 1876. Neumann, Script. Graec. qui christ. impugnaverunt relig. quae supersunt. L 1880, 14—23, 243.

**Apollinaris von Laodizea.** J. Dräseke, Apollinarios von Laodikeia. Sein Leben und seine Schriften. Nebst einem Anhang: Apollinarii L. quae supersunt dogmatica, 1892 (TU 7, 3—4). H. Lietzmann, Apollinaris von Laodikeia und seine Schule 1, 1904. J. Flemming u. H. Lietzmann, Apollinaristische Schriften, syrisch und mit den griech. Texten, 1904.

**Makarius der Ägypter.** Sammlung von 50 Reden: PG 34, P 1860. Zweite Sammlung von 7 Homilien: Marriott, Macarii anecdota. Cambr. 1918.

Übers.: Stiefenhofer in BKV² 10. 1913.

**Johannes Chrysostomus.** Gesamtausgaben: Fronton du Duc, 6 Bde., P 1609—1624, fortgesetzt v. Ch. Morel u. S. Cramoisy, 1636 (weitere 6 Bde.). B. de Montfaucon, 13 Bde., P 1718—1738. Abdr. PG 47—64, P 1863.

Im 12. Jahrhundert, um 1151, übersetzte Burgundio Pisano die Kommentare zu Matthäus und Johannes und die Genesis-Homilien.

Übers.: BKV in 10 Bdn., 1869—1884. BKV²: 23, 25, 26 Baur (Matth.) 27: (Matth.) Naegle (Sac.), 39, 42: Jatsch (Röm.) 45: Stoderl (Phil. Col.).

Aus der Schule des Origenes sind die bedeutendsten wissenschaftlichen Leistungen griechischer Väter hervorgegangen. Von dem Meister vererbte sich auf seine Schüler namentlich auch die Liebe zu platonischen Studien, die sich in ihren Schriften durch zahlreiche Nachbildungen bekundet. Das mit der sich fixierenden Kirchenlehre nicht Übereinstimmende oder Heterodoxe in der Lehre des Origenes ist von ihnen teils ausdrücklich bekämpft, teils stillschweigend beseitigt worden.

Im Geiste des Origenes, wenn auch nicht mit der gleichen Genialität, arbeitete **Eusebius von Caesarea.** Geboren um 265 in Caesarea in Palästina, empfing er daselbst in der Schule des Pamphilus eine reiche und umfassende Bildung; 313 wurde er Bischof von Caesarea, wo er 339 oder 340 starb. Eusebius zählte zu den gelehrtesten Männern des 4. Jahrhunderts und zu den fruchtbarsten Schriftstellern seiner Zeit.

Ein geborener Historiker, hatte er sich schon früh geschichtlichen Studien zugewandt. Als Frucht seines Fleißes erscheint seine um 303 fertiggestellte Chronik in zwei Teilen (*Χρονικοὶ κανόνες καὶ ἐπιτομὴ παντοδαπῆς ἱστορίας Ἑλλήνων τε καὶ βαρβάρων*), die ganz in armenischer Übersetzung erhalten ist, während vom griechischen Text nur Bruchstücke vorhanden sind. Der zweite Teil wurde von Hieronymus ins Lateinische übersetzt und bis zum Jahre 378 fortgeführt. Unvergänglichen Ruhm hat ihm ein weiteres geschichtliches Werk verschafft, nämlich seine Kirchengeschichte (*Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία*), die, bis 313 reichend, in ihrer letzten Ausgabe 324 oder 325 in zehn Büchern erschien und den Grundstock für alle weiteren kirchengeschichtlichen Bearbeitungen im Altertum bildete. Enger begrenzten historischen Aufgaben gewidmet ist die in zwei Versionen überlieferte Schrift „Von den Märtyrern in Palästina" und die Enkomien auf Konstantin, speziell die Vita Constantini. Die Oratio ad Sanctorum coetum ist

nach Pfättisch (s. d. Lit.) eine echte, ursprünglich lateinische Rede Konstantins, die aber in der gegenwärtigen griechischen Fassung von einem unbekannten Philosophen im engsten und direkten Anschluß an den Timäus starke platonische Zusätze erfahren hat, während E. Schwartz (s. d. L.) lediglich an eine Übersetzung der von Konstantin lateinisch verfaßten Rede denkt, die vom Übersetzer mit platonischen Sentenzen verziert worden sei. Kurfess (Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. 1919/20, 72—81) denkt an eine Benutzung des ciceronischen Timaeus.

In der Exegese huldigte Eusebius der allegorisierenden Methode des Origenes und der Alexandriner. In den dogmatischen Schriften (*Κατὰ Μαρκέλλου* und *Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς θεολογίας*) zeigt er eine zum Arianismus neigende Stellung.

Hervorragend ist des Eusebius apologetische Tätigkeit. Mit einem wahren Feuereifer und mit einer immensen Belesenheit in der antiken Literatur, wobei ihm die Bücherschätze der Bibliothek von Caesarea eine starke Stütze boten, versuchte er, sich der hellenischen Bildung zu bemächtigen. Aus dieser von den Alexandrinern Clemens und Origenes ererbten Tendenz erwuchs seine mächtige Apologie des Christentums gegenüber dem Heidentum, die um 315—320 entstandene Praeparatio evangelica (*Εὐαγγελικὴ προπαρασκευή*) in 15 Büchern und die wohl bald hernach geschriebene Verteidigung der christlichen Lehre gegen das Judentum, die Demonstratio evangelica (*Εὐαγγελικὴ ἀπόδειξις*) in 20 Büchern, von denen jedoch nur die 10 ersten nebst einem Fragment des 15. erhalten geblieben sind. Vor diesen beiden großen Werken, vor 311, schrieb Eusebius eine Allgemeine elementare Einleitung (*Καθόλου στοιχειώδης εἰσαγωγή*) in 10 Büchern, von denen aber nur die Bücher 6—9 unter dem Titel: *Περὶ τοῦ Χριστοῦ προφητικαὶ ἐκλογαί* erhalten sind. Nach 323 entstand als eine Art Rekapitulation der beiden großen Apologien die für weitere Kreise bestimmte Schrift über die Theophanie (*Περὶ τῆς θεοφανίας*) in 5 Büchern, die aber, von wenigen griechischen Bruchstücken abgesehen, nur in einer syrischen Übersetzung auf uns gekommen ist. Wie einstens Origenes gegen Celsus zur Feder griff, so wandte sich auch Eusebius gegen einen bedeutenden philosophischen Gegner, gegen Porphyrius, in einem 25 Bücher umfassenden Werke, das aber bis auf wenige Reste verloren ging. Eine kleine noch erhaltene, zwischen 311 und 313 verfaßte Schrift ist gegen Hierokles, den Statthalter von Bithynien, gerichtet, der Apollonius von Tyana als Wundertäter mit Christus in Parallele gestellt hatte.

Die bedeutendste unter den apologetischen Arbeiten Eusebs ist zweifellos die Evangelische Vorbereitung. Nicht daß er ganz neue Wege eingeschlagen hätte; im wesentlichen wiederholen sich auch bei ihm die alten, in der Geschichte der Apologie längst bekannten Gesichtspunkte und Streitthemata. Das Eigenartige und Bedeutsame liegt aber darin, daß Eusebius mit einem erdrückenden konkreten Material arbeitet, das auch noch für uns von unschätzbarem Werte ist und sein Werk zu einer kostbaren Fundgrube unseres Wissens über die antike Kultur macht. Mit einer wahren Flut von Zitaten und Exzerpten aus zahllosen Schriftstellern überschüttet er die Gegner und ihre gefährdete Position. Wie kein anderer Apologet, fühlt sich Eusebius als Kenner der hellenischen Literatur und widerlegt so schlagend und durch die Tat den immer wieder gegen die Christen erhobenen Vorwurf der Unbildung und Unkultur. „Er ist überall der Mann der Urkunden; der Grieche soll nicht mehr höhnisch den Christen fragen, ob er denn die hellenische Weisheit kenne" (J. Geffcken, Zwei griechische Apologeten, 309).

Eusebius' Urteil über die griechische Philosophie lautet stellenweise außerordentlich hart. Sie scheint ihm nur „aus menschlichen Spitzfindigkeiten, aus vielem Wortgezänk und Irrtum, nicht aber aus einer gründlichen Einsicht zu bestehen" (Praep. ev. XIV, 9). Zum Beweise hierfür beruft er sich gleich den Skeptikern auf den Widerspruch der einzelnen philosophischen Systeme und Schulen in den wichtigsten Fragen (ebd. XIV, 2). Dabei will aber Eusebius keineswegs als Feind des Hellenentums und der Wissenschaft erscheinen. Er will damit nur die Notwendigkeit und die Vernunftgemäßheit der Offenbarung begründen (ebd. XIV, 2). Tatsächlich hat sich auch keiner der bisherigen Apologeten so sehr in die Philosophie, speziell in den Platonismus, vertieft wie er. Drei Bücher in seiner Praeparatio (XI—XIII) sind der platonischen Philosophie gewidmet. Plato gilt ihm, wie seiner Zeit einem Justin, Clemens und Origenes, als der hervorragendste unter den griechischen Philosophen, der alle anderen an Ruhm überstrahlt (Praep. ev. XI. Prooem.). „Gar sehr bewundere ich den Mann (Plato) und halte ihn für den Freund aller Hellenen. Ich achte in ihm, was mir befreundet und verwandt ist, wenn er auch nicht durchgehend die gleichen Ideen gedacht hat" (ebd. XIII, 18). Hiermit ist scharf und gleichsam programmatisch die Stellung des christlichen Platonikers gekennzeichnet.

Wie später Augustinus, betrachtet Eusebius mit Staunen die engen Beziehungen Platos zum Christentum und zur Offenbarung. Plato, den er im Sinne Plotins und des Neuplatonismus versteht, gilt ihm als Prophet (ebd. XIII, 13: *προφητεύων τὴν σωτήριον οἰκονομίαν*) oder nach Clemens als *Μωϋσῆς Ἀττικίζων* (ebd. XI, 10), als „den Hebräern verwandt. Plato und Moses stimmen zusammen und haben die gleichen Ideen" (*σύμφωνα καὶ ὁμόδοξα*, ebd. XI, 28). Plato hat sich nicht bloß in der Idee, sondern selbst in den Ausdrücken an die hl. Schriften der Hebräer angeschlossen (ebd. XI, 9). Dies gilt bezüglich des Gottesbegriffs (ebd. und XI, 12). Aber auch die Dreipersönlichkeit Gottes glaubt Eusebius in den platonischen Briefen angedeutet zu finden. „Diese Stelle beziehen diejenigen, welche zu den platonischen Briefen eine Erklärung herausgeben, auf den höchsten Gott, auf das zweite Prinzip und auch auf ein drittes, welches sie Weltseele und einen dritten Gott nennen" (ebd. XI, 16; 20). Weiterhin erkennt er die Ähnlichkeit zwischen der platonischen Weltbildungstheorie im Timäus und jener des Moses. Die platonischen Ideen deutet er als Gedanken Gottes, als den göttlichen Logos, nach welchem die Dinge in der Welt als Nachbilder realisiert wurden (ebd. XI, 23; 29; 31). „Was die Unsterblichkeit der Seele angeht", zeigt Plato gar keinen Unterschied „von der Lehre des Moses" (ebd. XI, 27). Auch in ihren pädagogischen und ethischen Anschauungen gleichen sich Moses und Plato (ebd. XII, 4; 5; 19), Plato und Paulus. Der letztere spricht von einem doppelten Gesetz im Menschen, vom Gesetz des Geistes und des Fleisches; der platonische Phaedrus redet von zwei Kriegslagern, von einem „Kampf, der in uns gegen uns geführt wird" (ebd. XII, 27). Ja selbst in ihren politischen Auffassungen begegnen sich Plato und Moses. Der platonische Religionsstaat hat in der jüdischen Theokratie eine Realisierung gefunden (ebd. XIII, 12; XII, 16).

Allein trotz weitgehender Übereinstimmung zwischen Platonismus und Mosaismus übersieht Eusebius nicht die scharfen Differenzen, welche beide scheiden. Die Offenbarung ist jedem falschen Gedanken fremd geblieben, bei Plato dagegen hat sich kaum eine einzige Lehre von jeder Beimischung des Irrtums freizuhalten vermocht (ebd. XIII, 14). Dies gilt von der platonischen Theo

logie mit ihrer Lehre von der Emanation des *νοῦς* und mit ihren polytheistischen Einschlägen (ebd. XIII, 15), von der platonischen Kosmologie mit ihrem Dualismus von Gott und ewiger Materie, von Platos Psychologie und Ethik (sieh darüber M. Faulhaber, Die griech. Apologeten, 53 ff.). So führen schließlich Plato und der Platonismus nur in den Vorhof der Wahrheit (ebd. XIII, 14: *τὸν μόνον ἁπάντων Ἑλλήνων ἀληθείας προθύρων ψαύσαντα*), aber noch nicht zur Wahrheit selbst. Diese ist erst erreicht in den Lehren des Christentums. Sie erst stellen die Höhe der Philosophie dar und die Philosophie für alle. Im Christentum sind nicht bloß die Männer Philosophen geworden, sondern auch die Frauen, die Reichen wie die Armen, die Sklaven mitsamt den Herren (ebd. I, 4). Wie bei Justin, Clemens und später bei Augustinus, erscheinen auch bei Eusebius Offenbarung und Philosophie als identisch.

Wie erklären sich nun die auffallenden Übereinstimmungen zwischen Platonismus und Christentum? Eusebius gibt die gleiche Antwort wie Clemens, Origenes, Tertullian u.a. Er denkt an eine Entlehnung, an direkte Abhängigkeit des jüngeren Hellenismus von dem älteren Hebräismus. „Gerade das Beste in den philosophischen Lehrsystemen wurde aus keiner anderen Quelle als von den Hebräern genommen" (ebd. X, 1; 8:14). Indessen läßt er noch eine andere Möglichkeit offen. „Es kann auch sein, daß Plato von sich auf die Natur der Dinge gekommen ist oder von Gott der Erkenntnis gewürdigt wurde" (ebd. XI, 8).

**Methodius,** Bischof von Philippi (nicht von Olympus), der etwa 311 als Märtyrer gestorben ist, hat gegen Origenes, bei aller Abhängigkeit in vielen Punkten, zwei Werke in dialogischer Form, von denen wir nur noch Fragmente besitzen, geschrieben: *Περὶ γενητῶν*, worin er die Lehre von der Ewigkeit der Welt bekämpft, und *Περὶ ἀναστάσεως*, für uns aus der slawischen Übersetzung wesentlich ergänzt, worin er die spiritualistische Auferstehungslehre besonders angreift. Von der gegen den Neuplatoniker Porphyrius gerichteten Schrift sind nur Fragmente erhalten geblieben. In der im Griechischen zum größten Teil, in slawischer Übersetzung vollständig erhaltenen Schrift *Περὶ τοῦ αὐτεξουσίου* (über den freien Willen) polemisiert er gegen den Dualismus und Determinismus der Gnostiker. Vollständig ist uns erhalten das sehr wenig Philosophisches bietende *Συμπόσιον τῶν δέκα παρθένων ἢ περὶ ἁγνείας*. Slawisch ist uns überliefert: Über das Leben und die vernünftige Handlung.

Die Darstellung des Methodius, nach dem Vorbild Platos meist in der Form des Dialogs, ist reich an spielenden Analogien. So viel er auch sonst platonisiert, so greift er doch die Lehre von der Präexistenz der Seele, von ihrem Fall und Herabsteigen in den Leib als ihren Kerker heftig an. Der Mensch ist nach ihm ein geistleibliches Wesen und als solches, das zugleich ein schönes und das vollendetste Geschöpf ist, durch Gottes Hände gebildet. Demnach kann mit dem Leibe nicht ursprünglich Sünde verbunden sein. An dem Fleische als solchem haftet nichts Böses, sondern dies ist aus dem freien Willen des Menschen hervorgegangen. Das Böse ist überhaupt wesenlos. Der Leib als wesentlicher Bestandteil des Menschen ist auch unvergänglich, und durch den Tod wird die Seele nur zeitweilig vom Leibe getrennt. Übrigens ist Gott allein körperlos, die Seele ist körperlich, ein *σῶμα νοερόν*. Es erinnert dies an den Materialismus der Stoiker, mit deren Lehren auch die ethischen Sätze des Methodius, so die über Güter und Übel, Ähnlichkeit haben, wenn sich auch Neuplatonisches hier einmischt, und er ein asketisches Leben anempfiehlt, z. B. die Vor-

züge der Virginität preist. Ein konsequenter oder selbständiger Denker war Methodius nicht. Den Origenes scheint er öfter geradezu nicht verstanden zu haben.

In der späteren Zeit ragen hervor „die drei Lichter der Kirche von Kappadozien": Basilius der Große von Cäsarea, sein Freund Gregor von Nazianz und des Basilius Bruder Gregor, Bischof von Nyssa. Diese alle zollten dem Origenes eine hohe Verehrung. Basilius und Gregor von Nazianz veranstalteten eine Anthologie aus seinen Schriften unter dem Titel *φιλοκαλία*. Als Freunde des Origenes waren sie auch Parteigänger des Platonismus, wenngleich auch die kynisch-stoische Diatriben-Literatur auf sie nicht ohne merklichen Einfluß blieb. Gregor von Nazianz stand sogar eine Zeitlang mit dem Kyniker Maximus in freundschaftlichen Beziehungen. Ihre platonischen Kenntnisse schöpften sie teils aus Philo, Clemens, Origenes, Plutarch, weniger, wie es scheint, aus Plotin und Porphyr, teils direkt aus den platonischen Dialogen, so aus dem Phaedrus, dem Phaedon, dem Symposion, aus der Republik, aus dem Timaeus, aus dem Kratylus (nach Gronau; s. d. Lit.). An hierarchischem Talent ist Basilius, auf dem Gebiete der kirchlichen Theologie und Beredsamkeit Gregor von Nazianz unter ihnen der ausgezeichnetste, für die philosophische Begründung des Dogmas aber hat Gregor von Nyssa die größte Bedeutung.

**Basilius,** geb. um 330 zu Cäsarea in Kappadozien, empfing die Grundlagen seiner Bildung zu Cäsarea, dann zu Konstantinopel bei Libanius und zu Athen bei Himerius, wo er in Gregor von Nazianz einen idealen, gleichgesinnten Freund fand. 370 bestieg er den Bischofsstuhl seiner Vaterstadt, starb aber schon 379. In erster Linie ein Mann der Praxis und ein hierarchisches Talent, hat er doch auch in den trinitarischen Kämpfen seiner Zeit eine scharfe Feder zu führen verstanden in den drei Büchern Adversus Eunomium und in der Schrift De Spiritu sancto. Hohes Interesse verdienen seine Homilien, insbesondere die Homiliae novem in Hexaemeron.

In Betrachtungen und Kommentare zum Hexaemeron der Genesis pflegten die theologischen Schriftsteller — und diese Sitte blieb herrschend auch das Mittelalter hindurch — ihre naturwissenschaftlichen, kosmologischen und anthropologischen Anschauungen einzukleiden. Der erste Kommentar zum Hexaemeron findet sich bei Theophilus von Antiochien in dem zweiten Buch seiner Schrift Ad Autolycum. Weitere Erklärungen zu demselben Gegenstand, von denen aber nur Bruchstücke erhalten sind, schrieben Hippolyt und Origenes. Um so erfreulicher ist es, in Basilius' Homilien zum Hexaemeron einen wichtigen Zeugen patristischer Naturbetrachtung und Naturphilosophie zu besitzen. Beseelt von einer starken Naturfreudigkeit und einem lebhaften Interesse an den Naturdingen, hat er eine Fülle teils aus fremden Quellen, teils aus eigener Beobachtung geflossener naturkundlicher Kenntnisse in seinen Homilien verarbeitet. Daß auch die im ganzen Altertum von Theophrast bis zu Plinius, Oppian und Aelian so beliebten Naturwunder und Natur- und Tierfabeln bei dem Kappadozier Aufnahme fanden, wird bei dem Fehlen des Begriffs strenger und unverbrüchlicher Naturgesetzlichkeit bei Basilius, wie überhaupt in weiten Kreisen der antiken Welt, niemand verwunderlich finden. Unter den von Basilius benutzten Autoren steht außer Oppian und Aelian Aristoteles an erster Stelle. Nach den Untersuchungen von Plaß (De Basilii et Ambrosii excerptis ad historiam animalium pertinentibus, Marpurgi 1905) ist Basilius bei der Beschreibung der Tiere fast ganz von dem

Stagiriten abhängig, dessen Bücher über die Tiergeschichte, über die Teile der Tiere, über die Entstehung der Tiere er gelesen und z. T. fast wörtlich exzerpiert hat (Plaß a. a. O. 21 ff.). Dagegen findet sich das Hauptbuch einer phantastischen und fabulosen, moralisierenden Zwecken dienenden Tierbeschreibung, der in Alexandrien entstandene, im christlichen Altertum und im Mittelalter außerordentlich verbreitete, sogenannte Physiologus in dem Hexaemeron des Basilius nicht benützt. Plaß (a. a. O. 10—12) zieht daraus den keineswegs sicheren Schluß, daß jenes Buch in seiner vorliegenden Gestalt damals noch nicht existiert habe. Er verlegt seine Entstehung, abweichend von Lauchert (Geschichte des Physiologus, 1889), der es vor 140 entstanden sein läßt, im Anschluß an Kraus (Geschichte der christl. Kunst, I, 1896, 100 ff.) an das Ende des vierten Jahrhunderts.

Basilius' Homilien wurden von den Zeitgenossen und den Späteren außerordentlich hochgeschätzt. Der Verfasser eines Hexaemeronkommentars, Eustathius, der aber nicht mit dem 361 gestorbenen Antiochenischen Bischof gleichen Namens identifiziert werden darf, hat sie, wie auch den vorhin erwähnten Physiologus, ausgeschrieben (siehe Plaß a. a. O. 13—20). Ambrosius übersetzte sie ins Lateinische und durch engsten Anschluß an sie in seinem eigenen Hexaemeron bahnte er ihnen den Weg ins Abendland, wo die Hexaemeronliteratur, zum Teil noch zu Lebzeiten des Ambrosius, durch Augustinus eine mächtige Bereicherung und in den folgenden Jahrhunderten des Mittelalters eine vielgestaltige Fortsetzung erfuhr.

Besonders hervorzuheben sind des Basilius' Stellung zur hellenischen Bildung und seine pädagogischen Ansichten, die er in der Abhandlung Ad adolescentes, quomodo possint ex gentilium libris fructum capere (*Λόγος πρὸς τοὺς νέους ὅπως ἂν ἐξ Ἑλληνικῶν ὠφελοῖντο λόγων*) fixiert hat. Wie einst Origenes in seiner Schule die griechischen Autoren las, so tritt auch Basilius, der ja selbst an den Zentren der griechischen Weisheit griechische Bildung gekostet hatte, für die Lektüre griechischer Schriftwerke, hellenischer Dichter, Redner, Historiker und Philosophen ein und betrachtet sie als Teil und nützliches Bildungsmittel der christlichen Erziehungskunst. Nur fordert er eine Auswahl unter dem Gesichtspunkt des obersten Erziehungsideals, der Ethik.

War Basilius ein Mann der Tat und des praktischen Lebens, so tritt uns in seinem Freunde **Gregor von Nazianz** eine ästhetisch fein und tiefempfindende, leicht erregbare und von Stimmungen beherrschte Dichternatur entgegen, ein hoch gefeierter Meister der Rede, der von sich selbst sagte: „Leben war mir, sobald mir Rede war". Nichtsdestoweniger wußte er sich aber auch in die Tiefen der Theologie zu versenken, so daß ihn die Nachwelt mit dem Titel *ὁ θεόλογος* ehrte. Geboren um 329 zu Arianz in der Nähe von Nazianz, besuchte er die Schulen von Cäsarea, Alexandrien, Athen, wo er den Rhetor Himerius hörte und, wie schon vorhin bemerkt wurde, mit Basilius einen innigen Freundschaftsbund schloß, 370 wurde er Bischof von Sasima, 379 Bischof von Konstantinopel, verzichtete aber schon 381 auf seine Stellung und kehrte an seinen Geburtsort Arianz zurück, wo er 389 oder 390 starb.

Seine literarische Hinterlassenschaft besteht in Reden, Gedichten und Briefen. Die noch erhaltenen 45 Reden, die von Rufin 399 oder 400 zum Teil (9 Reden) ins Lateinische übersetzt und in der Byzantinerzeit oft kommentiert wurden, und die einen Michael Psellos zur größten Bewunderung hinrissen, sind anerkannte Meisterstücke der Rhetorik. Von den dogmatischen Reden sind die bedeutendsten die sogenannten 5 theologischen Reden

(Or. 27—31: *τῆς θεολογίας λόγοι*), die die Verteidigung der orthodoxen Trinitätslehre gegen Eunomianer und Mazedonianer zum Ziele haben. Zwei Reden (Or. 4 u. 5) wenden sich gegen Julian.

Gregors Philosophie, die in den Reden, Gedichten und Briefen ihren Niederschlag gefunden hat, bewegt sich in den Bahnen des Platonismus. Daneben sind aber für das ethische Gebiet die Einwirkungen des Kynismus nicht zu übersehen, wie Asmus, Sinko und zuletzt J. Geffcken (Kynika, s. d. Lit.) gezeigt haben. Der letztere nennt eine Reihe von moralischen Gedichten direkt Diatriben und glaubt in dem Gedicht 25 eine ältere Diatribe nachweisen zu können, „die vielleicht nahe Berührung mit Bions Schrift vom Zorn hatte" (a. a. O. S. 28).

Der philosophisch hervorragendste und gelehrteste Geist unter den Kappadoziern, dessen Gedankenwelt der Spekulation des Origenes am nächsten steht, und der neben der Pflege der nüchternen logischen Systematisierungsarbeit auch die Wege der Mystik wandelte, war des Basilius Bruder Gregor.

**Gregor von Nyssa** (geboren um 335 zu Cäsarea in Kappadozien, gest. nach 394) wurde von seinem Bruder Basilius dem Großen dem Berufe eines Lehrers der Rhetorik entrissen und zum Bischof von Nyssa geweiht, aus welcher Stellung er von den Arianern auf einige Zeit vertrieben wurde. Ob er verheiratet war mit Theosebeia, oder ob diese seine Schwester gewesen ist, steht noch nicht fest.

Von seinen Werken kommen philosophisch in Betracht vornehmlich der *Λόγος κατηχητικὸς ὁ μέγας*, eine gute Anweisung, die Juden und Heiden von der Wahrheit des Christentums durch Nachweis von dessen Vernunftgemäßheit zu überzeugen, *Περὶ ψυχῆς καὶ ἀναστάσεως*, Gespräch zwischen ihm und seiner Schwester Makrina nach dem Tode des Basilius, ein Nachbild des platonischen Phädon, *Λόγοι ἀντιῤῥητικοὶ κατὰ Εὐνομίου*, *Κατὰ Εἱμαρμένης*, gegen die heidnische Weltanschauung vom Fatum, *Ἀπολογητικὸς περὶ τῆς Ἑξαημέρου*, *Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου*, die Schrift Antirrheticus adversus Apollinarem, die mystische Schrift Vita Moysis u. a.

In der prinzipiellen Frage nach dem Verhältnis von Glauben und Wissen schließt sich Gregor der alexandrinischen Schule an. Glaube und Wissen sind nach ihm völlig verschieden. Beide haben einen andersartigen Ursprung und Inhalt. Der Glaube beruht auf der göttlichen Offenbarung, die allen verkündet wird, nicht aber auf der Logik und den künstlich geflochtenen Schlüssen; denn sonst würde er sich nicht von der hellenischen Weisheit unterscheiden (De vit. S. Greg., PG 46, 901 B). Der Glaube, wie er in der Schrift und in der *πατρικὴ παράδοσις* vorliegt, ist ferner das untrügliche Kriterium der Wahrheit, an dem alles Wissen gemessen werden muß. „Nur in dem liegt die Wahrheit, was das Siegel des Schriftzeugnisses trägt" (De an. et resurr., PG 46, 64 AB) und „als gotterleuchtete Zeugschaft ist die Schrift ein untrügliches Zeugnis der Wahrheit bei jeder Lehre" (C. Eunom., PG 45, 341 B; De an. et resurr., PG 46, 49 C).

Bei aller Anerkennung der unbedingten Superiorität des Glaubens will aber Gregor auf den Dienst der Wissenschaft nicht verzichten. Ethik, Naturphilosophie, Geometrie, Astronomie, Logik dienen dazu, „den göttlichen Tempel des Geheimnisses mit Vernunftreichtum zu schmücken" (De vita Moysis PG 44, 360 B C). Ethik und Physik gelten als Gehilfin, Freundin und Lebensgefährtin (*συζυγός τε καὶ φίλη καὶ κοινωνός τῆς ζωῆς*. De vita Moysis, PG 44, 336 D) zu dem höheren Leben der Tugend, und der Glaubenslehre möge die Weisheit der Griechen als Gattin beigesellt werden (ebend.). Die Wissenschaft bietet dem Glauben gewisse natürliche Vorkenntnisse, die praeambula fidei,

wie man im Mittelalter sagte, vor allem die Überzeugung von der Existenz Gottes (Or. catech. Praef. PG 45, 12 A). Sie hat aber noch andere tiefer greifende Funktionen. Die Dialektik gibt die Methoden, um den Glaubensinhalt zu systematisieren, wie Gregor auch tatsächlich in seinem *Λόγος κατηχητικός* ein System der Theologie schuf, das als die bedeutendste systematische Leistung nach Origenes' *Περὶ ἀρχῶν* erscheint. Zugleich bietet die ratio das Mittel, die Glaubenssätze zu begründen, zur *γνῶσις* fortzuschreiten, wenn dies auch vielfach nur mit der größten Vorsicht und in Form von Hypothesen geschehen kann (De hom. opif. c. 16, PG 44, 185 A). Niemand vor Gregor hat die rationale Begründung des Glaubens in so umfassender Weise durchzuführen gesucht. Neben den Autoritätsbeweis stellt er fast immer den Vernunftbeweis (*ἐκ τῶν κοινῶν ἐννοιῶν, ἐκ τῆς τῶν εἰκότων λογισμῶν ἀκολουθίας*). In seinem *Λόγος κατηχητικός* und in einigen anderen Schriften, wie *Περὶ ψυχῆς καὶ ἀναστάσεως*, operiert er fast ausschließlich mit Vernunftgründen und nach der rationalen Methode, wie im 12. Jahrhundert Anselm von Canterbury. Selbst der Zweifel wird von ihm in seinem Gespräch mit seiner Schwester Makrina „über die Seele und die Auferstehung" als methodisches Hilfsmittel eingeführt und höchst geistvoll gehandhabt (PG 46, 20 A B).

In systematischem Zusammenhang entwickelt Gregor von Nyssa, wie bereits bemerkt wurde, die christliche Lehre in dem *Λόγος κατηχητικός* (PG 45, 9—106). Den Glauben an Gott gründet er auf die kunstvolle und weise Weltordnung, den an die Einheit Gottes auf die Vollkommenheit, die Gott in Rücksicht auf Macht, Güte, Weisheit, Ewigkeit, überhaupt in Rücksicht auf jegliche Eigenschaft zukommen müsse, durch Zersplitterung in eine Mehrheit von Göttern aber aufgehoben werde. Doch muß man dem Irrtum des Polytheismus, um nicht bei der Bekämpfung der Hellenen unvermerkt in das Judentum zu verfallen, mit einer künstlichen Auseinanderhaltung begegnen, da auch die christliche Lehre einen Unterschied der Hypostasen in der Einheit der Natur Gottes anerkennt.

Gott hat einen Logos; denn er kann nicht ohne Vernunft sein. Dieser Logos aber kann nicht eine bloße Eigenschaft Gottes sein, sondern muß als eine zweite Person gedacht werden. Zu dieser erhabeneren Auffassung des göttlichen Logos führt die Erwägung, daß in dem Maße, wie Gott größer ist als wir, auch alle seine Prädikate höher als die gleichnamigen bei uns sein müssen. Unser Logos ist ein beschränkter. Unsere Rede hat nur ein vorübergehendes Bestehen. Der Bestand (*ὑπόστασις*) des göttlichen Logos aber muß ein unaufhebbarer und ewiger sein und demgemäß notwendig auch ein lebendiger, da das Vernünftige nicht nach Art der Steine leblos und unbeseelt gedacht werden kann. Das Leben des göttlichen Wortes muß aber *αὐτοζωή*, nicht bloße *ζωῆς μετουσία* sein, weil sonst seine Einfachheit aufgehoben würde. Nun aber gibt es nichts Lebendiges, was ohne Willen wäre; also hat der göttliche Logos auch Willenskraft (*προαιρετικὴν δύναμιν*). Ebenso groß wie der Wille, muß auch die Macht des göttlichen Logos sein, da eine Vermischung von Macht mit Ohnmacht seine Einfachheit aufheben würde. Sein Wille muß als göttlich auch gut und wirksam sein. Aus dem Können und Wollen des Guten aber folgt die Verwirklichung, also die Hervorbringung der weise und kunstvoll eingerichteten Welt. Da nun aber doch auch wiederum gewissermaßen der Begriff des Wortes zu den Relationen (*πρός τι*) gehört, indem das Wort in notwendiger Beziehung auf den, der es spricht, zu denken ist, so muß mit dem Worte zugleich der Vater des Wortes anerkannt werden: *οὐ γὰρ ἂν εἴη λόγος μή τινος ὢν λόγος*. So vermeidet das Geheimnis unseres Glaubens gleich sehr die Widersinnigkeit (*ἀτοπία*) der Be-

schränkung auf den jüdischen Monotheismus, der das Wort nicht als ein lebendiges und wirksames und schaffendes gelten läßt, wie die des hellenischen Polytheismus, da wir die Gleichheit der Natur des Wortes und des Vaters des Wortes anerkennen. Denn mag jemand die Güte oder die Macht oder die Weisheit oder die Ewigkeit oder die Freiheit vom Bösen, von Tod und Untergang, oder die allseitige Vollkommenheit als Merkmal des Vaters aufstellen, so wird er mit den gleichen Merkmalen auch den Logos ausgestattet finden, der aus dem Vater seinen Bestand hat (*Λόγ. κατηχ.* prolog. und cap. 1).

In gleicher Weise sucht Gregor, ausgehend von dem Atem in uns, der freilich nur der Zug der Luft, eines uns fremdartigen Gegenstandes sei, die Gemeinschaft des göttlichen Geistes mit Gottes Wesen und die Selbständigkeit seiner Existenz darzutun (ebend. cap. 2) und meint dann in dieser Lehre die richtige Mitte zwischen Judentum und Heidentum zu finden. Aus der jüdischen Annahme werde die Einheit der Natur (*ἡ τῆς φύσεως ἑνότης*), aus dem Hellenismus aber die Sonderung nach Hypostasen (*ἡ κατὰ τὰς ὑποστάσεις διάκρισις*) gewahrt (ebend. cap. 3).

Dieser erste Versuch einer streng rationalen Ableitung der Trinität weist ebenso wie die späteren des Anselm von Canterbury und Richard von St. Victor eine Lücke auf, insofern die Notwendigkeit der hypostatischen Existenz der göttlichen Attribute und Relationen nicht aufgezeigt wird, eine Lücke der Beweisführung, die durch den Doppelsinn von *ὑπόστασις* = 1. wirkliches Bestehen, 2. individuell selbständiges, nicht attributives Bestehen verdeckt wird. Der weitere Einwand, daß auf diesem Wege alle göttlichen Eigenschaften als Hypostasen nachgewiesen werden könnten, ist zwar von Gregor nicht berücksichtigt worden, läßt sich aber durch den Hinweis auf die Sonderstellung des Logos erledigen.

Eine Reihe von Schwierigkeiten, in welche diese Betrachtungsweise hineinführt, erörtert Gregor vom Standpunkt der platonischen Ideenlehre aus in einigen Abhandlungen: „Über die heilige Dreieinigkeit", „Über den Tritheismus", „An die Hellenen aus den allgemeinen Vernunftsbestimmungen" (*ἐκ τῶν κοινῶν ἐννοιῶν*). In der letztgenannten Schrift (PG 45, 175—186) sagt er: Wenn der Name Gott die Person bedeutete, so würden wir, indem wir von drei Personen sprechen, notwendig auch von drei Göttern sprechen. Wenn aber der Name Gott das Wesen bezeichnet, so nehmen wir nur einen Gott an, indem wir bekennen, daß das Wesen der heiligen Trias nur eines sei. In der Tat aber geht der Name Gott auf das Wesen. Ginge derselbe auf die Person, so würde nur eine der drei Personen Gott genannt werden, sowie nur eine Vater genannt wird. Wollte man aber sagen: Wir nennen doch Petrus und Paulus und Barnabas drei Menschen und nicht einen Menschen, wie es sein müßte, wenn Mensch das allgemeine Wesen und nicht vielmehr das individuelle Dasein (*τὴν μερικήν* oder, was Gregor als den genaueren Ausdruck bezeichnet, *ἰδικὴν οὐσίαν*) bedeutete (a. a. O. p. 177 C D), so daß nach dieser Analogie, gleich wie das Wort Mensch, auch das Wort Gott auf die Einzelpersönlichkeit bezogen werden sollte und so allerdings von drei Göttern geredet werden müßte, so gesteht Gregor zwar die Analogie zu, wendet sie aber im entgegengesetzten Sinne an, indem er behauptet, das Wort Mensch werde, wie alle ähnlichen, nur mißbräuchlich auf die Individuen bezogen, und zwar infolge des zufälligen Umstandes, daß sich nicht immer das gleiche Wesen in derartigen Individuen wahrnehmen lasse. Dies ist freilich eine mißliche Auskunft, da der Plural gerade nur die Vielheit von Individuen gleichen Wesens bezeichnen kann, indem an die Gleichheit des Wesens und

die Identität des Begriffs die Möglichkeit der Zählung gebunden ist. Wenn Gregor sagt (a. a. O. p. 180 D): *ἔστι δὲ Πέτρος καὶ Παῦλος καὶ Βαρνάβας κατὰ τὸ ἄνθρωπος εἷς ἄνθρωπος καὶ κατὰ τὸ αὐτὸ τοῦτο, κατὰ τὸ ἄνθρωπος πολλοὶ οὐ δύνανται εἶναι, λέγονται δὲ πολλοὶ ἄνθρωποι καταχρηστικῶς καὶ οὐ κυρίως*, so ist die Verwechslung des abstrakten Begriffs, welcher freilich nicht den Plural zuläßt, und des konkreten Begriffs, der denselben fordert, unverkennbar. Mitunter setzt denn auch Gregor geradezu das Abstraktum ein, indem er (a. a. O. p. 181 A) von der Heiligen Schrift sagt: *φυλάττουσα ταυτότητα θεότητος ἐν ἰδιότητι ὑποστάσεων*. Wohl nicht ohne ein Gefühl der Mängel seiner Argumentationen gesteht Gregor, der Mensch könne durch scharfe Betrachtung der Tiefen des Geheimnisses nur eine beschränkte Einsicht gemäß der unaussprechlichen Natur desselben (*κατὰ τὸ ἀπόῤῥητον μετρίαν τινὰ κατανόησιν*) erlangen (*Λόγ. κατηχ.* cap. 3 init.).

Gott hat die Welt durch seine Vernunft und Weisheit erschaffen, denn er kann dabei nicht unvernünftig verfahren sein. Seine Vernunft und Weisheit aber ist nach dem Obigen nicht wie ein gesprochenes Wort oder wie der Besitz eines Wissens zu denken, sondern als eine substantiell existierende, persönliche und willenskräftige Macht. Durch diese zweite göttliche Hypostase ist, wenn die ganze Welt, dann gewiß auch der Mensch erschaffen worden, aber nicht nach irgendeiner Notwendigkeit, sondern aus überschwenglicher Liebe (*ἀγάπης περιουσίᾳ*), damit es ein Wesen gebe, das der göttlichen Güter teilhaftig werde. Sollte der Mensch für diese Güter empfänglich sein, so mußte ein gottverwandtes Element seiner Natur beigemischt werden, wozu namentlich auch das Teilhaben an der göttlichen Ewigkeit, also die Unsterblichkeit, gehört. So ist denn auch der Mensch nach dem Bilde Gottes und zum Besitz aller jener Güter erschaffen worden. Er durfte demgemäß nicht die Gnadengabe der Freiheit, der Unabhängigkeit und der Selbstbestimmung entbehren. Der Anteil an den Gütern mußte ein Kampfpreis der Tugend sein. Durch die Freiheit konnte er sich zum Bösen entschließen, das nicht in dem göttlichen Willen seinen Ursprung haben kann, weil er dann keinem Tadel unterliegen würde, sondern nur in unserm Innern entspringt als Abweichung von dem Guten, gleich wie die Finsternis Privation (*στέρησις*) des Lichtes oder die Blindheit Privation der Sehkraft ist. Der Gegensatz zwischen Tugend und Schlechtigkeit darf nicht so gefaßt werden, als ob sie zwei selbständige Existenzen wären. Wie dem Seienden das Nichtseiende entgegengesetzt wird, nicht als eine zweite Existenz, sondern als Nichtexistenz gegenüber der Existenz, auf dieselbe Weise steht auch die Schlechtigkeit der Tugend gegenüber, nicht als etwas an und für sich Seiendes, sondern als Abwesenheit des Bessern.

Da alles Geschaffene der Veränderung unterworfen ist, so konnte es geschehen, daß zunächst einer der geschaffenen Geister, nämlich der, welcher mit der Aufsicht über die Erde betraut war, vom Guten sein Auge abwandte und neidisch ward. Seine durch Neid entstandene Hinneigung zur Schlechtigkeit bahnte dann in natürlicher Folge allem andern Bösen den Weg. Er verführte die ersten Menschen zu der Torheit der Abkehr vom Guten, indem er die von Gott gesetzte Harmonie ihrer Sinnlichkeit mit ihrer Geistigkeit störte und ihrem Willen hinterlistig die Bosheit zumischte (*Λόγ. κατ.* c. 5 u. 6). Gott wußte, was geschehen werde, und hinderte es nicht, um nicht die Freiheit aufzuheben. Er hat aber auch nicht um jener Voraussicht willen den Menschen ungeschaffen gelassen; denn besser als das Nichtschaffen war die Zurückführung der Sünder auf dem Wege der durch sinnliches Leid angeregten Reue zur ursprünglichen Gnade.

Die Aufrichtung des Gefallenen geziemte dem Geber des Lebens, dem Gotte, der Gottes Weisheit und Kraft ist. Er ist zu eben diesem Zwecke Mensch geworden (a. a. O. c. 7). Die Menschwerdung war seiner nicht unwürdig; denn nur das Böse schändet (a. a. O. c. 9). Der Einwurf, das Endliche könne nicht das Unendliche umfassen, also die menschliche Natur nicht die göttliche in sich aufnehmen, beruht auf der falschen Voraussetzung, als ob die Fleischwerdung des Wortes bedeuten solle, daß die Unendlichkeit Gottes in den Schranken des Fleisches wie in einem Gefäß umfaßt werde. Die göttliche Natur ist mit der menschlichen vielmehr so verbunden zu denken wie mit dem Brennstoff die Flamme, die über diesen Stoff hinausreicht, wie denn auch schon unsere Seele die Grenzen unseres Leibes überschreitet und vermöge der Bewegungen des Gedankens frei durch die ganze Schöpfung sich ausbreitet (a. a. O. c. 10). Übrigens überschreitet die Art und Weise der Verbindung der göttlichen Natur mit der menschlichen unsere Fassungskraft, obschon wir an dem Faktum der in Jesu geschehenen Verbindung um der von ihm vollzogenen Wunderwerke willen nicht zweifeln dürfen. Das Übernatürliche der Wunder zeugt für deren göttlichen Ursprung (cap. 11 ff.).

Eine Reihe anthropologischer Betrachtungen enthält die Schrift „Von der Erschaffung des Menschen" (De hominis opificio), die beim Beginn des Mittelalters von Johannes Eriugena viel benutzt wurde. Biblische Sätze werden mit aristotelischen und platonischen Gedanken und mit teleologischer Physiologie kombiniert. Charakteristisch für Gregors anthropologische Anschauungen, die von Johannes Eriugena später akzeptiert wurden, ist ihre Anknüpfung an die platonisch-philonische Lehre vom himmlischen, nach dem Bilde Gottes geschaffenen Menschen, vom Gattungsmenschen oder Urmenschen (*ἄνθρωπος οὐράνιος, γενικός*), der geschlechtslos, weder männlich noch weiblich, von Natur unvergänglich ist, im Unterschiede vom irdischen, empirischen Menschen (*ἄνθρωπος γήϊνος*). Wie Philo, scheidet auch Gregor das reine Ebenbild Gottes, den geschlechtslosen Urmenschen, den Idealmenschen, der das ganze Menschengeschlecht in sich faßt, der aber nur in der Idee und im Plane Gottes Existenz besitzt, von dem empirischen, historischen Menschen, der geschlechtlich differenziert ist. Nur in der Voraussicht des Sündenfalls hat die Erschaffung des wirklichen Menschen als Mann und Weib ihren Grund (De hom. opif. c. 16 u. 17, PG 44, 177—191).

Die Möglichkeit der Erschaffung der Materie durch den göttlichen Geist beruht darauf, daß dieselbe nur die Einheit von Qualitäten ist, welche an sich immateriell sind (cap. 23 u. 24). Der Mensch ist herrlicher als die übrige Welt (c. 3). Sein Geist durchdringt seinen ganzen Leib, nicht bloß einen einzelnen Teil (c. 12). Er ist zugleich mit dem Leibe geworden, weder vor noch nach ihm (c. 28). Die Seele wird sich einst mit ihrem Leibe wieder vereinigen und, durch Strafe gereinigt, zum Guten zurückkehren (c. 21).

Die Eschatologie behandelt Gregor speziell in dem „Gespräch über Seele und Auferstehung" (PG 46, 11—160). Der Glaube an die Fortdauer nach dem Tode wird für eine Bedingung der Tugend erklärt, da auf die Fortdauer der Vorzug der Tugend vor der Lust sich gründe (ebd. 17 B). Aber es wird nicht (wie von Lactantius) unmittelbar auf dieses Verhältnis ein („moralisches") Argument für die Unsterblichkeit gebaut, sondern eine theoretische Argumentation für erforderlich gehalten. Dem Einwurf, der von der Voraussetzung einer materiellen Natur der Seele, wie alles Wirklichen, entnommen ist, wird entgegen-

gehalten, daß derselbe den Atheismus involviere, der sich doch durch die weise Weltordnung widerlege. Die Geistigkeit Gottes aber, die nicht geleugnet werden könne, beweise die Möglichkeit immaterieller Existenz überhaupt (ebd. 21 B ff.).

Auf die Wirklichkeit einer immateriellen Seele läßt sich ebenso aus den Erscheinungen in dem menschlichen Mikrokosmos schließen, wie auf die Wirklichkeit Gottes aus den Erscheinungen in der gesamten Welt (ebd. 28 B ff.). Die Seele wird von Gregor definiert als ein geschaffenes, lebendes, denkendes und, solange es mit den Sinneswerkzeugen begabt sei, auch sinnlich wahrnehmendes Wesen (ebd. 29 B). Neben dem Kreatianismus neigt übrigens Gregor auch dem Traduzianismus zu. Die denkende Kraft wohnt nicht der Materie inne, weil sonst die Materie überhaupt sich damit begabt zeigen, z. B. die Stoffe sich durch sich selbst zum Kunstwerk zusammenfügen müßten (ebd. 33 C ff.). In der substantiellen, nicht an die Materie gebundenen Existenz kommt unsere Seele mit der Gottheit überein. Doch ist sie nicht mit dieser identisch, sondern ihr nur ähnlich, wie das Abbild dem Urbilde (ebd. 41 B C ff.). Als *ἁπλῆ καὶ ἀσύνθετος φύσις* vermag die Seele, auch nach der Auflösung des leiblichen *σύγκριμα* zu beharren (ebd. 44 C D). Sie begleitet aber gemäß der Eigentumlichkeit ihrer gestalt- und körperlosen Natur die Elemente ihres Leibes auch nach der Trennung voneinander, gleichsam als Wächterin über ihr Eigentum, und kann demgemäß bei der Auferstehung sich wiederum mit ihrem Leibe umkleiden (ebd. 45 A ff.). Zorn und Begierde gehören nicht zum Wesen der Seele, sondern sind nur Zustände derselben (*πάθη τῆς φύσεως καὶ οὐκ οὐσία*). Sie sind uns nicht ursprünglich eigen, und wir können und sollen uns wiederum derselben entäußern (ebd. 49 B ff.; 53 D f.), und solange sie uns als etwas, das uns mit den Tieren gemeinsam ist, anhaften, uns ihrer zum Guten bedienen (ebd. 57 C ff.). Der Hades, in den die Seele nach ihrer Abtrennung vom Sinnlichen geht, ist nicht ein bestimmter Ort, sondern das Unsichtbare (*τὸ ἀφανές τε καὶ ἀειδές*, ebd. 68 B; vgl. Plat. Phädon p. 80 D). Die biblischen Ausdrücke, die auf das Unterirdische gehen, will Gregor nicht im eigentlichen Sinne nehmen und auf den Ort beziehen, sondern allegorisch verstehen, ohne übrigens die Anhänger der entgegengesetzten Auffassung bekämpfen zu wollen, da in der Hauptsache, der Anerkennung des Fortbestehens, Übereinstimmung stattfinde (ebd. 69 B.)

Gott verhängt über die Sünder in der Ewigkeit heftige und langdauernde Schmerzen, nicht aus Haß, auch nicht um der Strafe selbst willen, sondern zur Besserung, die nicht ohne schmerzhaftes Ausziehen des Unreinen aus der Seele erfolgen kann (ebd. 97 C D). Die Größe der Schlechtigkeit in einem jeden ist notwendigerweise auch das Maß der Schmerzen (ebd. 100 C). Wenn die Reinigung ganz vollzogen ist, so tritt das Bessere wieder hervor, Unvergänglichkeit, Leben, Ehre, Gnade, Ruhm, Kraft, überhaupt alles, was der menschlichen Natur als dem Ebenbilde Gottes zukommt (ebd. 160 C). In diesem Sinne ist die *ἀνάστασις* Wiedereintritt in den ursprünglichen Zustand, wie Gregor sie öfters definiert (*ἀνάστασίς ἐστιν ἡ εἰς τὸ ἀρχαῖον τῆς φύσεως ἡμῶν ἀποκατάστασις*, ebd. 148 A u. ö.), Gott ist dann alles in allem.

Die Lehre von der schließlichen Wiedervereinigung aller Dinge mit Gott, auch der Rückkehr der Teufel zu Gott, wurzelt zu fest in der Ansicht des Gregor von der negativen Natur und beschränkten Macht des Bösen und von der obwaltenden Güte des nur zum Zweck der Besserung strafenden Gottes, als daß die Stellen in seinen Schriften, welche diese Lehre enthalten, für Interpolationen gehalten werden konnten, wofür nach dem Berichte des Photius (Bibl.

cod. 233) der Patriarch Germanus von Konstantinopel (gest. 733) dieselben ausgab. Offenbar bestimmte den Patriarchen das apologetische Interesse, die Orthodoxie Gregors zu retten. Doch läßt sich nicht leugnen, daß die Freiheitslehre des Gregor, welche eine jede Nötigung des Willens zum Guten ausschließt, mit der Annahme der Notwendigkeit der Rückkehr einer jeden Seele zum Guten nicht wohl zusammenstimmt. Man vermißt den Versuch einer Ausgleichung des wenigstens anscheinenden Widerspruchs.

Ein Blick in Gregors Seele und Lebenswerk läßt sofort erkennen, daß seine Arbeit sich nicht erschöpfte in den Mitteln der nüchternen Logik und des diskursiven Denkens. Die Definitionen, Begriffe, Schlüsse und Argumente der Dialektik, so sehr er sie auszunutzen wußte, erschienen ihm nicht als die einzigen und ausschließlichen Medien, um den gewaltigen Gedanken- und Kraftgehalt des Christentums zu fassen und sich zu eigen zu machen. Gregor kannte noch andere Wege. Wir finden bereits bei ihm, wie im Mittelalter, neben den rationalen Methoden den Höhenflug der Mystik und der Gottesschau. Sein System enthält zahlreiche mystische Züge, wie auch schon die Ideenwelt des Clemens Alexandrinus und des Origenes in die Mystik hineinragt. Der Nyssener suchte aber als der erste die christliche Mystik systematisch zu gestalten, ein Ziel, das bei den Griechen kurz nach ihm Makarius der Ägypter und ein Jahrhundert später Pseudo-Dionysius, bei den Lateinern aber nur wenig nachher der gemütstiefe Augustinus verfolgten. Die christliche Mystik, die Erbi, der jüdischen, zog ihre kräftigste Nahrung aus dem Alten und Neuen Testament aus der Genesis, aus den Psalmen, dem Hohen Lied, aus den Sapientialbüchern und vor allem aus dem paulinischen und johanneischen Schriftenkreis. Dazu kamen aber als fremde Einflüsse die philonische und neuplatonische Mystik. Aus allen diesen Quellen, aus der Schrift und aus dem Ideenkreise Philos und Plotins, entsprangen auch Gregors mystische Lehren.

Sie gruppieren sich um eine Grundanschauung, um die nach Genesis I, 27 entwickelte Lehre von der Gottesebenbildlichkeit der Seele (De hom. opif. c. 16, PG 44, 180 A ff.), wobei sowohl an die natürliche wie an die übernatürliche Ausstattung des Menschen gedacht wird. Das Gottesbild wird für den Mystiker das Mittel, um das übernatürliche Leben der Seele dem Verständnis näher zu bringen. Die Sünde ist der Verlust des Gottesbildes, die Rechtfertigung und Wiedergeburt die Herstellung desselben. Es erscheint ferner als der Seelenspiegel, in welchem das Urbild, d. h. die Gottheit, geschaut wird. „In seiner eigenen Schönheit erblickt derjenige, welcher sein Herz von jedem Geschöpf und jeder leidenschaftlichen Neigung gereinigt hat, das Bild der göttlichen Natur" (De beatitudinibus, PG 44, 1269 C, 1272 A ff.).

Aber noch ein anderer, direkter Weg führt zu Gott. Gregor schildert, wie Philo und abhängig von ihm, die einzelnen Stufen der mystischen Erhebung und des mystischen Erkennens bis zur unmittelbaren Gottschauung auf der Höhe der Ekstase, die ihm als das Werk des Heiligen Geistes erscheint. „Wer alle Erscheinungen hinter sich läßt, nicht nur was der Sinn, sondern auch was die Vernunft zu erblicken scheint, strebt immer mehr zur Innerlichkeit hin, bis er durch das Forschen der Vernunft in das Unsichtbare und Unbegreifliche eintaucht und dort Gott sieht. Denn darin liegt das wahre Wissen des Gesuchten darin besteht das Sehen, daß man nicht sieht (ἐν τούτῳ τὸ ἰδεῖν ἐν τῷ μὴ ἰδεῖν), weil das Gesuchte über jedes Wissen hinausliegt, allenthalben von der Unbegreiflichkeit, wie von einem gewissen Dunkel, umfangen" (PG 44, 377 A. Sieh Die-

kamp, Die Gotteslehre d. hl. Greg. v. N., 1896, 93). Diekamp, der mit allem Nachdruck auf die Mystik des Nysseners aufmerksam machte, wollte bei Gregor nur eine bildmäßig vermittelte Schauung der Gottheit finden. Gegen ihn hat aber H. Koch (Das mystische Schauen beim hl. Gregor v. Nyssa, Th. Qschr. 1898, 397 ff.) gezeigt, daß der Kappadozier bei der Ekstase eine unmittelbare, intuitive Gottschauung im Sinne Plotins im Auge hatte.

So findet sich schon bei Gregor die christliche Mystik in voller Entfaltung ungefähr ein Säkulum vor Pseudo-Dionysius, für den sicherlich der Nyssener als Quelle in Betracht kommt. Diekamp sieht den Zusammenhang beider insbesondere darin, „daß beide in der Lebensgeschichte des Moyses den Aufstieg der Seele zur mystischen Einigung und zur Anschauung Gottes vorgebildet finden. Was Dionysius im ersten Kapitel seiner „mystischen Theologie" mehr in den Umrissen zeichnet, stellt Gregor in seinem „Leben Moyses" ausführlich und in der 12. Homilie zum Hohenliede in ähnlicher Kürze wie jener dar" (a. a. O. 91). Dabei bleibt freilich, wie H. Koch (a. a. O. 398) bemerkt, die Möglichkeit offen, daß beide bei der Zeichnung des mystischen Weges aus Philo als gemeinsamer Quelle geschöpft haben.

Ohne Zweifel überragt Augustin den Gregor an Genialität. Nichtsdestoweniger behauptet auch die origenistisch-gregorsche Lehrweise gegenüber der augustinischen von seiten des Gedankens und der Gesinnung ihre eigentümlichen, dem lateinischen Kirchenvater unerreicht gebliebenen Vorzüge.

An Gregorius von Nyssa erinnert vielfach **Makarius,** Bischof von Magnesia, dessen große Apologie (vollständiger Titel wahrscheinlich: *Μονογενὴς ἢ ἀποκριτικὸς πρὸς Ἕλληνας περὶ τῶν ἀπορουμένων ἐν τῇ καινῇ διαθήκῃ ζητημάτων καὶ λύσεων*) 1867 zu Athen in einer Handschrift aufgefunden worden ist. Makarius berichtet darin an einen Freund Theosthenes von einer mehrtägigen zweifellos fingierten Disputation mit einem christenfeindlichen griechischen Philosophen. Das Werk ist nach Neumann erst nach 410, nach Harnack gegen Ende des 4. Jahrhunderts um 390, nach Crafer um 300 geschrieben. Die heidnischen Einwürfe oder Quaestiones sind, wie Harnack (Kritik d. Neuen Testaments von einem griech. Philos. d. 3. Jahrh., 1911, S. 141 ff.) darzutun suchte, ein in der letzten Zeit vor Konstantin entstandenes und dem Makarius anonym vorliegendes Exzerpt aus der Schrift des Porphyrius gegen die Christen. Andere dagegen wie Crafer und G. Krüger, bestreiten die Urheberschaft des Porphyrius und halten Hierokles für den Verfasser.

Erwähnt sei hier **Apollinarius** oder Apollinaris der jüngere, Bischof von Laodicea, gest. vor 392, der in der Christologie von der Kirchenlehre abwich, indem er die volle Menschlichkeit in Christus nicht anerkannte, sondern meinte, an Stelle des *νοῦς* sei der göttliche Logos getreten. Er war philosophisch gebildet, dachte sich den Menschen trichotomisch bestehend aus: *νοῦς* (*πνεῦμα*), *ψυχή* und *σῶμα*, eine Unterscheidung, die sich bei ihm an eine paulinische Stelle (1. Thess. 5, 23) anlehnt, die aber der aristotelischen Trennung des *νοῦς* von der sensitiven Seele sehr ähnlich sieht, und verteidigte das Christentum gegen Porphyrius und den Kaiser Julian. Manche seiner Schriften wurden, um sie als rechtgläubig erscheinen zu lassen, unter fremdem Namen verbreitet, unter dem des Gregorius Thaumaturgus, sogar unter dem des Athanasius und vielleicht Justins.

Eine bedeutende Rolle spielten bisher in der Geschichte der christlichen Mystik die Homilien des Einsiedlers **Makarius des Ägypters** († 395). Die neuere Forschung

hat aber gezeigt, daß die ihm zugeschriebenen Homilien nicht von ihm herrühren können. 1918 veröffentlichte Marriott eine zweite Sammlung von 7 Homilien, die mit der ersten, längst bekannten von 50 Homilien zusammenhängt und mit ihr ein von derselben Hand herrührendes Ganzes bildet. Die Stücke der zweiten Sammlung können aber erst nach 420 entstanden sein. Villecourt wies nun sehr auffallende Übereinstimmungen der Homilien mit dem zu Ephesus 431 verurteilten *βιβλίον ἀσκήτικον*, das aus den Kreisen der schwärmerischen Sekte der Messalianer stammt, nach. Wie immer näherhin dieses Verhältnis bestimmt werden mag, sicher können diese Homilien nicht mehr als echtes Gut des Makarius betrachtet werden. Immerhin bleiben sie interessant durch die Verwendung der stoischen Psychologie und Physik im Dienste der christlichen Mystik, die insbesondere J. Stoffels aufgezeigt hat.

Wie die Stoa, lehrt Makarius, daß „alles der eigenen Natur gemäß Körper ist, der Engel, die Seele, der Dämon. Wenn sie nämlich auch fein (ätherisch, *λεπτά*) sind, so sind sie doch in Substanz, Eigenart und Form entsprechend der Feinheit ihrer Natur Körper, und zwar feine, wie in seinem Wesen der Leib fest ist. Also umfaßt auch die Seele, da sie fein ist, das Auge, durch welches sie sieht, das Ohr, durch welches sie hört, ähnlich die Zunge, mit der sie spricht, die Hand, überhaupt den ganzen Körper Dadurch, daß die Seele seine Glieder umfangen hält, ist sie mit ihm vermischt (*συγκέκραται*) und bewirkt so alle Lebenstätigkeiten" (Hom. 4, 9; bei Stoffels, Mak. d. Äg. auf den Pfaden der Stoa, ThQschr 1910, 94 f.). Nur ein Sein gibt es, das nicht körperlich ist, nämlich das göttliche Sein. Wie ferner Makarius alles Sein mit Ausnahme des göttlichen als körperlich denkt, so stellt er sich auch die kausalen Beziehungen, die Wirksamkeit der Dinge aufeinander, in den Kategorien der stoischen Dynamik und Physik vor als Verdichtungen und Verdünnungen, als Strömungen, Spannungen, Mischungen (*κρᾶσις*) der *πνεύματα*, die aufeinander treffen, einander verdrängen oder einander durchdringen unter Aufrechterhaltung der eigenen Natur.

Damit sind die Mittel gewonnen, mit denen Makarius „das Geheimnis der Seele" zu entschleiern versucht. Im Zentrum seiner Mystik steht im Anschluß an Genesis 1, 27, wie bei Gregor von Nyssa, der Gedanke vom Gottesbild. Die Seele „ist ein intelligentes und reichbegabtes, hohes und wundersames Geschöpf, ein schönes Gleichnis und Bild Gottes" (Hom. 1, 7). Dabei wird ein doppeltes Bild unterschieden, ein natürliches, mit der Natur der Seele gegebenes und ein übernatürliches, „das himmlische Bild", „die himmlische Seele in der Seele" (Hom. 44, 9). Die Sünde bedeutet die Verdrängung „des himmlischen Bildes" durch das Böse (*ἁμαρτία*), das mit dem Wirken Satans identifiziert und als eine von ihm ausströmende Kraft (*πνεῦμα*) gedacht wird, die in die Seele dringt und alle Teile des Seelenpneumas durchdringt, so daß Satan und Seele zu einem *πνεῦμα* werden (s. Stoffels, Makarius d. Ägypt., 96, 101, 115). Durch die Erlösung und durch die Wiedergeburt aus Gott wird „das himmlische Bild", das „Siegel des hl. Geistes" wiederhergestellt. Diese Wiederherstellung vollzieht sich durch das Wirken Gottes auf die Seele und durch Mitwirkung des menschlichen Willens, bis die Höhe der *ἀπάθεια*, die auf göttlicher Erleuchtung (*φωτισμός*) beruhende Schauung (*ὅρασις*), die Enthüllung (*ἀποκάλυψις*) der Welt und der Geheimnisse Gottes und endlich als höchste Stufe, die *ἔκστασις* und die Gotteinigung, die Vergottung (*ἕνωσις, θείωσις*), erreicht ist (J. Stoffels, a. a. O. S 120 ff.). All diese Prozesse werden in stoischen Vorstellungen entwickelt. Gott vermindert sich, macht sich körperlich, gleicht sich den Seelen an, damit der Unsichtbare von den

Seelen gesehen und der Unantastbare gemäß der feinen Natur der Seele betastet werden kann. Gott vermischt sich mit den Seelen und nimmt sie in sich auf. Er wird mit ihnen zu einem *πνεῦμα* nach Pauli Wort (1. Kor. 6, 17), und die Seele wird mit Christi Geist zu einem Geist und zu einer Mischung (*εἰς ἕν πνεῦμα καὶ μίαν κρᾶσιν.* Hom. 4, 9; 9, 12).

Einen scharfen Gegensatz zur Schule der Alexandriner bildete die Schule der **Antiochener.** Begründet von dem Presbyter Lukian im 3. Jahrhundert, erlebte sie ihre höchste Blüte im Laufe des vierten und der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts. Ihre Hauptvertreter waren Eustathius, Bischof von Antiochien, gest. bald nach 330, ein energischer Bekämpfer des Arianismus, ferner Eusebius von Emesa, gest. um 359, ein Schüler des Eusebius von Caesarea, in der Exegese aber abhängig von dem eben genannten Eustathius, weiterhin Diodor, Bischof von Tarsus, berühmt als Exeget, gest. kurz vor 394, und die Schüler Diodors und des Libanios, Theodor, Bischof von Mopsuestia, ein kritischer, rationalistisch angelegter Geist, der als Exeget noch größeren Ruhm erntete als der Bischof von Tarsus, und Johannes Chrysostomus, der große Prediger von Antiochien, seit 398 Bischof von Konstantinopel, in der Verbannung gestorben 407. Schüler dieser beiden letzteren waren Nestorius, seit 428 Bischof von Konstantinopel, gest. nach 451, und Theodoret, Bischof von Cyrus, gest. um 458 (Vgl. unten S 121). Nestorius wurde auf dem Konzil zu Ephesus 431 wegen seiner Lehre von zwei Personen in Christus, die vor ihm schon Diodor von Tarsus und Theodor von Mopsuestia vorgetragen hatten, verurteilt und nach Ägypten verbannt.

Das Charakteristische der antiochenischen Schule liegt darin, daß sie sich gegen die allegorische Methode der Alexandriner wandte und an deren Stelle die historisch-philologische Schriftauslegung zu setzen suchte, überhaupt gegenüber der hochfliegenden Spekulation auf nüchternes Denken drang. Im engsten Zusammenhang damit stand die reservierte Haltung gegenüber dem Platonismus und die Hinneigung zu einer mehr empirisch gerichteten, aristotelisierenden Denkweise. Jahrhundertelang hatte der Platonismus und zum Teil auch der Stoizismus die Sympathien der christlichen Denker zu erringen gewußt und in der Konstruktion ihres Weltbildes eine maßgebende Rolle gespielt. Der Aristotelismus war nicht unbekannt. Seit Justin hat die lange Reihe der christlichen Schriftsteller von Aristoteles Notiz genommen, die meisten haben ihn aber bekämpft wegen seiner Lehre von der Ewigkeit der Welt und der Sterblichkeit der Seele als der Entelechie des Leibes, oder sie haben in seiner Dialektik eine Gefahr für den Glauben erblickt (sieh die Belegstellen bei K. Werner, Der hl. Thomas von Aquin I, 1889, 46). Einige haben ihn positiv benutzt, so Basilius, der die naturwissenschaftlichen Schriften in seinen Homilien zum Hexaemeron verwertet (sieh oben S. 82; K. Müllenhoff, Hermes 2, 1867, 252 ff.), und Gregor von Nyssa, der den Abstraktionsbegriff und das Gegensatzpaar *δύναμις* und *ἐνέργεια* kennt (Fr. Dieckamp, Die Gotteslehre des hl. Gregor von Nyssa, 1896, 34) und den aristotelischen Tugendbegriff erörtert (C. Gronau, De Basilio, Gregorio Nazianzeno Nyssenoque Platonis imitatoribus, Gottingae 1908, p. 2). Indessen sind dies lediglich mehr oder minder zufällige Berührungen mit dem Aristotelismus, auf die Gestaltung des Denkens hat er keinen Einfluß zu nehmen vermocht. Nur bei Nemesius läßt sich eine tiefergehende Einwirkung, insbesondere der aristotelischen Psychologie und Ethik, nicht verkennen (sieh unten § 17).

Größere Bedeutung hat nach Tertullian (sieh oben S. 50), sowie nach dem Berichte des Eusebius (Hist. eccl. V, 28) und des Theodoret (Graec. affect. curatio; PG 83, 939) Aristoteles und seine Logik für die kritischen und rationalisierenden Tendenzen der Häretiker, der Theodotianer und Arianer gehabt. Sie suchten die Glaubenslehren vor das Forum der Dialektik zu zerren, in Vernunftsätze aufzulösen, mit Vernunftbegriffen und Vernunftmethoden auszuschöpfen. So vor allen **Eunomius,** der in seinen Schriften (*Ἀπολογητικός* um 360 entstanden, PG 30, 836—868, ferner *Ὑπὲρ τῆς ἀπολογίας ἀπολογία*, um 378 gegen Basilius' *Ἀνατρεπτικός* geschrieben, aber bis auf die Auszüge in der Gegenschrift Gregors von Nyssa verloren) als gewandter Dialektiker mit den Mitteln der aristotelischen Logik gegen die Kirchenlehre den Kampf führte. Mit Bezug darauf sprach Gregor von Nyssa von der *κακοτεχνία* des Aristoteles und sah in den Irrtümern des Eunomius „die Erfolge der aristotelischen Technologie" (Diekamp, Die Gotteslehre d. hl. Gregor von Nyssa, 1896, 22). Außer der rein formal logischen Schulung scheint aber Eunomius von Aristoteles nichts gelernt zu haben. Denn sein erkenntnistheoretischer Standpunkt ist nichts weniger als aristotelisch. Es kreuzen sich in ihm empiristisch-nominalistische Tendenzen mit einem traditionalistisch begründeten Rationalismus, der die adäquate Erkenntnis des göttlichen Wesens mit Hilfe des Begriffs der Agennesie (*ἀγεννητόν*) behauptete. Die Aussagen der menschlichen Vernunft (*ἐπίνοια*), so lehrte Eunomius, seien leere Laute, bloße Namen. Was *κατ' ἐπίνοιαν* ausgesagt wird, hat lediglich in der Aussprache Existenz und verschwindet naturgemäß alsbald mit dem Laute. Die menschliche Vernunft ist lediglich ein Kombinationsapparat der sinnlichen Wahrnehmungen, vermag aber das Wesen der Dinge nicht zu erreichen.

Mit diesen ausgesprochen empiristischen und nominalistischen Sätzen verband nun Eunomius Gedankengänge der heraklitisch-platonischen Sprachphilosophie, wie sie im Kratylus im Mythus des *νομοθέτης* vorlagen, erweitert durch stoische Einschläge. Die Namen drücken seiner Ansicht nach das Wesen der Dinge aus, und zwischen den Namen und den Dingen besteht ein naturgemäßer und unveränderlicher Zusammenhang. Diese Wesensnamen vermag aber die menschliche Vernunft aus eigener Kraft den Dingen nicht beizulegen, da sie ja keine Erkenntnis des Wesens der Dinge besitzt. Vielmehr hat Gott selbst bei der Erschaffung jedem Ding den naturgemäßen Namen beigelegt und den Menschen die die Natur eines jeden Dinges adäquat bezeichnenden Namen und damit das Wesen der Dinge geoffenbart. Dies geschah dadurch, daß er die Seelen mit einem gewissen Samen dieser Benennungen ausstattete, aus welchem wie von selbst die entsprechenden Namen als Frucht hervorgehen und uns über die wesentliche Beschaffenheit und die wahre Bedeutung der Dinge belehren. Ein solcher das Wesen enthüllender Name ist nun auch der des *ἀγέννητον*, durch welchen wir die Gottheit erschöpfend zu begreifen vermögen (sieh Diekamp, a. a. O., 139—152).

Dem Geiste des kritischen Räsonnements, der aristotelischen Logik mit ihren Methoden scheint nun auch die Arbeitsweise der führenden Antiochener nahe gestanden zu haben, insbesondere in der Deutung und Anwendung der für die Trinitätslehre und die Christologie fundamentalen Begriffe *οὐσία, φύσις, ὑπόστασις, πρόσωπον*. Sicher ist, daß die syrischen Nestorianer, die die Tradition der Antiochener fortführten, seit der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts an den Schulen von Edessa und Nisibis eifrige Verehrer des Aristoteles waren, wie in gleicher Weise die syrischen Monophysiten.

§ 12. Hervorragende Lateiner des IV. Jahrhunderts waren Julius Firmicus Maternus, Hilarius von Poitiers, Marius Victorinus und Ambrosius. Sie reichen aber an Bedeutung nicht heran an das glänzende Genie Augustins, in welchem die kirchliche Lehrbildung der patristischen Zeit kulminiert.

Aurelius Augustinus wurde geboren am 13. November 354 zu Thagaste in Numidien und starb den 28. August 430 als Bischof von Hippo regius. Er war der Sohn eines heidnischen Vaters und einer christlichen Mutter, die auch ihn zum Christentum erzog. Durch klassische Studien zum Rhetor gebildet, warf er sich eine geraume Zeit dem Manichäismus in die Arme, wurde aber nach einer skeptischen Übergangsperiode durch platonische und neuplatonische Spekulation unter Einfluß des Marius Victorinus für das Christentum vorbereitet und ließ den Neuplatonismus auf die Entwicklung seiner christlichen Anschauungen bedeutenden Einfluß gewinnen. Durch Ambrosius wurde er für das Christentum gewonnen, in dessen Dienst er nunmehr als Verteidiger und Fortbildner der Lehre, wie auch praktisch als Priester und Bischof wirkte. Überreich an inneren Erlebnissen, wußte er auch seine psychologischen Erfahrungen in den Dienst der Theologie und Philosophie zu stellen.

Dem Skeptizismus der Akademiker setzt Augustin entgegen, der Mensch bedürfe der Wahrheitserkenntnis zur Glückseligkeit, bloßes Forschen und Zweifeln genüge nicht. Das gegen jeden Zweifel durchaus gesicherte Fundament aller Erkenntnis findet er in dem Bewußtsein von unserem Empfinden, Fühlen, Wollen, Denken, überhaupt von den psychischen Prozessen. Aus dem unleugbaren Gegebensein irgendwelcher Wahrheit schließt er auf Gott als die Wahrheit an sich. Die Überzeugung von der Existenz der Körperwelt aber ist ihm nur ein nicht abzuweisender Glaube.

Die heidnische Religion und Philosophie bekämpfend, verteidigt Augustin die spezitisch-christlichen Lehren und Institutionen und vertritt insbesondere gegen die Neuplatoniker, die er unter allen alten Philosophen am höchsten schätzt, die folgenden christlichen Sätze: Nur in Christo ist das Heil. Außer dem dreieinigen Gotte gebührt keinem anderen Wesen göttliche Verehrung. Derselbe hat alle Dinge selbst geschaffen und nicht untergeordnete Wesen, Götter, Dämonen oder Engel, mit der Schöpfung der Körperwelt beauftragt. Die Seele wird mit ihrem Leibe wieder auferstehen und zur ewigen Seligkeit oder Verdammnis gelangen, aber nicht immer wieder von neuem in das irdische Leben eingehen. Sie hat auch nicht vor ihrem Leibe existiert

und ist nicht in denselben als einen Kerker gekommen, sondern mit demselben zugleich entstanden. Die Welt ist geworden und vergänglich. Obgleich Gott transzendent ist, bleibt er doch in innerem Zusammenhang mit den aus nichts geschaffenen Dingen. So kommt es bei Augustin zu einer Innerweltlichkeit Gottes neben seiner Außerweltlichkeit.

Gegen den Dualismus der Manichäer, die das Gute und das Böse als gleich ursprünglich ansahen und einen Teil der göttlichen Substanz in die Region des Bösen eingehen ließen, um dasselbe zu bekämpfen und zu besiegen, verteidigt Augustinus den Monismus des guten Prinzips, des rein geistigen Gottes. Er erklärt das Böse für eine bloße Negation oder Privation und sucht die Übel in der Welt aus der Endlichkeit der weltlichen Dinge und der Stufenfolge in denselben als notwendig und dem Schöpfungsgedanken nicht widerstreitend zu erweisen. Auch hält er gegen den Manichäismus (und gegen den Gnostizismus) an der katholischen Lehre von der wesentlichen Harmonie des Alten und Neuen Testamentes fest.

Gegen die Donatisten verteidigt Augustin die Einheit der Kirche. Gegen Pelagius und die Pelagianer, welche die natürliche Moral in gewisser Anlehnung an die Stoa betonten, behauptet er die Nichtbedingtheit der göttlichen Gnade durch menschliche Würdigkeit und die Prädestination. — Im Geiste Augustins arbeitete sein Schüler Prosper v. Aquitanien.

### Ausgaben und Übersetzungen.

**Julius Firmicus Maternus.** Die Schrift de errore profanarum religionum: PL 12, 981—1050; C. Halm, 1867 (CSEL 2); K. Ziegler, 1908. (Bibl. Teubn.).

Die Mathesis: C. Sittl, P. I, Libri I—IV, 1894. W. Kroll und F. Skutsch, Fasc. prior, libros IV priores continens, Lipsiae 1897. Bd. II, die Bücher V—VIII und die Indices enthaltend, 1913 (Bibl. Teubn.).

**Hilarius von Poitiers.** Gesamtausgaben: P. Coustant (Mauriner), P 1693; Neuauflage: Scipio Maffei, Verona 1730 (Venedig 1749—1750). Abdruck PL 9—10, P 1844—1845. CSEL: v. 22. Psalmenkommentar, hg v. A. Zingerle, 1891. v. 65. Hilarii P. IV. Tractatus mysteriorum, Collectanea Antiariana Parisina (Fragmenta historica) cum appendice (liber I ad Constantium). Liber I ad Constantium (liber II ad Constantium). Hymni. Fragmenta. Spuria. hg von A. Feder. — Sonderausgabe: A. Amelli, Corpus extravagantium codicum 1: S. Hilarii Pict. de Trinitate. R 1922.

Übers.: J. Fisch, 1878 (BKV.).

**Ambrosius.** Mauriner J. du Frische und Nic. Le Nourry, P 1686—1690; PL 14—17, P 1845, 1866. P. A. Ballerini, Mailand 1875—1883, CSEL: v. 32. Pars 1—2 von C. Schenkl, 1897; Pars 4 von H. Schenkl, 1902 v. 64. P. VI. Expl. psalm. XII. hg von M. Petschenig. 1919. — De officiis ministrorum: J. G. Krabinger, 1857. De mysteriis: G. Rauschen, Flor. Patr. 7. Br. Albers, De excessu fr. Lat. Flor. Patr. 15. 1921. Hymnenbei Blume und Dreves, Analecta hymnica 50, 1907.

Übers.: Niederhuber in BKV² 17, 21, 32. 1914—1917.

**Marius Victorinus.** PL 8, 999—1310. — Der Kommentar zu Ciceros De inventione: Halm, Rhetores latini minores, Lipsiae 1863, 155—304. De de-

finitionibus: Stangl, Tulliana et Mario-Victoriana, Pr., München 1888. Vgl. PL 64, 891—910.

**Augustinus.** A. Gesamtausgaben: Mauriner, 11 Foliobände, P 1679—1700. Nachgedruckt bei Migne, PL 32—47, P 1845—1849. Im CSEL: Sectio I pars 1. Vol. XXXIII: Confessiones. S. I. p. 2. Vol. XXXVI: Retractationes. S. I. p. 3. Vol. LXIII: Contra Academicos, De beata vita, De ordine. Rec. P. Knoell. S. II p. 1. Vol. XXXIV: Epistolae I—XXX. p. 2. Vol. XXXV: Epistolae XXXI—CXXIII. p. 3. Vol. XXXXIV: Epistolae CXXIV—CLXXXIV. p. 4. Vol. LVII: Epistolae CLXXXV—CCLXX. Rec. A. Goldbacher. S. III. p. 1. Vol. XII: Augustini liber qui appellatur speculum et liber de divinis scripturis sive speculum quod fertur S. Augustini. Rec. Fr. Weihrich. p. 2. Vol. XXVIII: De Genesi ad litteram, Locutiones in Heptateuchum. Rec. I. Zycha. p. 3. Vol. XXVIII: Quaestiones in Heptateuchum. Adnot. in Iob liber unus. Rec. I. Zycha. p. 4. Vol. XXXXIII: De consensu evangelistarum. Rec. Fr. Weihrich. S. V. p. 1. Vol. XXXX: De civitate Dei libri I—XIII. p. 2. Vol. XXXX: Libri XIIII—XXII. Ed. E. Hoffmann. p. 3. Vol. XXXXI: De fide et symb., de fide et op., de agone christ., de continentia, de bono coni., de sancta virgin., de bono viduit, de adult. coniug., de mendacio, contra mend., de opere monach., de divin. daem., de cura pro mortuis ger., de patientia. Rec. I. Zycha. S. VI. p. 1. Vol. XXV: De utilitate credendi, de duabus animabus, contra Fortunatum, contra Adimantum, contra epistolam fundamenti, contra Faustum. p. 2. Vol. XXV: Contra Felicem, de natura boni, Secundini epistola, contra Secundinum. Rec. I. Zycha. S. VII. p. 1. Vol. LI: Psalmus contra part. Donati, contra ep. Parmeniani, de baptismo, p. 2. Vol. LII: Contra litt. Petil., ep. ad cath., contra Crescon. p. 3. De unico baptismo, breviculus collationis, contra partem Donati post gesta, sermo ad Caes. eccl. plebem, gesta cum Emerito, contra Gaudentium. Appendix. Indices. Rec. M. Petschenig. S. VIII. p. 1. Vol. LX: De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum ad Marcellinum, de spiritu et littera, de natura et gratia, de natura et origine animae, contra duas ep. Pelagianorum, Rec. C. F. Urba et I. Zycha. p. 2. Vol. XXXXII: De perfectione iustitiae hominis, de gestis Pelagii, de gratia Christi, et de peccato originali, de nuptiis et concup. Rec. C. F. Urba et I. Zycha. — G. Morin, S. Augustini tractatus sive sermones inediti, Compodoni et Monaci 1917.

Eingehende Indices: D. Lenfant, Concordantiae Augustinianae, 2 Bde., P. 1656—1665.

B. Confessiones ed. P. Knoell. Bibl. Teubner. De civitate Dei ed. B. Dombart. 2 Bde. Lipsiae 1908, 1905.

Enchiridion ad Laurentium sive de fide, spe et caritate: O. Scheel, 1903 (Sammlung Krüger II, 4).

De catechizandis rudibus: G. Krüger, 1909 (Sammlung Krüger, H. 4).

Übers.: BKV² 1—3 (16, 28) Schröder, Gottesstaat, 1911—16; 4—6 (8, 11, 19): Specht, Johannesev. 1913—17; 9—10 (29 f.): Hoffmann, Briefe 1917. 8 (49): S. Mitterer, Ausgewählte prakt. Schriften. — De beata vita: J. Hessen, Philos. Bibl. 183. 1923.

**Pelagius.** Eine Zusammenstellung der den pelagianischen Streit betreffenden Dokumente: PL 45. A. Bruckner, Quellen zur Gesch. des pelag. Streites, 1906 (Samml. Krüger, 7. H.). A. Souter, Pelagius' Expositions of thirteen Epistles of St. Paul. I. Introduction Cambridge 1922 II. Text and Apparatus. Cambridge 1926.

**Cassianus.** M. Petschenig, CSEL vol. XIII, XVII; 1886—1888.
Übers.: 2 Bde., BKV 1879.

**Prosper von Aquitanien.** Gesamtausgabe: J. B. Le Brun und D. Mangeant, P 1711, PL 51 und 45, 1793—1898.

Julius **Firmicus Maternus,** aus Sizilien stammend, schrieb in den Jahren 345—347 die Apologie De errore profanarum religionum, in welcher er sich hauptsächlich gegen die Geheimkulte und das heidnische Mysterienwesen wandte und am Schlusse die Kaiser Konstantius und Konstans zu energischer Verfolgung des Heidentums aufforderte. Den heidnischen Religionen gegenüber

stellte er sich auf den euhemeristischen Standpunkt. Vieles hat er aus Clemens Alexandrinus entlehnt. Wohl vor seinem Übertritt zum Christentum verfaßte er in den Jahren 334—337 seine acht Bücher enthaltende Mathesis, das umfangreichste Handbuch der antiken Astrologie. Über die von Morin dem Firmicus Maternus zugeschriebenen Consultationes Zacchaei et Apollonii vgl. Reatz, Das theol. System der Cons. Zacchaei et Apoll. 1920.

**Hilarius von Poitiers** („der Athanasius des Abendlandes"), der erste bedeutende Hymnendichter, geboren zu Poitiers im zweiten Jahrzehnt des vierten Jahrhunderts, Bischof seiner Vaterstadt, gest. daselbst 366, war der hervorragendste Kämpfer für die Orthodoxie im Abendland während der arianischen Streitigkeiten. In der Verbannung in Asien, speziell in Phrygien, schrieb er 356—359 sein Hauptwerk De fide oder De fide adversus Arianos in 12 Büchern, in den Ausgaben gewöhnlich De trinitate genannt, eine feurige und kraftvolle Verteidigung des kirchlichen Dogmas vom Gottessohn, „die vollendetste schriftstellerische Leistung, welche die Geschichte des Kampfes mit dem Arianismus aufzuweisen hat" (Bardenhewer). Als bedeutsam muß ferner hervorgehoben werden, daß Hilarius, wie nach ihm Ambrosius, Hieronymus, Rufin, Marius Mercator, bestrebt war, das Abendland mit der theologischen Literatur der Griechen, in die er sich während seines Aufenthaltes in Phrygien zu vertiefen Gelegenheit hatte, bekannt zu machen und den erfolgreichen Kontakt mit den großen griechischen Kirchenschriftstellern herzustellen, so sehr bei ihm noch der Einfluß Tertullians zur Geltung kam.

In der Psychologie, wo ihn besonders die Frage des Seelenursprungs interessierte, verbindet er, wie es scheint, den Creatianismus mit einer Art Generatianismus. Die Seele ist das Werk Gottes (De trin. X, 20) und in Gottes Wort längst geschaffen, bevor der Leib ins Dasein gerufen wurde. Allein Gott ist nur die erste und mittelbare Ursache, wenigstens der im Laufe der Fortpflanzung entstehenden Seelen. Unmittelbar entsteht die Seele vermittels der Natur, die uns Gott gegeben hat. (De trin. X, 19), durch eine Art geistiger Generation. Aus dem Geist wird der Geist geboren, wenn auch gemäß der Eigentümlichkeit des Geistes (De trin. XII, 8), nicht durch Derivation, sondern durch eine Kraftäußerung der zeugenden Natur (De trin. VII, 28: neque ex derivatione, sed ex virtute nativitas est).

**Ambrosius,** um 340 wahrscheinlich zu Trier geboren, empfing seine Bildung zu Rom und war anfangs Jurist und Staatsmann. Als Bischof von Mailand (374—397) übte er großen Einfluß auf geistliche und weltliche Dinge, namentlich ordnete er den Kultus und förderte das Mönchtum. In seinen dogmatischen Schriften De fide ad Gratianum Augustum (fünf Bücher, 378—380 entstanden) und De Spiritu Sancto ad Gratianum Augustum (drei Bücher, um 381 geschrieben) führte er den Kampf gegen die Arianer und Mazedonianer. In der letzteren Schrift zeigt er sich von den griechischen Theologen, insbesondere von Athanasius, Basilius und Didymus dem Blinden, abhängig. Daß die Griechen seine Lehrmeister waren, bekunden auch seine exegetischen Werke. In der Erklärung der Schrift huldigte er der allegorischen Methode der Alexandriner in der Weise Philos, dessen Werke er ausgiebig benützt hat. Auch von Hippolyt, Origenes und Basilius ist seine Exegese beeinflußt worden. An die Homilien des letzteren über die Schöpfungsgeschichte der Genesis lehnt er sich aufs engste an in der historisch wichtigsten von seinen exegetischen Arbeiten, in den sechs Büchern über das Hexaemeron, wie dies für die Behandlung der Tiere von Plaß (s. d. Lit.) im einzelnen

gezeigt wurde. Außer Basilius kommen für die Tierkunde als Quellen in Betracht die Historia animalium von Aelian und die Historia naturalis von Plinius (Plaß a. a. O.).

In den Schemata und Dispositionen der antiken Beredsamkeit, eines Cicero, Seneca, Menandros, bewegen sich des Ambrosius Trauer- und Trostreden auf seinen Bruder Satyrus (De excessu fratris sui Satyri), auf Valentinian II. (De obitu Valentiniani consolatio) und auf Theodosius den Großen (De obitu Theodosii oratio). — Seine Briefe, in denen insbesondere Philo, Flavius Josephus, Origenes, Sallust, Cicero, Vergil Verwertung finden, bieten interessantes geschichtliches Material.

Für die Geschichte der Ethik ist von größter Bedeutung seine nach 386 entstandene Schrift De officiis ministrorum. Ambrosius gibt hier eine christliche Sittenlehre nach dem Muster des ciceronianischen Werkes De officiis, indem er zunächst die Einteilung von diesem nimmt, dann aber auch im einzelnen sich meist an dasselbe anschließt, so daß wir hier eine stark stoisch gefärbte, aber doch aus dem christlichen Geiste entstandene und von demselben durchdrungene Ethik haben. Das Ziel der Sittlichkeit liegt nach Ambrosius in dem jenseitigen, in dem ewigen Leben. Es ist die ewige Glückseligkeit in Gott. Hierauf muß sich die Tugend beziehen, und alles, was sittlich gut ist, ist daher auch nützlich: Ibi plenitudo praemii, ubi virtutum perfectio. Es ist somit eine Verbindung des stoischen Ziels, der Glückseligkeit, die in der Tugend besteht, mit dem ewigen Leben zustande gebracht. Das ambrosianische Werk wurde sehr hoch gehalten und viel gelesen. Sein Einfluß auf die Gestaltung der späteren Ethik ist nicht zu unterschätzen.

Auf die Entwicklung Augustins war von nicht unbedeutendem Einfluß der aus Afrika stammende **Marius Victorinus,** bekannt als Rhetor und Grammatiker des 4. Jahrhunderts, der sich im ganzen an Plotin und die Neuplatoniker hielt und erst in spätem Alter um 355 Christ wurde. Augustin bezeichnet ihn (Confess. VIII, 2) als doctissimus senex et omnium liberalium doctrinarum peritissimus quique philosophorum tam multa et legerat et diiudicaverat. Er übersetzte „Schriften der Platoniker" (Augustin, Conf. VII, 9; VIII, 2), die *Εἰσαγωγή* des Porphyrius, die Kategorien des Aristoteles, des letzteren Schrift *Περὶ ἑρμηνείας* ins Lateinische und versah sie mit Kommentaren. Weiterhin verfaßte er Erläuterungen zu Ciceros Topik und Rhetorik (De inventione). Ferner schrieb er eigene Bücher, De definitionibus, mehrere gegen die Arianer und Manichäer gerichtete Schriften, so Ad Justinum Manichaeum, De generatione verbi divini, De trinitate contra Arium u. a., sowie Kommentare zu paulinischen Briefen. Verloren ist sein Kommentar zu Ciceros Topik. Unter den zehn Kategorien, die er als „das Verzeichnis aller Dinge der Welt" betrachtet, stellt er die übrigen neun als Akzidentien der Substanz gegenüber. In Gott sieht er Überfülle des Seins und Nichtseins, da er alles Sein in sich faßt, anderseits aber die besonderen Bestimmungen nicht auf ihn passen. Während Gott mehr das Sein hat, ist der Logos, der von Gott gezeugt ist, mehr Leben und Bewegung und zugleich Weltschöpfer, als welchem ihm Wille und Intelligenz zukommen. Indem diese letztere selbständig ist, da im Erkenntnisakte der Logos sich zu Gott zurückwendet, kommt der heilige Geist hinzu, der die Copula Gottes ist. Nicht an dem Wesen Gottes, sondern nur an seiner Energie haben die endlichen Dinge teil. Die Lehre von der Prädestination zeigt sich schon deutlich bei Victorinus.

**Augustins** Vater Patricius blieb bis kurz vor seinem Tode der alten Religion zugetan. Seine Mutter Monica war eine Christin und übte einen tiefgehenden Einfluß auf den Sohn. Zu Thagaste, Madaura und Karthago gebildet, trat Augustin zuerst in seiner Vaterstadt, dann in Karthago und Rom und von 384 bis 386 in Mailand als Lehrer der Beredsamkeit auf. Der Hortensius des Cicero weckte in dem sinnlicher Lust ergebenen Jüngling Liebe zu philosophischer Forschung. In die biblischen Schriften vermochte er sich damals weder von seiten der Form noch des Inhalts zu finden. Auf die Frage nach dem Ursprung des Übels schien ihm der manichäische Dualismus die befriedigendste Antwort zu geben. Auch schien ihm dieser, indem er das Alte Testament als dem Neuen widersprechend verwarf, richtiger zu urteilen als die katholische Kirche, welche die durchgängige Harmonie aller biblischen Schriften voraussetzte.

Allmählich aber machten ihn Widersprüche der manichäischen Doktrin in sich und mit astronomischen Tatsachen auch an dieser irre, und er wandte sich jetzt mehr und mehr dem Skeptizismus der Akademiker zu. Doch bald gelang es ihm, seine skeptischen Stimmungen niederzuringen unter dem mächtigen Einfluß der Lektüre der Schriften der Platoniker, in erster Linie Plotins, in der Übersetzung des Marius Victorinus. Die Bekanntschaft mit dem Platonismus brachte ihn erkenntnistheoretisch dem Rationalismus und metaphysisch dem Spiritualismus näher, und die Predigten des Bischofs Ambrosius zu Mailand, die er anfänglich nur um der rhetorischen Form willen besucht hatte, führten ihn der Kirche zu. Die allegorische Deutung des Alten Testaments hob die anscheinenden Widersprüche gegen das Neue auf und entfernte aus der Gottesvorstellung den Anthropomorphismus, an dem Augustin Anstoß genommen hatte. Der Gedanke der Harmonie des gottgeschaffenen Universums in allen seinen Stufen erhob ihn über den Dualismus. Augustin empfing von Ambrosius die Taufe zu Ostern 387. Er kehrte bald nachher 388 nach Afrika zurück, ward 391 Priester zu Hippo regius und 395 ebendaselbst zur bischöflichen Würde erhoben (zunächst als Mitbischof des Valerius, der bald nachher starb). Er bekämpfte unermüdlich Manichäer, Donatisten und Pelagianer und wirkte für die Befestigung und Ausbreitung des katholischen Glaubens, immer mehr von der Religionsphilosophie zu positiver Dogmatik fortgehend, bis zu seinem Lebensende am 28. August 430.

Die alten Philosophen kannte Augustin, obwohl er einigermaßen Griechisch verstand, hauptsächlich durch Cicero und durch lateinische Übersetzungen, so Platos Timaeus. Mit Aristoteles wurde er nicht genauer vertraut. Ziemlich eingehende Kenntnis des Neuplatonismus, namentlich des Plotin und Porphyrius, besaß er durch die lateinischen Übersetzungen des Marius Victorinus. Die neuplatonische Philosophie war von großem Einfluß auf Augustins Auffassung des göttlichen Wesens als des ens simplicissimum, ferner auf seine Lehre von der Unaussprechlichkeit und Unerkennbarkeit Gottes, sowie auf seine Ansicht vom Übel als etwas nicht Realem, als einem Mangel des Guten. Sogar in der Trinitäts- und Schöpfungslehre ist er nicht ganz unabhängig von Plotin. Da er durch den Neuplatonismus dem Christentum nahegebracht worden war, so war unmittelbar nach seiner Bekehrung der Einfluß dieser Philosophie auf ihn bedeutend, später wurde er geringer, da die Theologie bei ihm mehr und mehr in den Vordergrund trat. Die These von Alfaric (L'évolution, p. 379): ‚Moralement comme intellectuellement, c'est au Néoplatonisme

qu'il s'est converti, plutôt qu'à l'Évangile, ist aber als einseitig und übertrieben abzulehnen.

Wie die griechische Philosophie, kannte Augustin auch die griechische Patristik vornehmlich auf dem Wege der Vermittlung und aus lateinischen Übersetzungen. So benutzte er Schriften des Basilius und die Reden des von ihm unter allen Griechen am höchsten gewerteten Gregor von Nazianz in lateinischer Übersetzung, die letzteren wahrscheinlich in der Übertragung Rufins. Die Homilien des Chrysostomus las er im Urtext. Von Origenes kannte er unmittelbar nur *Περὶ ἀρχῶν* (De civ. Dei XI, 23), die übrigen Schriften durch Mitteilungen von Hieronymus und Orosius. Sieh O. Rottmanner, Zur Sprachenkenntnis des hl. Augustinus, ThQschr 1895, 269 ff. (Auch Geistesfrüchte aus der Klosterzelle, 1908, 61 ff.) und K. Adam, Die Eucharistielehre d. hl. Augustin, 1908 (FchLD 8, 1), S. 38—45.

Die früheste Schrift des Augustinus, die er noch in seiner manichäischen Periode als Rhetor verfaßte, nämlich De pulchro et apto, ist verloren gegangen. Von den erhaltenen Schriften ist die älteste die gegen die akademische Skepsis gerichtete (Contra Academicos), die er noch vor seiner Taufe während seines Aufenthaltes zu Cassiciacum bei Mailand im Herbst 386 verfaßte. Ebendaselbst schrieb er die Abhandlungen De beata vita (daß die wahre Glückseligkeit nur in der Erkenntnis Gottes bestehe), De ordine (namentlich über die Stellung des Guten und Bösen in der göttlichen Weltordnung) und die Soliloquia (über die Mittel zur Erforschung der übersinnlichen Wahrheiten, mit spezieller Beziehung auf die Unsterblichkeit der Seele). Nach seiner bei Beginn des Jahres 387 erfolgten Rückkehr nach Mailand, auch noch vor der Taufe, begann er die Abhandlung De immortalitate animae, welche eine skizzierte Fortsetzung der Soliloquien ist (Erweis der Unsterblichkeit aus der Ewigkeit der Wahrheit, deren Sitz die Seele ist). Zu gleicher Zeit beschäftigte ihn der Plan einer umfassenden Darstellung der artes liberales. Aber nur der Abschnitt über die Grammatik wurde in Mailand fertiggestellt. Bezüglich der Dialektik, Rhetorik, Geometrie, Arithmetik, Musik und Philosophie kam es nur zu Entwürfen und Skizzen (August. Retract. I, 6). Der Teil über die Musik wurde später in Afrika vollendet. Doch ist die Echtheit der unter Augustins Werken befindlichen Schriften über die Grammatik und über die Prinzipien der Dialektik und Rhetorik bezweifelt worden. Nach Prantls Nachweis sind die Principia dialectices wohl für echt zu halten, wogegen die beigefügte Abhandlung über die zehn Kategorien unecht ist; vielleicht liegt in ihr (wie Prantl vermutet) eine Überarbeitung der Paraphrase des Themistius zu den Kategorien vor. Vgl. W. Crecelius, S. Aurelii Augustini de dialectica liber, G.-Pr., Elberfeldae 1857 (für die Echtheit der Dialektik und Rhetorik und Unechtheit der Gramm., nebst Emendationen des Textes der Dialektik). An die Schrift über die Unsterblichkeit schließt sich die auf der Rückreise von Mailand nach Afrika während des Aufenthaltes in Rom verfaßte Schrift De quantitate animae (über das Verhältnis der Seele zum Leibe) an. Dieser folgten die gegen die manichäische Lösung der Frage nach dem Ursprung des Bösen gerichteten drei Bücher De libero arbitrio (an denen er später in seinen Retraktationen am meisten zu ändern hatte), deren zwei letzte er erst in Afrika 395 schrieb, und die ebenfalls in Rom begonnenen Schriften De moribus ecclesiae catholicae und De moribus Manichaeorum.

In Thagaste, wohin er 388 zurückkehrte, vollendete er die Bücher über die Musik und die vorhin genannten Arbeiten gegen die Manichäer und verfaßte die Schrift De Genesi contra Manichaeos, die eine allegorische Deutung der biblischen Schöpfungsgeschichte ist, ferner den Dialog De magistro und das Buch De vera religione, das er schon in Cassiciacum geplant hatte. Dasselbe ist ein Versuch der Fortbildung des Glaubens zum Wissen. Gegen den Manichäismus ist auch die Schrift De utilitate credendi gerichtet, die Augustin als Presbyter in Hippo 391 verfaßte, wie auch die Schrift De duabus animabus, worin von ihm die Lehre von der Vereinigung einer guten und einer bösen Seele in dem Menschen bekämpft wird, ferner die Schrift gegen Manis Schüler Adimantus (Contra Adimantum Manichaei discipulum), die das Verhältnis des Alten Testaments zum Neuen erörtert, und die Disputation mit Fortunatus (Acta seu disputatio contra Fortunatum Manichaeum). In die Zeit, da Augustin Presbyter war, fallen außerdem namentlich noch neben Auslegung biblischer Schriften, darunter auch einer wörtlichen Auslegung des Anfangs der Genesis (De Genesi ad litteram liber imperfectus), eine Rede über den Glauben und das Glaubenssymbol (De fide et symbolo) und seine kasuistische Schrift über die Lüge (De mendacio).

Unter den von Augustin später, da er Bischof war, verfaßten Schriften sind die meisten teils gegen die Donatisten, teils gegen die Pelagianer gerichtete Streitschriften, jene für die Einheit der Kirche, diese für das Dogma der Erbsünde und der Prädestination des Menschen durch die freie Gnade Gottes. Von hervorragender Bedeutung ist neben der dogmatischen Schrift De trinitate (398—416) und den exegetischen Werken De doctrina christiana (397—426) und De Genesi ad litteram libri XII (401—415) die vom Gottesstaate (De civitate Dei), Augustins Hauptwerk, begonnen 413, vollendet 426. Die Confessiones hat Augustin um 400 geschrieben. Um 421 entstand die einzige systematische Darstellung der christlichen Glaubenslehre, das Enchiridion ad Laurentium sive de fide, spe et caritate liber unus. Die Retractationes sind eine von Augustin wenige Jahre vor seinem Tode verfaßte Übersicht über seine eigenen Schriften mit berichtigenden Bemerkungen, welche hauptsächlich frühere Äußerungen, die für die Wissenschaften und für die menschliche Willensfreiheit zu günstig lauteten, einzuschränken bestimmt sind.

Es findet sich bei Augustin eine große Fülle von Gedanken, die sich erklärt aus der Vielseitigkeit seiner wissenschaftlichen Beschäftigung und aus seinem Lebensgange. Widersprüche, z. B. in der Ideenlehre, in der Erklärung des Bösen, in der Lehre von der Schöpfung, in der Naturentwicklung und ihrer Beeinflussung durch göttliche Kausalität, sind nicht vermieden, so daß von einem abgerundeten System bei ihm nicht die Rede sein kann. Sie finden aber ihre Erklärung in den mannigfachen Entwicklungsstadien, die das augustinische Denken durchlaufen hat vom manichäischen Sensualismus und Materialismus zum akademischen Skeptizismus, von da zum neuplatonischen Rationalismus und Spiritualismus und endlich zur christlichen Glaubenslehre und Theologie. Oft gewinnt die Philosophie bei ihm einen tiefgehenden Einfluß. Meist jedoch steht das religiöse Moment lebendiger Frömmigkeit über dem spekulativ theologischen und philosophischen, wie es zum Ausdruck kommt in dem Worte: fecisti nos

ad te, et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te (Conf. I, 1). In seiner Schreibweise spricht sich die leidenschaftliche afrikanische Natur aus. Die antike Einfachheit ist bei ihm nicht mehr zu finden. Aber „Augustin ist auch als Stilist die gewaltige, Vergangenheit und Nachwelt überragende Persönlichkeit" (E. Norden, Die antike Kunstprosa II² 621).

Die Erkenntnis, welche Augustin sucht, ist die Gottes- und Selbsterkenntnis. Soliloq. I, 2, n. 7: Deum et animam scire cupio. Nihilne plus? Nihil omnino. Ib. II, 1, n. 1: Deus semper idem, noverim me, noverim te. Von den Hauptzweigen der Philosophie erfüllt die Ethik oder die Lehre vom höchsten Gute ihre Aufgabe nur dann recht, wenn sie dieses Gut in dem frui Deo findet. Die Dialektik hat Wert als instrumentale Doktrin, als Wissenslehre, welche das Lehren und Lernen lehrt (De ord. II, 13, n. 38; vgl. De civ. Dei VIII, 10: rationalem partem sive logicam, in qua quaeritur, quonam modo veritas percipi possit). Die Physik ist nur als Lehre von Gott, der obersten Ursache, von Wert, im übrigen aber entbehrlich, sofern sie nichts zum Heile beiträgt (Confess. V, 4, n. 7: infelix enim homo, qui scit illa omnia, te autem nescit; beatus autem qui te scit, etiamsi illa nesciat; qui vero et te et illa novit, non propter illa beatior, sed propter te solum beatus est; ib. X, 35, n. 55: hinc ad perscrutanda naturae, quae praeter nos est, operta proceditur, quae scire nihil prodest). Im Gegensatz zu dem (in der frühen Schrift De ordine II, 18, n. 47) geäußerten Gedanken, daß die Wissenschaften der Weg seien, um zur Erkenntnis der Ordnung in allen Dingen und demgemäß zur Weisheit Gottes zu führen, bemerkt Augustin in den Retraktationen (I, 3, n. 2) viele Männer seien heilig ohne Kenntnis der freien Wissenschaften, und viele, welche diese inne haben, seien ohne Heiligkeit. Die Wissenschaft nützt nur, wenn Liebe dabei ist, sonst bläht sie auf. Wir wollen streben, das, was wir mit festem Glauben ergriffen haben, auch durch die Vernunft zu erkennen (Ep. 120). Von dem Streben nach unnützem Wissen muß die Demut uns heilen. Den guten Engeln ist die Kenntnis aller körperlichen Dinge, mit der die Dämonen sich blähen, etwas Niedriges gegenüber der heiligenden Liebe des unkörperlichen und unveränderlichen Gottes. Sie erkennen sicherer das Zeitliche und Veränderliche gerade darum, weil sie dessen erste Ursachen in dem Worte Gottes anschauen, durch welches die Welt gemacht ist (De civ. Dei IX, 22). Diese Ansichten Augustins über den Wert oder Unwert der verschiedenen Doktrinen sind von bestimmendem Einfluß auf die gesamte Geistesrichtung des christlichen Mittelalters gewesen.

Der Ansicht über die Philosophie entspricht Augustins Urteil über die vorchristlichen Philosophen, welches hier hauptsächlich wegen seines Einflusses auf die spätere Zeit ausführlich erwähnt werden mag. Im achten Buche der Civitas Dei (c. 2) gibt er eine Übersicht über die „italische" und „ionische" Philosophie vor Sokrates. Unter jener versteht er die pythagoreische, zu dieser rechnet er die Lehre des Thales, des Anaximander, des Anaximenes und seiner beiden Schüler, des Anaxagoras und des Diogenes, von denen jener Gott als den Bildner der Materie, dieser aber die Luft als den Träger der göttlichen Vernunft gedacht habe. Ein Schüler des Anaxagoras war Archelaus, und für dessen Schüler gilt Sokrates, der (c. 3) zuerst die gesamte Philosophie auf die Ethik beschränkt hat, sei es wegen der Dunkelheit der Physik, oder, wie einige wohlwollender über ihn geurteilt haben, weil erst der ethisch gereinigte Geist sich an die Erforschung des ewigen Lichtes wagen dürfe, in welchem die Ursachen aller geschaffenen Wesen unveränderlich leben. Unter den Schülern des Sokrates erwähnt Augustin nur kurz den

Aristippus und den Antisthenes und redet dann ausführlicher (c. 4 ff.) von Plato und den Neuplatonikern als den vorzüglichsten unter allen alten Denkern (inter discipulos Socratis, non quidem immerito, excellentissima gloria claruit, quae omnino caeteros obscuraret, Plato). Plato machte sich nach dem Tode des Sokrates mit der ägyptischen und pythagoreischen Weisheit bekannt. Er teilte die Philosophie in die moralis, naturalis und rationalis philosophia. Die letztere gehört vorwiegend mit der naturalis zusammen zur theoretischen (contemplativa), die moralis aber bildet die praktische (activa) Philosophie. Die sokratische Weise, die eigene Ansicht zu verhüllen, hat Plato in seinen Schriften so sehr beibehalten, daß es schwer ist, in den wichtigsten Dingen seine wirkliche Meinung zu erkennen. Augustin will sich deshalb an die neueren Platoniker halten, „qui Platonem ceteris philosophis gentium longe recteque praelatum acutius atque veracius intellexisse atque secuti esse fama celebriore laudantur". Den Aristoteles rechnet Augustin den alten Platonikern zu. Doch habe derselbe neben den Akademikern seine eigene „secta" oder „haeresis" gegründet. Er war ein „vir excellentis ingenii et eloquio Platoni quidem impar, sed multos facile superans" (De civ. Dei VIII, 12). Die neueren Anhänger Platos wollen nicht Akademiker, noch auch Peripatetiker, sondern Platoniker heißen. Unter ihnen ragen hervor Plotinus, Porphyrius, Iamblichus. Diesen ist Gott die causa subsistendi, die ratio intelligendi und der ordo vivendi (c. 4). „Nulli nobis, quam isti, propius accesserunt" (c. 5). Ihrer Lehre stehen nach die religio fabulosa der Dichter, die religio civilis des heidnischen Staates und auch die religio naturalis aller anderen alten Philosophen, auch der Stoiker, die im Feuer, und der Epikureer, die in den Atomen die erste Ursache der Dinge zu finden glauben, und die beide in der Erkenntnislehre zu sensualistisch, in der Moral zu wenig theologisch verfahren. In der Erforschung des ewigen und unveränderlichen Gottes sind die Platoniker mit Recht über die Körperwelt und über die Seele und die veränderlichen Geister hinausgegangen (De civ. Dei VIII, 6: cuncta corpora transcenderunt quaerentes Deum; omnem animam mutabilesque omnes spiritus transcenderunt quaerentes summum Deum). Aber darin weichen sie von der christlichen Wahrheit ab, daß sie neben diesem höchsten Gotte auch untergeordneten Gottheiten und Dämonen, die doch nicht Schöpfer sind, religiöse Verehrung zollen (De civ. Dei VIII, 24). Der Christ weiß auch ohne Philosophie aus der heiligen Schrift, daß Gott uns Schöpfer, Lehrer und Spender der Gnade sei (De civ. Dei VIII, 10).

Die Verwunderung über Platos große Übereinstimmung mit der Heiligen Schrift in der Gotteslehre hat einige Christen zu der Annahme geführt, er habe, da er in Ägypten war, den Jeremias gehört oder auch die prophetischen Schriften gelesen. Augustin selbst hat eine Zeitlang diese Meinung gehegt (die er noch De doctr. christ. II, 28, n. 43 äußert). Aber er findet (De civ. Dei VIII, 11), daß Plato beträchtlich später als Jeremias gelebt habe. Er hält nicht für unmöglich, daß Plato sich durch einen Dolmetscher mit dem Inhalt der biblischen Schriften bekannt gemacht habe, und meint, er könne wohl die Lehre von der Unveränderlichkeit Gottes aus den Bibelsprüchen: Ego sum qui sum, und: qui est, misit me ad vos (Exod. III, 14) geschöpft haben. Doch hält er (ebd. c. 12) für ebenso möglich, daß Plato aus der Betrachtung der Welt

Gottes ewiges Wesen erschlossen habe, nach dem Ausspruche des Apostels (Röm. 1, 19 f.). Sogar die Erkenntnis der Trinität ist den Platonikern nicht ganz verschlossen geblieben, obwohl sie mit undisziplinierten Worten von drei Göttern reden (De civ. Dei X, 29), und Augustin geht bei seiner eigenen Lehre von Gott von der neuplatonischen Fassung aus. Aber sie verwerfen die Inkarnation des unveränderlichen Sohnes Gottes und glauben nicht daran, daß die göttliche Vernunft, die sie den *πατρικὸς νοῦς* nennen, den menschlichen Leib angenommen und den Kreuzestod erlitten habe; denn sie lieben nicht wahrhaft und treu die Weisheit und Tugend, verschmähen die Demut und machen an sich das Wort des Propheten wahr (Jesaias XXIX, 14): perdam sapientiam sapientium et prudentiam prudentium reprobabo (De civ. Dei X, 28). In ihren Büchern findet sich sehr Vieles von der christlichen Lehre, aber namentlich nicht die Fleischwerdung des Wortes (Confess. VII, 9). Ebenso soll sich finden: quod sit Filius in forma patris, non rapinam arbitratus esse aequalis Deo, aber nicht, quia semetipsum exinanivit formam servi accipiens in similitudinem hominum factus etc. Auch hat er in denselben Büchern gelesen, daß der Sohn vor aller Zeit, Gott gleich ewig ist, und daß von seiner Fülle die Seelen die Seligkeit empfangen, aber nicht: quod secundum tempus pro impiis mortuus est, und daß Gott seines eigenen Sohnes nicht geschont und ihn für uns alle dahingegeben hat. Diese Philosophen sahen, obschon dunkel, das Ziel, das ewige Vaterland. Aber sie verfehlten den Weg; sie schämten sich, aus Schülern Platos Schüler Christi zu werden, der seinem Fischer Johannes durch den heiligen Geist die Erkenntnis von dem fleischgewordenen Worte erschloß (De civ. Dei X, 29). Nicht wer, der Vernunft folgend, nach menschlicher Weise lebt, sondern nur, wer Gott seinen Geist unterwirft und Gottes Geboten folgt, wird selig (Retract. I, 1, 2).

In den frühesten der auf uns gekommenen Schriften sucht Augustin gegen die Akademiker die Notwendigkeit des Wissens darzutun. Es ist charakteristisch, daß er dabei nicht von der Frage nach dem Ursprunge unserer Erkenntnis ausgeht, sondern von der Frage, ob der Besitz der Wahrheit uns Bedürfnis sei, oder ob auch ohne denselben die Glückseligkeit bestehen könne, daß er also zunächst nicht genetisch, sondern teleologisch verfährt. Der eine der Mitunterredner, der junge Licentius, verteidigt den Satz, daß schon das Forschen nach Wahrheit uns glücklich mache, da die Weisheit oder das vernunftgemäße Leben und die geistige Vollkommenheit des Menschen, worauf seine Glückseligkeit beruhe, wenigstens während seines irdischen Lebens nicht in dem Besitz, sondern in dem treuen und unablässigen Suchen der Wahrheit bestehe. Des Licentius Altersgenosse Trygetius aber erklärt den Besitz der Wahrheit für erforderlich, da das beständige Suchen ohne Finden gleichbedeutend mit dem Irren sei. Licentius entgegnet, der Irrtum sei vielmehr die Billigung des Falschen anstatt des Wahren. Das Suchen aber sei nicht Irrtum, sondern Weisheit und gleichsam der gerade Weg des Lebens, auf welchem der Mensch soviel als möglich seinen Geist von allen Umstrickungen des Leibes befreie und in sich selbst sammle und am Ende seines Lebens der Erreichung seines Zieles würdig befunden werde, um alsdann göttliche Glückseligkeit, wie jetzt menschliche, zu genießen. Augustin selbst aber billigt keineswegs die Ansicht des Licentius, die später Lessing wieder aufgenommen hat, wogegen Aristoteles das Wissen für beseligender als das Suchen erklärt (Eth. Nic. X, 7: *εὔλογον δὲ τοῖς εἰδόσι τῶν ζητούντων ἡδίω τὴν διαγωγὴν εἶναι*). Er behauptet zunächst, daß ohne das Wahre auch nicht einmal die Wahrscheinlichkeit sich gewinnen lasse,

welche doch die Akademiker für erreichbar hielten; denn das Wahrscheinliche als das dem Wahren Ähnliche habe an dem Wahren sein Maß. Dann bemerkt er, niemand könne doch ohne den Besitz der Weisheit weise sein. Jede Definition der Weisheit aber, welche das Wissen aus deren Begriff ausschließe und sie in das bloße Bekenntnis des Nichtwissens und die Enthaltung von jeglicher Beistimmung setze, würde sie mit dem Nichts oder mit dem Falschen identifizieren, sei also unhaltbar. (Hierbei bleibt freilich die Weisheit als „Lebensweg" unbeachtet.) Gehöre aber das Wissen zur Weisheit, dann auch zur Glückseligkeit, da nur der Weise glückselig sei. Das Spiel mit dem Namen des Weisen ohne den Besitz der Wahrheitserkenntnis locke nur bedauernswerte betrogene Anhänger herbei, die, immer suchend, niemals findend, verödeten, von keinem Lebenshauche der Wahrheit erquickten Geistes schließlich ihre irreleitenden Führer verwünschen müßten.

Auch bestehe nicht die vermeintliche Unfähigkeit des Menschen, zur Erkenntnis zu gelangen, worauf die Akademiker die Forderung gründeten, sich jeder Zustimmung zu enthalten. Weder seien die Sinneseindrücke durchaus trüglich, noch sei von ihnen das Denken völlig abhängig. Zu irgendeinem Wissen führe selbst in der Physik und Ethik schon die dialektische Erkenntnis der Notwendigkeit, daß von den Gliedern einer kontradiktorischen Disjunktion das eine wahr sein müsse (C. Acad. III, 10, n. 22, 23: certum enim habeo, aut unum esse mundum aut non unum, et si non unum, aut finiti numeri aut infiniti etc.). In der Schrift De beata vita fügt Augustin das Argument hinzu, niemand könne glücklich sein, der nicht besitze, was er zu besitzen wünsche. Niemand aber suche, der nicht zu finden wünsche. Wer also die Wahrheit suche, ohne sie zu finden, habe nicht, was er zu finden wünsche, und sei nicht glücklich. Auch sei er nicht weise, da der Weise als solcher auch glücklich sein müsse. Auch wer nach Gott sucht, hat zwar schon Gottes Gnade, die ihn leitet, aber nicht die volle Weisheit und Glückseligkeit. In den Retraktationen hebt jedoch Augustin hervor, daß die vollendete Beseligung erst im künftigen Leben zu erwarten sei (I 2).

Indem Augustin dem Skeptizismus gegenüber eine unbezweifelbare Gewißheit als Ausgangspunkt aller philosophischen Forschung sucht, findet er als solche in der Schrift Contra Academicos teils die disjunktiven Sätze, teils bemerkt er, die sinnlichen Perzeptionen seien doch mindestens subjektiv wahr: noli plus assentiri, quam ut ita tibi apparere persuadeas, et nulla deceptio est (Contra Acad. III, 11, n. 26). Bereits in der fast gleichzeitigen Schrift De beata vita (II, n. 7) stellt er den so folgenreich gewordenen Grundsatz auf, an dem eigenen Leben lasse sich nicht zweifeln, der in den unmittelbar hernach verfaßten Soliloquia die Wendung erhält, das eigene Denken und daher das eigene Sein sei das gewisseste. Sol. II, 1, n. 1: Tu, qui vis te nosse, scis esse te? Scio. Unde scis? Nescio. Simplicem te sentis an multiplicem? Nescio. Moveri te scis? Nescio. Cogitare te scis? Scio. Im gleichen Sinne schließt Augustin De lib. arbitr. II, 3, n. 7 aus dem falli posse auf das Sein und stellt Sein, Leben und Denken zusammen. De vera religione 39, n. 72 sagt er: noli foras ire, in te ipsum redi, in interiori homine habitat veritas; et si animam mutabilem inveneris, transcende te ipsum. Ib. n. 73: omnis, qui se dubitantem intelligit, verum intelligit, et de hac re, quam intelligit, certus est; de vero igitur certus est. Omnis igitur qui utrum sit veritas dubitat, in se ipso habet verum unde non dubitet, nec ullum verum nisi veritate verum est. Non itaque oportet eum de veritate dubitare, qui potuit undecunque

dubitare. De trinitate X, 10, n. 14: utrum enim aëris sit vis vivendi . . . an ignis . . . dubitaverunt homines; vivere se tamen et meminisse et intelligere et velle et cogitare et scire et iudicare quis dubitet? quandoquidem etiam si dubitat, vivit, si dubitat, unde dubitet, meminit, si dubitat, dubitare se intelligit, si dubitat, certus esse vult, si dubitat, cogitat, si dubitat, scit se nescire, si dubitat, judicat non se temere consentire oportere. Ib. XIV, 4. n. 7: nihil enim tam novit mens, quam id, quod sibi praesto est, nec menti magis quidquam praesto est, quam ipsa sibi.

Augustin hat hiermit den cartesianischen Ausgangspunkt des positiven Philosophierens vorausgenommen. De civ. Dei XI, 26 findet er ein Bild der göttlichen Trinität in der Dreiheit unseres Seins, der Erkenntnis unseres Seins und der Selbstliebe, in welchen drei psychischen Momenten kein Irrtum sei: nam et sumus et nos esse novimus et id esse ac nosse diligimus; in his autem tribus quae dixi nulla nos falsitas verisimilis turbat; non enim ea, sicut illa quae foris sunt, ullo sensu corporis tangimus, . . . quorum sensibilium etiam imagines iis simillimas nec iam corporeas cogitatione versamus, memoria tenemus et per ipsas in istorum desideria concitamur, sed sine ulla phantasiarum vel phantasmatum imaginatione ludificatoria mihi esse me idque nosse et amare certissimum est. Daß Körper existieren, können wir freilich nur glauben. Aber dieser Glaube ist notwendig für die Praxis (Confess. VI, 5, n. 7), und weil das Nichtglauben in schlimmeren Irrtum führen würde (De civ. Dei XIX, 18: creditque (Civitas Dei) sensibus in rei cuiusque evidentia, quibus per corpus animus utitur, quoniam miserabilius fallitur, qui nunquam putat eis esse credendum). Auch zur Erkenntnis des Willens anderer Menschen bedürfen wir des Glaubens (De fide rerum, quae non vid. c. 1, n. 2). Der Glaube im allgemeinsten Sinne ist die Zustimmung zu einem Gedanken (cum assensione cogitare, De praedest. sanct. c. 2, n. 5). Was wir erkennen, glauben wir auch; nicht alles aber, was wir glauben, vermögen wir sofort zu erkennen. Der Glaube ist der Weg zur Erkenntnis (De div. qu. 83, qu. 48: De trin. XV, 2; Epist. 120).

Bei der Reflexion auf uns selbst finden wir in uns nicht nur die Sinnesempfindungen, sondern auch einen inneren Sinn, welcher sich jene zum Objekt macht (denn wir wissen ja von unseren Sinnesempfindungen, die äußeren Sinne aber können nicht ihr eigenes Empfinden wahrnehmen), endlich die Vernunft, die den inneren Sinn und auch wiederum sich selbst erkennt (De lib. arb. II, 3 ff.). Jedesmal steht dasjenige, was über ein anderes urteilt, über dem Beurteilten. Aber über dem Urteilenden steht wiederum das, wonach es urteilt. Die menschliche Vernunft findet über sich etwas Höheres; denn sie ist wandelbar, bald kundig, bald unkundig, bald nach Erkenntnis strebend, bald nicht, bald richtig, bald unrichtig urteilend. Die Wahrheit selbst aber, nach der sie urteilt, muß unwandelbar sein (De lib. arb. II, 6, n. 14; De vera rel. 29, n. 54 und 31, n. 57; De civ. Dei VIII, 6). Findest du deine Natur wandelbar, so gehe über dich selbst hinaus zur ewigen Quelle des Lichtes der Vernunft. Schon wenn du nur erkennst, daß du zweifelst, so erkennst du Wahres; wahr aber ist nichts ohne die Wahrheit. Also läßt sich an der Wahrheit selbst nicht zweifeln (De vera rel. 39, n. 72 f.).

Der Quell aller Wahrheit aber, die unwandelbare Wahrheit, ist Gott. Nichts Höheres als sie kann gedacht werden, weil sie alles wahre Sein umfaßt (De vera rel. 31, n. 57; De trin. VIII, 2, n. 3). Sie ist identisch mit dem höchsten Gute, durch welches alles andere gut ist (De trin. VIII, 3, n. 4; quid plura et plura? bonum hoc et bonum illud? tolle hoc et illud et vide ipsum bonum, si

potes, ita deum videbis non alio bono bonum, sed bonum omnis boni). Gott ist der ewige Grund aller Form, welcher den Geschöpfen ihre zeitlichen Formen verliehen hat, die absolute Einheit, nach der jedes Endliche strebt, ohne sie ganz zu erreichen, die höchste Schönheit, welche über jede andere Schönheit hinausgeht und jede bedingt („omnis pulchritudinis forma unitas est"), die absolute Weisheit, Seligkeit, Gerechtigkeit, das Sittengesetz usw. (De vera rel. 11, n. 21 u. ö., De lib. arb. II, 9, n. 26; De trin. XIV, 15, n. 21). Durch die veränderliche Kreatur werden wir an die beständige Wahrheit gemahnt (Conf. XI, 10).

In Gott sind die Ideen. De div. qu. 83, qu. 46. De ideis 2: sunt namque ideae principales formae quaedam vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt, ac per hoc aeterne ac semper eodem modo sese habentes, quae in divina intelligentia continentur; et cum ipsae neque oriantur neque intereant, secundum eas tamen formari dicitur omne, quod oriri et interire potest et omne, quod oritur et interit. Plato hat darin nicht geirrt, daß er eine intelligible Welt annahm; so nannte er nämlich die ewige und unveränderliche Vernunft, durch welche Gott die Welt gemacht hat. Wollte man diese Lehre nicht annehmen, so müßte man sagen, Gott sei unvernünftig bei der Weltbildung verfahren (Retract. I, 3, 2). In der Einen göttlichen Weisheit sind unermeßliche und unendliche Schätze der intelligiblen Dinge enthalten, in denen alle die unsichtbaren und unveränderlichen vernunftgemäßen Gründe der Dinge (rationes rerum) liegen, und zwar auch der sichtbaren und veränderlichen Dinge, die durch diese Weisheit geschaffen worden sind (De civ. Dei XI, 10, 3; cf. De div. quaest. 83, qu. 46, 2: singula igitur propriis sunt creata rationibus). Die Keime der Dinge sind in die Urmaterie gelegt, und in der Entwicklung dieser Keime beruht die Ordnung in der Welt — eigentlich die stoische Lehre von den *λόγοι σπερματικοί*, nur mit platonischer Ideenlehre vermischt. Die Ordnung der Welt zeigt sich zunächst in den species, den Gattungen, die sich aber wieder nur in den Einzeldingen darstellen können. Schließlich wird der umgekehrte Weg wieder eingeschlagen, d. h. die Einzeldinge streben zurück zu den Gattungen und diese wieder zu der allgemeinen Ordnung. (Vgl. H. Meyer, Gesch. der Lehre von den Keimkräften. 1914, 108—224.)

Bei dem Körper sind Substanz und Eigenschaft verschieden. Auch die Seele wird, wenn sie einst immer weise sein wird, dies doch nur sein durch Partizipation an der unveränderlichen Weisheit selbst, mit der sie nicht identisch ist. Bei den einfachen Wesen aber, die ursprünglich und wahrhaft göttlich sind, ist nicht die Qualität von der Substanz verschieden, da sie eben nicht durch Teilnahme an anderem, sondern an und für sich göttlich oder weise oder glücklich sind (De civ. Dei XI, 10). Ganz so gilt auch von Gott selbst, daß der Unterschied von Qualität und Substanz, ja der Unterschied der (aristotelischen) Kategorien überhaupt auf ihn keine Anwendung findet. Gott fällt unter keine der Kategorien. De trin. V, 1, n. 2: ut sic intelligamus Deum, si possumus quantum possumus, sine qualitate bonum, sine quantitate magnum, sine indigentia creatorem, sine situ praesidentem, sine habitu omnia continentem, sine loco ubique totum, sine tempore sempiternum, sine ulla sui mutatione mutabilia facientem nihilque patientem. Auch die Kategorie der Substanz paßt nicht eigentlich auf Gott, obwohl er im höchsten Sinne ist oder Realität hat. De trin. VII, 5, n. 10: res ergo mutabiles neque simplices proprie dicuntur substantiae; Deus autem si subsistit, ut substantia proprie dici

possit, inest in eo aliquid tamquam in subiecto et non est simplex, . . . unde manifestum est Deum abusive substantiam vocari, ut nomine usitatiore intelligatur essentia, quod vere ac proprie dicitur. Es ist nicht richtig zu sagen, Gott sei Substanz, und die Güte, Wahrheit, Schönheit, Glückseligkeit seien Attribute oder Akzidentien dieser Substanz, sondern er ist Essenz, und diese Essenz fällt mit allem dem, was man als seine Eigenschaften angibt, zusammen, ib. VI, 7, n. 8: Non est ibi (in deo) aliud beatum esse et aliud magnum esse aut sapientem aut verum aut bonum aut omnino ipsum esse (vgl. ib. VII, 5, n. 10; Soliloq. I, 1, n. 4). Gottes Wesen ist einfach, und es gibt nichts Getrenntes in ihm. Auch das Wissen, Wollen, Handeln, Sein ist in Gott ein und dasselbe. Doch will Augustin dem kirchlichen Sprachgebrauche folgen (ib. II, 18, n. 35), um so mehr, da doch eine adäquate Gotteserkenntnis und eine adäquate Bezeichnung dem Menschen in diesem irdischen Leben unerreichbar bleibt. De trin. VII, 4, n. 7: verius enim cogitatur Deus, quam dicitur, et verius est, quam cogitatur. Es ist fraglich, ob irgendeine positive Aussage über ihn im eigentlichen Sinne gelte (De trin. V, 10, n. 11; cfr. Conf. XI, 20, n. 26). Wir wissen mit Bestimmtheit nur, was er nicht sei (De ord. II, 16, n. 44 und 18, n. 47). Doch liegt auch schon ein beträchtlicher Gewinn in der Verneinung des Irrtums (De trin. VIII, 2, n. 3). Kennten wir Gott überhaupt nicht, so könnten wir ihn nicht anrufen und lieben (Confess. I, 1; VII, 10, n. 16). Gott ist, wie schon die Platoniker richtig erkannt haben, das Prinzip des Seins und Erkennens und die Richtschnur des Lebens (Conf. VII, 10, n. 16; De civ. Dei VIII, 4). Er ist das Licht, in welchem wir das Intelligible sehen, das Licht der ewigen Vernunft; wir erkennen in ihm (Conf. X, 40, n. 65; XII, 25, n. 35; De trin. XII, 15, n. 24).

Gott ist der Dreieinige. Augustin bekennt seinen Glauben an die Trinität in dem athanasianisch-kirchlichen Sinne und sucht den Begriff derselben durch verschiedene Analogien dem Verständnis näherzubringen. (De civ. Dei XI, 24.) Er will nicht (wie Gregor von Nyssa mit Basilius und anderen), daß das Verhältnis der drei göttlichen Personen oder Hypostasen zu der Einheit des göttlichen Wesens gleich dem der endlichen Individuen zu ihrem Allgemeinen aufgefaßt, also dem des Petrus, Paulus und Barnabas zu dem Wesen des Menschen analog gedacht werde. Bei der Gottheit realisiert sich die Substanz voll und ganz in jeder der drei Personen (De trin. VII, 6, n. 11). Zwar weist Augustin entschieden die Ketzerei der Sabellianer ab, welche mit der Einheit des Wesens zugleich auch die Einheit der Person Gottes behaupten. Die Analogien aber, deren er selbst sich bedient, sind von den Momenten der individuellen Existenz entnommen, wie namentlich die des Seins, Lebens und Erkennens in uns (De lib. arb. II, 3, n. 7), oder die später von ihm bevorzugte Analogie unseres Seins, Wissens und Liebens (Confess. XIII, 11, n. 12; De trin. IX, 4, n. 4; De civ. Dei XI, 26), oder die des Gedächtnisses, Gedankens und Willens (memoria, intelligentia, voluntas), oder innerhalb der Vernunft die des Bewußtseins der Ewigkeit, der Weisheit und der Liebe zur Seligkeit (De trin. XI, 9, n. 16; XV, 3, n. 5 ff.), oder wenn er in allen geschaffenen Dingen ein Bild der Trinität findet, indem sie alle das Sein überhaupt, ihr besonderes Sein und die geordnete Verbindung jenes Allgemeinen mit diesem Besonderen in sich vereinigen (De vera rel. 7, n. 13: esse, species, ordo; vgl. De trin. XI, 11, n. 18: mensura, numerus, pondus). Auch die Analogie von amans et quod amatur et amor kommt vor. Von der Trinität erscheint, soweit es sich mit deren Würde verträgt, die Spur in allen Kreaturen (De trin. VI, 10, n. 11 f.).

Gott ist das höchste Sein (summa essentia). Er ist im vollsten Sinne

(summe est) und ist daher unveränderlich (immutabilis). Den Dingen, die er aus nichts erschaffen hat, hat er das Sein gegeben, aber nicht das höchste Sein, welches nur ihm selbst zukommt, sondern den einen ein volleres, den anderen ein geringeres. Er hat die Naturen der Wesen stufenmäßig geordnet (naturas essentiarum gradibus ordinavit, De civ. Dei XII, 2). Ihm ist kein Wesen entgegengesetzt. Nur das Nichtsein bildet zu ihm den Gegensatz und das aus dem Nichtsein herfließende Böse (De civ. Dei XII, 2 f.). Der gute Gott hat mit absoluter Willensfreiheit, keiner Notwendigkeit unterworfen, die Welt geschaffen, um Gutes zu machen (De civ. Dei XI, 21 ff.). Die Welt zeugt durch ihre Ordnung und Schönheit für ihre Erschaffung durch Gott (ib. XI, 4). Gott hat sie nicht aus seinem Wesen gezeugt, denn dann würde sie Gott gleich sein, sondern aus dem Nichts geschaffen (De civ. Dei XIV, 11; Confess. XII 7,). Aus dieser Negation, dem Nihil, stammt das Veränderliche in der Welt (De civ. Dei XII, 2). Wenn auch dieses Nichts nicht gleich dem μὴ ὄν, der Materie, ist, so scheint es doch bisweilen bei Augustin als eine Macht angenommen zu werden, die sich mit der operatio divina verbindet, um die veränderliche Welt entstehen zu lassen. In dieser Verbindung ist das Esse vermindert; die Welt hat das minus esse gegenüber dem summe esse. Als substantia creatrix ist Gott ubique diffusus. Die Welterhaltung ist eine fortgehende Schöpfung. Zöge Gott seine schaffende Macht von der Welt zurück, so würde sie sofort in das Nichts wiederum übergehen (De civ. Dei XII, 25).

Sein Schaffen ist nicht ein ewiges; denn die Welt muß als das Endliche begrenzt in der Zeit, wie im Raume sein. Man darf nicht vor ihr unbegrenzte Zeiten und nicht neben ihr unendliche Räume denken; denn Zeit und Raum existieren nicht außer der Welt, sondern nur in und mit ihr. Die Zeit ist das Maß der Bewegung; im Ewigen aber gibt es keine Bewegung oder Veränderung. Die Welt ist also vielmehr zugleich mit der Zeit als in der Zeit geschaffen worden (De civ. Dei XI, 6: si recte discernuntur aeternitas et tempus, quod tempus sine aliqua mobili mutabilitate non est, in aeternitate autem nulla mutatio est, quis non videat, quod tempora non fuissent, nisi creatura fieret, quae aliquid aliqua motione mutaret?). Gottes Entschluß zur Weltbildung aber ist ein ewiger (De civ. Dei XI, 4 ff.). Die Welt ist nicht einfach, wie das Ewige, sondern mannigfach, aber doch einheitlich. Viele Welten anzunehmen, ist ein leeres Spiel, der Einbildungskraft (De civ. Dei XI, 5).

Augustin hat nach Aristoteles zuerst wieder das Problem der Zeit erheblich gefördert (Conf. 11, 14—31. Vgl. H. Eibl, a. a. O. 325—40). Er betont im Gegensatz zu jenem den Anteil des Bewußtseins an der Zeit, also die subjektive Seite, stärker, indem er eine feine psychologische Analyse des Zeiterlebnisses gibt. Das Messen der Vorgänge durch die Zeit vollzieht sich durch Vergleichung der erlebten Zeitdauern. Z. B. kann ich die Länge einer Silbe nur beurteilen dadurch, daß ich nachdem zwei Silben gesprochen und damit nicht mehr gegenwärtig real sind, im Bewußtsein die erlebten Eindrücke miteinander vergleiche. „In dir also, mein Geist, messe ich die Zeiten (Conf. 11, 27). Wenn das Zukünftige gegenwärtig wird, scheint ein Reales aus einem Versteck hervorzutreten, um dann gleich dorthin wieder zu verschwinden. Aber dieses Kommen und Gehen besteht nicht für Gott und seine Ewigkeit, vielmehr koexistieren hier gewissermaßen alle Dinge. Die Lösung dieses Widerspruches ist darin zu suchen, daß, wie Augustin bildlich sagt, wir, unsere Tage und Zeiten, durch Gottes Heute hindurchgehen" (Conf. I, VI 10: quam multi iam dies nostri et patrum nostrorum per hodiernum tuum transierunt).

In der Ordnung des Universums durfte auch das Geringste nicht fehlen (De civ. Dei XII, 4). Wir dürfen nicht den Maßstab unseres Nutzens anlegen, nicht für schlecht halten, was uns schadet, sondern müssen ein jedes Objekt nach seiner eigenen Natur beurteilen. Jedes hat sein Maß, seine Form und eine gewisse Harmonie in sich selbst. Gott ist in Betracht aller Wesen zu loben (ib. 4 f.). Alles Sein ist als solches gut (De vera rel. 11, n. 21: in quantum est, quidquid est, bonum est). Auch die Materie hat in der Ordnung des Ganzen ihre Stelle. Sie ist von Gott geschaffen; ihre Güte ist ihre Gestaltbarkeit (De vera rel. 18, n. 36).

Die sichtbare Welt gipfelt im Menschen. Er ist der Mikrokosmus, der die wesentlichen Eigenschaften des Tieres, der Pflanze, des leblosen Körpers in sich schließt. Jedoch hat er auch Vernunft und verbindet so die materielle Welt mit der geistigen. Die Seele ist eine immaterielle, vom Leibe wesentlich verschiedene Substanz. Sie findet in sich nur Funktionen wie Denken, Erkennen, Wollen, sich Erinnern, nichts Materielles (De trin. X, 10, n. 13). Sie ist eine Substanz oder ein Subjekt, nicht eine bloße Eigenschaft des Leibes (ibid. 15). Sie empfindet eine jede Affektion des Leibes da, wo dieselbe stattfindet, ohne sich erst dorthin zu bewegen. Sie ist also in dem Körper ganz und auch ganz in jedem Teile desselben gegenwärtig. Das Körperliche dagegen ist mit jedem seiner Teile nur an Einem Orte (Ep. 166 ad Hier. 4; contra ep. Man. c. 16).

Augustin unterscheidet in der Seele namentlich memoria, intellectus und voluntas. Die voluntas ist in allen Affekten (De civ. Dei XIV, 6: voluntas est quippe in omnibus, immo omnes nihil aliud quam voluntates sunt). Das Verhältnis der memoria, des intellectus und der voluntas zu der Seele soll nicht wie das der Farbe oder Figur zu dem Körper, oder überhaupt der Akzidentien zu dem Substrat gedacht werden, denn diese können ihr Substrat (subjectum ὑποκείμενον) nicht überschreiten. Die Figur oder Farbe kann nicht Figur oder Farbe eines andern Körpers sein, der Geist (mens) aber kann durch die Liebe sich und auch anderes lieben, durch die Erkenntnis sich und auch anderes erkennen. Sie teilen demgemäß die Substantialität mit dem Geist selbst (De trin. IX, 4, n. 4), obschon derselbe die memoria, intelligentia und dilectio nicht ist, sondern hat (ib. XV, 22, n. 42). Alle jene Funktionen können sich auch auf sich selbst wenden, der Verstand kann sich selbst erkennen, das Gedächtnis dessen gedenken, daß wir ein Gedächtnis besitzen, der freie Wille die Willensfreiheit anwenden oder nicht (De lib. arbitr. II, 19, n. 51).

Die Unsterblichkeit der Seele folgt philosophisch aus ihrem Teilhaben an der unveränderlichen Wahrheit, aus ihrem wesentlichen Vereintsein mit der ewigen Vernunft und mit dem Leben (Solil. II, 2 ff.; De imm. an. 1 ff.). Die Sünde raubt ihr nicht das Leben; wohl aber das selige Leben (De civ. Dei VI, 12). Doch begründet nur der Glaube die Hoffnung auf die wahre Unsterblichkeit, das ewige Leben in Gott (De trin. XIII, 9, n. 12. Vgl. unter Platos Argumenten besonders das in der Rep. X, p. 609 und das letzte im Phädon, Grundr. I[12] 268, 277).

Die Ursache des Bösen ist der Wille, der sich von dem Höheren zu dem Niederen abwendet, der Hochmut solcher Engel und Menschen, die sich von Gott abwandten, der das absolute Sein hat, zu sich selbst, die doch nur ein beschränktes Sein haben (Enchirid. 23: nequaquam dubitare debemus, rerum quae ad nos pertinent bonarum causam non esse nisi bonitatem dei, malarum vero ab immutabili bono deficientem boni mutabilis voluntatem, prius angeli, hominis postea).

Nicht als ob das Niedere als solches böse wäre; aber die Abwendung von dem Höheren zu ihm hin ist böse. Der böse Wille bewirkt das Böse, wird aber nicht selbst durch irgendeine positive Ursache bewirkt. Er hat keine causa efficiens, sondern nur eine causa deficiens (De civ. Dei XII, 7 f.). Das Böse ist keine Substanz oder Natur (Wesen), sondern eine Schädigung der Natur (des Wesens) und des Guten, ein defectus, eine privatio boni, amissio boni, eine Verletzung der Integrität, der Schönheit, des Heils, der Tugend. Wo nicht Gutes verletzt wird, ist kein Böses. Esse vitium et non nocere non potest. Also kann das Böse nur dem Guten anhaften, und zwar nicht dem unveränderlichen, sondern dem veränderlichen Guten. Es kann ein unbedingt Gutes, aber nicht ein unbedingt Böses geben (De civ. Dei XI, 22; XII, 3). Hierin liegt das Hauptargument gegen den Manichäismus, der das Böse für gleich ursprünglich mit dem Guten und für ein zweites Wesen neben jenem annimmt.

Auch das Böse trübt nicht die Ordnung und Schönheit des Universums: es vermag sich den Gesetzen Gottes nicht ganz zu entziehen. Es bleibt nicht unbestraft, die Strafe aber, von der es getroffen wird, ist nur Betätigung der Gerechtigkeit. Wie ein Gemälde mit schwarzer Farbe an rechter Stelle, so ist die Gesamtheit der Dinge für den, der sie zu überschauen vermöchte, auch mit Einschluß der Sünden schön, obschon diese, wenn sie für sich allein betrachtet werden, ihre Mißgestalt schändet (De civ. Dei XI, 22; XII, 3; vgl. De vera rel. 23; n. 44: et est pulchritudo universae creaturae per haec tria inculpabilis, damnationem peccatorum, exercitationem justorum, perfectionem beatorum). Gott hätte diejenigen Engel und Menschen, von denen er vorauswußte, daß sie schlecht sein würden, nicht geschaffen, wenn er nicht auch gewußt hätte, wie sie dem Guten zum Nutzen gereichen würden, so daß das Ganze der Welt wie ein schönes Lied aus Gegensätzen besteht: contrariorum oppositione saeculi pulchritudo componitur (De civ. Dei XI, 18). Er hätte das Böse überhaupt nicht zuzulassen brauchen. Aber es schien ihm besser, daß aus dem Bösen Gutes entstehe, als dem Bösen gar keinen Raum zu geben (De civ. Dei XXII, 1). Augustin legt diesen Betrachtungen ein solches Gewicht bei, daß er nicht, wie Origenes und Gregor von Nyssa und andere, einer allgemeinen *ἀποκατάστασις* zur Theodicee zu bedürfen glaubt (Ib. XI, 23).

Gott hat zuerst die Engel geschaffen, von denen ein Teil gut geblieben, der andere böse geworden ist, dann die sichtbare Welt und den Menschen. Die Engel sind das Licht, das Gott zuerst schuf (De civ. Dei XI, 9). Von Einem Menschen, den Gott als den ersten schuf, hat das Menschengeschlecht seinen Anfang genommen (ib. XII, 9). Nicht nur diejenigen irren, welche (wie Apuleius) dafür halten, die Welt und Menschen seien immer gewesen, sondern auch die, welche, auf unglaubhafte Schriften gestützt, viele Tausende von Jahren für geschichtlich konstatiert halten, da doch aus der heiligen Schrift hervorgeht, daß noch nicht sechstausend Jahre seit der Erschaffung des Menschen verflossen sind (ib XII, 10 u. 11). Die Kürze dieses Zeitraums kann denselben nicht unglaubwürdig machen; denn wäre auch eine unaussprechliche Zahl von Jahrtausenden seit der Menschenschöpfung verflossen, so würde dieselbe doch gegen die rückwärts liegende Ewigkeit, während welcher Gott den Menschen nicht geschaffen hätte, ebensowohl, wie jene sechstausend Jahre verschwinden, gleich einem Tropfen gegen den Ozean oder vielmehr noch in unvergleichlich höherem Maße (ib XII, 13). Ganz verwerflich ist die (stoische) Meinung, daß nach dem Weltuntergang die Welt sich so, wie sie früher war, erneuere, und alle

Ereignisse wiederkehren Nur einmal ist Christus gestorben und wird nicht wieder in den Tod gehen, und wir werden einst auf ewig bei Gott sein (ib XII, 14).

Aus dem ersten Menschen sollten die Menschen werden, von denen die einen mit den bösen Engeln in der Bestrafung, die anderen mit den guten in der Belohnung vereint werden sollten, nach dem verborgenen, aber doch gerechten Ratschluß Gottes, dessen Gnade nicht ungerecht, dessen Gerechtigkeit nicht grausam sein kann (De civ. Dei XII, 28). Durch den Sündenfall, der in dem Ungehorsam gegen das göttliche Gebot lag, verfiel der Mensch dem Tode als der gerechten Strafe (ib. XIII, 1). Es gibt aber einen zweifachen Tod: den des Leibes, wenn die Seele ihn verläßt, und den der Seele, wenn Gott sie verläßt. Der letztere ist nicht ein Aufhören des Bestehens und Lebens überhaupt, wohl aber des Lebens aus Gott. Auch der erste Tod ist an sich ein Übel, gereicht aber dem Guten zum Heil. Der zweite Tod, der das summum malum ist, trifft nur die Bösen. Auch der Leib wird auferstehen, der der Gerechten in verklärter Gestalt, edler, als der der ersten Menschen vor der Sünde war, der der Ungerechten aber zur ewigen Pein (ib. XIII, 2 ff.). Da Adam Gott verlassen hatte, war er von Gott verlassen, und der Tod in jeglichem Sinne war die ihm angedrohte Strafe (ib. XIII, 12; 15). Freiwillig depraviert und mit Recht verdammt, erzeugte er Depravierte und Verdammte; denn wir alle waren in ihm, als wir alle noch er allein waren. Es war uns noch nicht die Form angeschaffen und zugeteilt, durch die wir als Individuen leben. Aber es war schon in ihm die natura seminalis, aus der wir hervorgehen sollten, und da diese durch die Sünde befleckt, dem Tode anheimgegeben und mit Recht verdammt war, so übertrug sich auf die Nachkommen die gleiche Beschaffenheit. Durch den übeln Gebrauch des freien Willens ist die Reihe dieses Unheils entstanden, die das in der Wurzel verdorbene Menschengeschlecht durch eine Folge von Leiden bis zu dem ewigen Tode hinführt, nur mit Ausnahme derer, die durch Gottes Gnade erlöst worden (ib. XIII, 14; cf. XXI, 12: hinc est universa generis humani massa damnata, quoniam qui hoc primitus admisit cum ea quae in illo fuerat radicata sua stirpe punitus est, ut nullus ab hoc iusto debitoque supplicio nisi misericordia et indebita gratia liberetur).

Diese Sätze scheinen in betreff der Entstehung der menschlichen Seelen den Generatianismus oder Traduzianismus zu involvieren, zu dem in der Tat Augustin wegen des Dogmas von der Erbsünde sich hinneigt. Doch hat er sich nicht unbedingt für ihn entschieden. Nur die Präexistenzlehre hat er als irrtümlich abgewiesen und mit ihr zugleich auch die früher von ihm angenommene platonische Lehre von dem Lernen als einer Wiedererinnerung (Solil. II, 20, n. 35; De quant. an. 20) verworfen, den Creatianismus aber, der jede Seele durch einen besonderen Schöpfungsakt Gottes entstehen läßt, hat er nicht mißbilligt. Jedoch erheben sich gegen diesen auch Schwierigkeiten, da die Seelen, wie sie täglich von Gott geschaffen werden, doch gut sein müssen. So ist Augustin beim Zweifel stehen geblieben (Retr. I, 1, n. 3; cf. De trin XII, 15, n. 24).

Adam sündigte nicht aus bloß sinnlicher Lust, sondern wie die Engel aus Stolz (De civ. Dei XIV, 3; 13). Die durch die Erbsünde verdorbene Natur kann nur ihr Urheber wiederherstellen (ib. XIV, 11). Zu diesem Zwecke ist Christus erschienen. Im Hinblick auf die Erlösung ließ Gott die Versuchung und den Fall der ersten Menschen zu, obschon es in seiner Macht stand, zu bewirken, daß weder ein Engel noch ein Mensch sündigte. Aber er wollte dies ihrer Selbstentscheidung

nicht entziehen, um zu zeigen, wieviel Übel ihr Stolz, wieviel Gutes seine Gnade vermöge (ib. XIV, 27). Der freiwillige Dienst ist der bessere; unsere Aufgabe ist: servire liberaliter Deo. Die Freiheit des Willens ist nur durch die Gnade und in ihr. Die erste Willensfreiheit, die Freiheit Adams, war das posse non peccare, die höchste aber, die der Seligen, wird sein das non posse peccare (De corr. et grat. 12, n. 33). Die Erbsünde bringt den Menschen in den Stand des non posse non peccare. Durch die Gnade wird der gute Wille bereitet, er folgt ihr als Diener. Gewiß ist, daß wir handeln, wenn wir handeln, aber daß wir glauben, wollen und vollbringen, bewirkt Gott durch die Mitteilung der wirksamen Kräfte an uns. Nichts Gutes tut der Mensch, welches nicht Gott so wirkt, daß es der Mensch wirkt. Gott selbst ist unsere Macht (potestas nostra ipse est, Solil. II, 1, n. 1; cf. De gratia Christi 25, n. 26 u. ö.).

Von diesen Gesichtspunkten aus bekämpfte Augustinus den Pelagius, der die Willensfreiheit und das Bewußtsein der eigenen sittlichen Kraft im Sinne der intellektualistischen stoischen Ethik und des stoischen Weisen überspannt, infolgedessen die Erbsünde und ihre Konsequenzen leugnete, die Möglichkeit und Tatsächlichkeit der Sündlosigkeit behauptete und (nach Augustin De praedestin. c. 10) lehrte: praesciebat deus, qui futuri essent sancti et immaculati per liberae voluntatis arbitrium, et ideo eos ante mundi constitutionem in ipsa sua praescientia, qua tales futuros esse praescivit, eligit. Der Bischof von Hippo entgegnete, die Lehre des Pelagius verkenne die Bedingtheit der Selbstentscheidung durch die unwiderstehliche Gnade Gottes und sei mit der hl. Schrift nicht in Einklang.

Augustins letzte Schriften: De praedestinatione sanctorum und De dono perseverantiae sind gegen den Semipelagianismus besonders des Abtes Cassianus (360—435), gerichtet, welcher zugab, daß der Mensch nichts Gutes ohne die Gnade vollenden könne, aber doch den Anfang im Guten, den Gottes Gnade zur Vollendung führe, dem freien Willen des Menschen selbst anheimgab und nicht zugeben mochte, daß Gott nur einen Teil des Menschengeschlechtes retten wolle, und Christus nur für die Auserwählten gestorben sei. Augustin hält dagegen an der allbestimmenden, vorausgehenden, auch den Anfang des Guten im Menschen bedingenden Gnade fest, huldigt entschieden der Lehre von der Prädestination, hält dabei aber prinzipiell an der Freiheit des Willens fest.

Indem von Anfang an Gottes Gnade einen Teil der Menschen dem allgemeinen Verderben entzog, entstand neben der civitas terrena die civitas coelestis oder civitas Dei, der Gottesstaat (De civitate Dei XIV, 28). Die civitas terrena ist aber nicht im Sinne eines rein politischen Gebildes zu verstehen, sondern im ethisch-religiösen Sinne (De civ. Dei XV, 1) zu nehmen als Gemeinschaft der Gottlosen, der Gottesfeinde (societas impiorum. De civ. Dei XVI, 10, XIX, 24), wie dies von B. Seidel, O. Schilling und H. Scholz (sieh die Literatur) gegen die falschen Auffassungen von Dorner, Kolde, Gierke u. a. genauer begründet wird. Die politischen Begriffe von Volk und Staat entwickelt Augustinus in Anlehnung an Ciceros Staatsphilosophie. De civ. Dei XIX, 24: Populus est coetus multitudinis rationalis rerum quas diligit concordi communione sociatus. Die Definition des Staates lautet (De civ. Dei XV, 8): Civitas quae nihil est aliud quam hominum multitudo aliquo societatis vinculo conligata oder noch bestimmter (Quaest. ev. 46, PL 35, 1360): Est enim civitas non quorumlibet animantium, sed rationalium

multitudo legis unius societate devincta. Ähnliche Definitionen finden sich in Augustins Briefen (Ep. 138, 10; PL 33, 529. Ep. 155, 3, 9; l. c., 670). Der Staat entspringt weder der Sünde, noch beruht er, wie die Epikureer lehrten, auf einem Vertrag. Der Staat hat vielmehr seine letzten Quellen und Bedingungen in den Gesetzen und Trieben der menschlichen Natur (De civ. Dei XIX, 12: Quanto magis homo fertur quodam modo naturae suae legibus ad ineundam societatem pacemque cum hominibus, quantum in ipso est, omnibus obtinendam). Die einzelnen Individuen sind die Elemente und die Samen des Staates (En. in ps. 9, 8; PL 36, 120 f.), und die Familie ist seine Pflanzschule (De civ. Dei XV, 16: Copulatio igitur maris et feminae, quantum adtinet ad genus mortalium, quoddam seminarium est civitatis).

Indessen sind die rein staatsphilosophischen Betrachtungen in Augustins Civitas Dei nur Nebensache, nur gelegentlich eingestreute Bemerkungen. Das Hauptziel des Werkes geht nach einer ganz anderen Richtung. Für Augustin handelt es sich in erster Linie darum, das Christentum, sein Wesen und seine Eigenart, gegen das Heidentum zu verteidigen. Der Bischof von Hippo schreibt als Apologet, wandelt die Wege der Apologeten, und sein überragender Geist schuf die letzte, aber auch die glänzendste und gewaltigste Apologie, die wir aus dem Altertum kennen. Aber noch mehr — und darin liegt das Originale und Große der Augustinischen Leistung —, der Apologiegedanke steigerte sich ihm nicht nur negativ zu einer Kritik der gesamten antiken Kultur, sondern positiv zu einer Geschichts- und Kulturphilosophie größten Stils. Er versucht, das historische und kulturelle Geschehen, die religiösen, politischen, sozialen, sittlichen und philosophischen Phänomene von dem religiös-ethischen Standort des Christentums aus zu begreifen, zu konstruieren und zu bewerten. Einen alten Gedanken aufgreifend, dessen Geschichte von H. Scholz (Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte, 1911, 71—81) im einzelnen verfolgt wird unter Hinweis auf die Hl. Schrift, auf Plato und den Neuplatonismus, auf die Stoiker und speziell Seneca, ferner auf Philo, Origenes, Ambrosius und insbesondere auf den Apokalypsenkommentar des Ticonius, bei dem sich auch schon die Ausdrücke civitas dei und civitas diaboli finden und der nach Scholz (a. a. O., 78) einen nicht unbeträchtlichen Einfluß auf die „Zweistaaten-Konzeption" gehabt zu haben scheint, schildert Augustinus die Menschengeschichte als den Kampf zweier einander entgegengesetzter Reiche, des Reiches der irdisch Gesinnten, der Gottesfeinde, des Weltreichs, der civitas terrena oder diaboli, der societas impiorum und des Gottesreiches, der civitas coelestis oder der civitas Dei.

Von diesen beiden Gemeinschaften ist die eine prädestiniert, ewig mit Gott zu herrschen, die andere, ewige Strafe zu leiden mit dem Teufel (ib. XV, 1). Die ganze Zeit, in welcher die Menschen leben, ist die Entwicklung (excursus) jener beiden Staaten (ib. XV, 1). Augustin unterscheidet bald drei, bald sechs Perioden. Die Menschen lebten zuerst noch ohne Gesetz, und es bestand noch kein Kampf mit der Lust dieser Welt, dann unter dem Gesetz, da sie kämpften und besiegt wurden, endlich in der Zeit der Gnade, da sie kämpfen und siegen. Von den sechs Perioden aber geht die erste von Adam bis Noah. Kain und Abel sind die ersten Repräsentanten der beiden Staaten. Sie endigt mit der Sintflut, gleich wie bei den einzelnen Menschen das Alter der Kindheit durch Vergessenheit begraben wird. Die zweite Periode aber geht von Noah bis Abraham. Sie ist dem Knabenalter zu vergleichen. Zur Strafe

der Hoffart der Menschen erfolgte die Sprachverwirrung bei dem Turmbau zu Babel. Nur das Volk Gottes hat die erste Sprache bewahrt. Die dritte Periode reicht von Abraham bis David. Sie ist das Jünglingsalter der Menschheit. Das Gesetz wird gegeben, aber es ertönen auch schon deutlicher die göttlichen Verheißungen. Die vierte Periode, die des Mannesalters der Menschheit, reicht von David bis zur babylonischen Gefangenschaft. Es ist die Zeit der Könige und Propheten. Die fünfte Periode reicht von der babylonischen Gefangenschaft bis auf Christus. Die Prophetie hörte auf, und die tiefste Erniedrigung Israels begann genau zu der Zeit, als es nach der Wiedererbauung des Tempels und der Befreiung aus der babylonischen Gefangenschaft auf einen besseren Zustand gehofft hatte. Die sechste Periode beginnt mit Christus und schließt mit der irdischen Geschichte überhaupt. Sie ist die Zeit der Gnade, des Kampfes und des Sieges der Gläubigen und schließt ab mit dem Eintritt des ewigen Sabbats, da der Kampf in der Ruhe, die Zeit in der Ewigkeit verschlungen sein wird, die Genossen der Gottesstadt der ewigen Seligkeit sich erfreuen, und die Stadt dieser Welt der ewigen Verdammnis anheimfällt, so daß die Geschichte mit einer Scheidung schließt, die unauflösbar und ewig und unwiderruflich ist.

Bei dieser Geschichtsphilosophie hat Augustin die Geschichte der Israeliten zugrunde gelegt und nach ihren Perioden die der Weltgeschichte überhaupt bestimmt. Von den übrigen Völkern berücksichtigt er vorzugsweise neben den orientalischen das griechische, bei welchem Könige schon vor der Zeit des Josua den Kultus falscher Götter einführten und Dichter teils ausgezeichnete Menschen und Herrscher, teils Naturobjekte vergötterten, und das römische, welches um die Zeit des Untergangs des assyrischen entstand, da in Israel die Propheten lebten. Rom ist das abendländische Babylon, schon in seiner Entstehung durch Brudermord befleckt, allmählich durch Herrschsucht und Habgier und durch scheinbare Tugenden, die vielmehr Laster waren (ib. XIX, 25; vgl. V, 13 ff., jedoch steht das bekannte Wort splendida vitia nicht bei Augustin. Vgl. H. Denifle, Luther und Luthertum. I. 1904, 385), zu einer unnatürlichen, riesenhaften Größe angewachsen. Zur Zeit seiner Herrschaft über die Völker sollte Christus geboren werden, in welchem die dem Volke Israel gewordenen Weissagungen ihre Erfüllung finden und alle Geschlechter der Menschen gesegnet werden (De civ. Dei XV ff.). Wenn Augustin so ein sittlich-religiöses Reich in der Geschichte nach christlicher Anschauung sich verwirklichen läßt, so geht er damit über die neuplatonische Lehre, die nur einen begrifflichen, geschichtslosen Weltprozeß kennt, wesentlich hinaus.

In sieben Stufen des mystischen Aufstiegs läßt Augustin auch die einzelne Seele zu Gott gelangen. Doch hat er diesen Gedanken nur in seiner früheren Zeit durchgeführt. Er bestimmt die Stufen so, daß er von der aristotelischen Doktrin ausgeht, aber (analog der neuplatonischen Lehre von den höheren Tugenden) neue Stufen anfügt. Die Stufen sind: 1. die vegetativen Kräfte, 2. die animalischen (mit Einschluß des Gedächtnisses und der Einbildungskraft), 3. die rationale Kraft, auf der die Ausbildung der Künste und Wissenschaften beruht, 4. die Tugend als Reinigung der Seele durch den Kampf gegen die sinnliche Lust und durch den Glauben an Gott, 5. die Sicherheit im Guten, 6. das Gelangen zu Gott, 7. die ewige Anschauung Gottes (De quant. an. 33, n. 70 ff.). Das höchste, das unendliche Gut ist Gott selbst, und die höchste Glückseligkeit des Menschen besteht in der ewigen Anschauung und Liebe Gottes. Wir sind nach Gott

geschaffen, und unser Herz ist unruhig, bis es in Gott ruht. Freilich wird diese Glückseligkeit in diesem Leben nicht erlangt, und das ethische Ziel fällt demnach in das Jenseits. In der Anschauung Gottes gewinnen wir die vollkommene Ähnlichkeit mit Gott, wodurch wir zwar nicht Götter, nicht Gott selbst gleich werden, aber doch sein Bild in uns hergestellt wird (De trin. XIII, 9, n. 12, XIV, 18, n. 24). Von Wert ist nur das Handeln, durch welches sich der Glaube betätigt. Deshalb sind auch die Tugenden des Nicht-Christen viel mehr Laster (vitia, Defekte) als Tugenden (De civ. Dei XIX, 25). Sieh zu dieser Stelle J. Mausbach, Die Ethik d. hl. Aug., II 259 und Th. Scholz, Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte, 1911, 45.

Augustin bekämpft entschieden und häufig die Ansicht, daß alle Strafen bloß zur Reinigung der Bestraften dienen sollen. Sie sind erforderlich als Beweis der göttlichen Gerechtigkeit. Würden alle ewig bestraft, so würde dies nicht ungerecht sein. Da aber auch die göttliche Barmherzigkeit sich bekunden muß, so wird ein Teil gerettet, jedoch nur der kleinere; der weit größere bleibt in der Strafe, damit gezeigt werde, was allen gebührte (De civ. Dei XXI, 12). Kein Mensch von gesundem Glauben kann sagen, daß selbst die bösen Engel durch Gottes Erbarmung gerettet werden müßten, weshalb auch die Kirche nicht für sie betet. Wer aber aus unzeitigem Mitleid die Rettung aller Menschen annehmen möchte, müßte aus dem gleichen Grunde auch die der bösen Engel annehmen. Die Kirche bittet zwar für alle Menschen, aber nur darum, weil sie von keinem einzelnen mit Sicherheit weiß, ob Gott ihn zum Heil oder zur Verdammnis bestimmt hat, und weil noch die Zeit erfolgreicher Reue vorhanden ist. Wüßte sie gewiß, welches diejenigen seien, die „praedestinati sunt in aeternum ignem ire cum diabolo", so würde sie für diese ebensowenig beten, wie sie Gott um Errettung des Teufels anfleht (De civ. Dei XXI, 24). Demgemäß hält Augustin den Dualismus zwischen Gutem und Bösem hinsichtlich des Endes der Weltentwicklung ebenso entschieden fest, wie er denselben gegenüber dem Manichäismus hinsichtlich des ewigen Prinzips aller Wesen bekämpft und durch den Gedanken der Stufenordnung aufhebt.

Die Schriften Augustins waren jahrhundertelang eine Hauptquelle für die christliche Philosophie und Theologie. Die Geschichte der Dogmen war vielfach durch ihn bestimmt, und häufig knüpften die großen dogmatischen Differenzen in der christlichen Kirche an seine Lehre an. In Augustin waren, wie das bei geistig hoch angelegten, mächtigen Persönlichkeiten häufig der Fall ist, widerstrebende Elemente miteinander verbunden, die später wieder frei wurden und in ihrer Entwicklung auf Augustin als ihren Vertreter gestützt werden konnten. Unter den großen Philosophen der neueren Zeit finden sich namentlich bei Descartes viel augustinische Elemente, vor allem der Ausgang vom Bewußtsein, der aber ebensowenig Descartes, wie Augustin, mit einer objektiven Metaphysik brechen ließ.

Als Augustins getreuester Schüler gilt Tiro **Prosper von Aquitanien,** gest. um 463, dem es wie keinem anderen gelang, sich in den Ideenkreis Augustins einzuleben. Seine Lebensaufgabe sah er in der Verteidigung des Augustinismus, insbesondere der augustinischen Prädestinations- und Gnadenlehre, gegen die Angriffe des Semipelagianismus. Um 450 schrieb er in Rom den liber Sententiarum ex operibus S. Augustini delibatarum, das erste Sentenzenbuch im Abendland, das in 392 den verschiedensten Schriften Augustins entnommenen Lehrsätzen einen

Abriß der augustinischen Theologie bot. Auch auf rein historischem Gebiet ist Prosper tätig gewesen durch die Fortsetzung der Chronik des Hieronymus.

## III. Abschnitt: Der Ausklang der patristischen Philosophie.

§ 13. Die Philosophie in der christlichen Kirche im Orient beruht in der späteren patristischen Zeit auf der Verknüpfung platonischer und neuplatonischer und zum Teil auch aristotelischer Gedanken mit der christlichen Dogmatik. Synesius aus Kyrene, geboren wahrscheinlich zwischen 370 und 375, gest. nach 413, hielt als christlicher Priester und Bischof an den wesentlichen Grundgedanken des Neuplatonismus fest und betrachtete das davon Abweichende im christlichen Dogma als eine heilige Allegorie. Nemesius, Bischof von Emesa in Phönizien, wahrscheinlich ein Zeitgenosse des Synesius, fußt in seiner Schrift: Über die Natur des Menschen, gleichfalls vorzugsweise auf der platonischen, zum Teil aber auch auf der aristotelischen Doktrin. Er lehrt die Präexistenz der menschlichen Seele und die ewige Fortdauer der Welt, verwirft jedoch andere platonische Lehren. Er verteidigt die Annahme der Willensfreiheit gegen den Fatalismus. Cyrillus von Alexandrien ist vornehmlich Theologe und als Gegner des Nestorianismus, wie wegen seiner Stellungnahme gegen die christenfeindliche Schrift des Kaisers Julian, von Bedeutung. Als letzter Apologet des christlichen Altertums muß angesehen werden Theodoret, Bischof von Kyros in Syrien, gest. 458, der in seiner Schrift: Graecarum affectionum curatio vielfach von dem Alexandriner Clemens und von Eusebius abhängig ist.

Reges wissenschaftliches Leben herrschte an der Schule von Gaza. Procopius von Gaza zeichnete sich durch rhetorische und exegetische Leistungen aus. Aeneas von Gaza bestreitet in seinem vor 534 verfaßten Dialog „Theophrastus" die Lehre der Präexistenz der menschlichen Seele und auch die der Ewigkeit der Welt. Die letztere Annahme bekämpften im sechsten Jahrhundert namentlich der Bischof von Mitylene Zacharias Scholasticus und der Kommentator des Aristoteles Johannes Philoponus aus Alexandrien. Indem er die aristotelische Lehre, daß die substantielle Existenz im vollsten Sinne den Individuen zukomme, auf das Dogma der Trinität anwandte, verfiel er der Anschuldigung des Tritheismus.

Der Zeit, da neuplatonische Ansichten sich nur im Gewande des Christentums Eingang versprechen durften, wahrscheinlich dem Ende des fünften Jahrhunderts, gehören die Schriften an, die ihr Verfasser als das Werk des Areopagiten Dionysius von Athen, eines unmittelbaren Apostelschülers, bezeichnet hat. An die in diesen Schriften ent-

haltene Spekulation schließt sich großenteils Maximus der Bekenner an (580—662), ein tiefsinniger mystischer Theolog. Der in der ersten Hälfte des achten Jahrhunderts lebende Johannes von Damaskus gibt in seiner Schrift „Quelle der Erkenntnis" eine kurze Darstellung der (aristotelischen) Logik und Ontologie, dann eine Bekämpfung der Häresien, endlich eine ausführliche systematische Darstellung der orthodoxen Glaubenslehre. In dem ganzen Werke will Johannes nach einer ausdrücklichen Erklärung nichts Eigenes vorbringen, sondern nur das, was von heiligen und gelehrten Männern gesagt wurde, zusammenfassen und vortragen. Er arbeitet demgemäß nicht selbst an der Fortbildung der Lehre, die ihm als im wesentlichen abgeschlossen gilt, sondern stellt nur die Gedanken seiner Vorgänger ordnend zusammen, wobei ihm die Philosophie und insbesondere die Logik und die Ontologie als Werkzeug der Theologie dient, so daß bereits das scholastische Prinzip bei ihm zur Geltung gelangt.

### Ausgaben und Übersetzungen.

**Synesius.** Petavius, P 1612, 1631, 1633. Abdr.: PG 66, J. G. Krabinger 1. Bd., Landshut 1850.

Ders., Die Rede über das Königtum, 1825 (zugleich deutsch), das Calvitii encomium (zugleich deutsch), 1834, Die ägypt. Erz. oder über die Vorsehung (zugleich deutsch), 1835. — Die Briefe: R. Hercher, Epistolographi graeci, P 1873, 638—739. — Die Hymnen: Christ und Paranikas, Leipzig 1871, (Anthologia graeca carminum christianorum, 3—23); J. Flach, Tübingen 1875. — Vgl. Grundriß I[12] 637.

**Nemesius von Emesa.** Ch. Fr. Matthaei, Halle 1802; Abdr.: PG 40, 504—817.

Lat. Übers.: Nemesii Emeseni lb. *Περὶ φύσεως ἀνθρώπου.* Versio latina. E libr. mscrp. nunc. primum edid. et apparatu crit. instr. C. Holzinger, Leipzig 1887 (sehr freie Übers.). S. darüber Clem. Baeumker, Die Übersetz. d. Alfanus v. Nemesius' II. *φ. ἀ.*, Wochenschr. f. klass. Philol. 13, 1896, Sp. 1095—1102. Die Übersetzung stammt höchstwahrscheinlich aus dem 11. Jahrh. von dem Erzbischof Alfanus I. von Salerno († 1085). Eine zweite lat. Übersetzung von dem Pisaner Juristen Johannes Burgundio, dem Kaiser Friedrich Barbarossa 1159 gewidmet, hat K. Imm. Burkhard in den Jahresberichten des Gymnasiums Wien-Untermeidling 1891, 1892, 1896, 1901, 1902 veröffentlicht. Ders. Nemesii episcopi Premnon physicon sive *περὶ φύσεως ἀνθρώπου* liber a. N. Alfano archiepiscopo Salerni in Latinum translatus. Lips. 1917. Vgl. Grundriß I[12] 638.

**Cyrillus von Alexandrien.** J. Aubert, 6 Bde., P 1638, Abdr.: PG 68—77. Fragmente von Cyrills Schrift gegen Julian: C. J. Neumann, Juliani imperatoris librorum contra Christianos quae supersunt, Lipsiae 1880 (Scriptorum Graecorum qui christianam impugnaverunt religionem quae supersunt, fasc. III), 42—63: Cyrilli Alexandrini librorum contra Julianum fragmenta syriaca, ed. E. Nestle; 64—87. Cyrilli Alex. librorum contra Julianum 11—20 fragmenta graeca et syriaca latine reddita, disposuit C. J. Neumann. Übers.: H. Hayd, 1879 (BKV.).

**Julianus Apostata.** Über die Gesamtausgaben v. Julians Werken siehe Grundr I[12], 619. Iuliani imperatoris librorum contra Christianos quae supersunt collig. rec. prolegomenis instrux. Carol. Ioann. Neumann, Lipsiae 1880 (Scriptorum Graecorum qui Christianam impugnaverunt religionem quae supersunt, fasciculus III); dazu eine deutsche Übersetzung von demselben, 1880.

**Theodoret von Cyrus.** Gesamtausgabe: J. Sirmond, 4 Bde., P 1642. Supplement als Bd. 5 von J. Garnier, P 1684; J. L. Schulze, 5 Bde., Halle 1769—1774; Abdr.: PG 80—84. *Ἑλλ. θεραπ. παθ.*: J. Raeder, 1904 (Bibl. Teubn.). Kirchengeschichte: Th. Gaisford, Oxf. 1854, L. Parmentier, 1911 (Berliner Ausgabe 19).

Übers.: L. Küpper, 1878 (BKV.).

**Procopius von Gaza.** PG 87, pars 1—3. — Die Briefe: R. Hercher, Epistolographi graeci, P 1873, 533—598.

**Aeneas von Gaza und Zacharias von Mytilene.** Aeneae Gazaei Theophrastus, ed. J. Wolf, Turici 1559, wieder abgedruckt von Fronto Ducaeus in Auct. graecolat. Bibl. P II, 373, P 1624 und von Morellius in Bibl. Patr. XII, 617 sqq., P 1654 Aen. Gaz. et Zach. Mityl. De immortalitate animae et mortalitate universi, ed. C. Barth, Lips. 1655; *Αἰνείας καὶ Ζαχαρίας*. Aeneas Gazaeus et Zacharias Mitylenaeus de immortalitate animae et consummatione mundi, ed. J. F. Boissonade, P 1836. PG 85, 871—1004. Briefe: R. Hercher, Epistolographi graeci, P 1873, 24—32.

Zacharias Disputatio de mundi opificio: PG 85, 1011 bis 1144 (nach der Ausgabe von C. Barth, Lipsiae 1655).

**Johannes Philoponus.** Aristoteleskommentare des Johannes Philoponus siehe Grundriß I[12] 637. — Contra Proclum de mundi aeternitate, H. Rabe, 1899 (Bibl. Teubn.). — De opificio mundi: G. Reichardt, 1897, Bibl. Teubn.: libellus de paschate: C. Walter, Jena 1899.

**Leontius von Byzanz.** PG 86, pars 1—2.

**Pseudo-Dionysius Areopagita**: B. Corderius, Ant. 1634, P 1644, Venedig 1755—1756; Abdr.: PG 3—4.

Zu den lateinischen Übersetzungen vgl. G. Théry (s. Lit.). Deutsch: J. G. V. Engelhardt, 1823. Die beiden Hierarchien: J. Stiglmayr, 1911. BKV[2]. Englisch: C. E. Roet (De div. nom., Myst. Theol.) L 1920.

**Maximus Confessor.** Gesamtausgabe: Fr. Combefis, 2 Bde., P 1675. Fr. Oehler, Anecdota Graeca 1, Halis 1857, PG 90—91, 4, 15—432, 527—576.

**Johannes Damascenus.** Opera quae extant ed. Le Quien, P 1712, ed. novissima, Venet. 1748. PG 94—96.

Über die lateinische Übersetzung Burgundios von Pisa vgl. J. de Ghellinck u. M. Grabmann. Sieh Lit. Übers.: H. Hayd, 1880 (BKV.); Stiefenhofer, BKV[2]. 44. 1923.

**Synesius** war Neuplatoniker, ehe er Christ wurde. Er zeigt sich auch in seinen Reden und Abhandlungen, von denen die Rede über das Königtum (*Περὶ βασιλείας*), die Ägyptischen Erzählungen oder über die Vorsehung (*Αἰγύπτιοι λόγοι ἢ περὶ προνοίας*), das Lob der Kahlköpfigkeit (*Φαλαρχίας ἐγκώμιον*) und Dion oder die nach ihm gestaltete Lebensweise (*Δίων ἢ περὶ τῆς κατ' αὐτὸν διαγωγῆς*) hier genannt seien, und in einem Teil seiner Briefe und Hymnen als Neuplatoniker. Die Philosophin Hypatia (Grdr. I[12] 640) war seine Lehrerin, und er blieb mit ihr auch später in einem befreundeten Verhältnis. Nachdem er das Christentum angenommen hatte und 406 oder 409 von Theophilus, dem Patriarchen von Alexandrien, zum Bischof von Ptolemais designiert war, erklärte er demselben offen, nicht in jedem Betracht der kirchlichen Lehre beizustimmen. Er glaubt nicht an den Untergang der Welt, neigt sich der Lehre von der Präexistenz der Seele zu, nimmt zwar die Unsterblichkeit der Seele an, hält aber die Auferstehungslehre nur für eine heilige Allegorie. Doch will er im Lehrvortrag sich den geltenden Dogmen akkommodieren; denn er hält dafür, das Volk bedürfe der Mythen, die reine bildlose Wahrheit sei nur wenigen erkennbar und würde auf die schwachen Geistesaugen der Menge nur blendend wirken. Eben dieser dem christlichen Gemeingeiste

widerstreitende Aristokratismus der Intelligenz gibt sich in den Dichtungen kund, die er verfaßt hat, nachdem ihm trotz jener Erklärung die Bischofswürde erteilt worden war. Mehr noch in neuplatonischer als in christlicher Weise faßte er Gott auf als die Einheit der Einheiten, die Monade der Monaden, die Indifferenz der Gegensätze, die in überseienden Wesen, durch ihre erstgeborene Gestalt in unaussprechlicher Weise ergossen, eine dreigipfelige Kraft erhielt, als überseiende Quelle gekrönt durch die Schönheit der Kinder, die, der Mitte entströmt, um die Mitte sich scharen. Nach dieser Darlegung aber legt Synesius der allzukühnen Leier Schweigen auf. Sie soll nicht dem Volke der Heiligtümer geheimstes (die Priorität der Monas vor den drei Personen?) verkünden. Indem der ewige Gott, ohne Teilung geteilt, in die Materie einging, erhielt die Welt ihre Form und Bewegung. Er lebt auch in denen, die hierher herabsanken, als die zum Himmel wieder emporführende Kraft.

Auch **Nemesius,** der höchst wahrscheinlich zu Ende des 4. oder zu Anfang des 5. Jahrhunderts schrieb, steht in seiner psychologischen Schrift *Περὶ φύσεως ἀνθρώπου* im wesentlichen auf neuplatonischem Standpunkt, ohne indessen gegen die anderen philosophischen Richtungen sich abzuschließen. Neben der stoischen Affektenlehre und mannigfachen Berührungen mit der Lusttheorie Epikurs tritt insbesondere das aristotelische Element in einer eingehenden Erörterung des Entelechiebegriffs und in der Verwertung wichtiger psychologisch-ethischer Begriffe auffallend stark hervor. Die naturwissenschaftlichen und physiologischen Kenntnisse werden aus Aristoteles und Galen geschöpft. Des Nemesius Psychologie benutzte vielfach Johannes Damascenus, insbesondere in dem dritten Teil seiner *πηγὴ γνώσεως* (s. unten). Aber auch im Mittelalter war sie wohl bekannt und wurde oft zitiert unter dem Namen des Gregor von Nyssa, eine Verwechslung, die sich wohl daraus erklärt, daß auch der Nyssener ein anthropologisches Werk (*Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου*) verfaßt hatte (s. oben S. 83). Ihre Kenntnis verdanken die mittelalterlichen Autoren einer im 11. Jahrhundert höchst wahrscheinlich von Alfanus I., 1058—1085 Erzbischof von Salerno, gefertigten Übersetzung ins Lateinische. Eine zweite, im 12. Jahrhundert (1159) entstandene, mit einem Widmungsbrief an Kaiser Barbarossa eingeleitete, aber nicht vollständige Übertragung stammt von Johannes Burgundio von Pisa († 1194).

Die Seele ist nach Nemesius, wie nach Plato eine unkörperliche Substanz, die beständig sich selbst bewegt (c. 2, PG 40, 565 Aff.). Mit dem Bekenntnis zum platonischen Seelenbegriff verknüpft Nemesius die Bekämpfung der aristotelischen Definition der Seele als der ersten Entelechie des physischen, organischen, der Möglichkeit nach lebendigen Körpers (*ἐντελέχειαν πρώτην σώματος φυσικοῦ, ὀργανικοῦ, δυνάμει ζωὴν ἔχοντος*, c. 2, PG 40, 537 A, 560 BCff., 565 A). Er sieht darin eine Gefahr für die Substanzialität der Seele, wie er auch Aristoteles und Dikäarch die Leugnung einer substanziellen Seele zuschreibt. Von der Seele erhält der Leib seine Bewegung. Sie war aber auch schon, ehe sie in den Leib einging. Sie ist ewig wie alles Übersinnliche. Es entstehen nicht immer neue Seelen, sei es durch Zeugung oder durch unmittelbare Erschaffung (also gegen den Traduzianismus und Kreatianismus). Auch ist die Meinung falsch, die Welt sei bestimmt, unterzugehen, nachdem die Zahl der Seelen voll geworden; Gott wird das Wohlgefügte nicht wieder auflösen. Doch verwirft Nemesius die Annahme einer Weltseele und einer Wanderung der menschlichen Seelen in tierische Leiber. In der Betrachtung der

einzelnen Seelenvermögen und in der Lehre von den *πάθη* (passiones) (c. 16 ff.), vom Willen und von der Willensfreiheit schließt sich Nemesius an Aristoteles an. Er erörtert (c. 29 ff.) im Anschluß an die Ethik des Stagiriten die Begriffe des *ἑκούσιον, ἀκούσιον, προαίρεσις, βούλευσις, ἕξις, δύναμις, νοῦς πρακτικός*. Jede Tierspezies ist an bestimmte Triebe gebunden; die Handlungen der Menschen aber sind unendlich mannigfach. In der Mitte zwischen dem Sinnlichen und Übersinnlichen stehend, hat der Mensch vermöge seiner Vernunft sich zu entscheiden, wohin er sich wenden will. Das ist seine unbedingte Freiheit. Die Vernunft (*λόγος, φρόνησις, τὸ πρακτικόν*) vollzieht die Wahl. Als überlegende Kraft setzt sie dem Praktischen das richtige Maß (*ὀρθὸς λόγος*) als feste Grenze und ist somit das Prinzip des freien Handelns.

Ohne philosophische Bedeutung ist **Cyrill,** Patriarch von Alexandrien 412 bis 444. Um so glänzender strahlen aber sein Name und sein Wirken in der Geschichte der christologischen Kämpfe. War er ja doch die Seele und der beherrschende Wortführer im Kampfe gegen die Arianer und vor allem gegen Nestorius. Von seinen Werken hat hier nur seine in den ersten 10 Büchern vollständig erhaltene Schrift *Πρὸς τὰ τοῦ ἐν ἀθέοις Ἰουλιανοῦ* ein besonderes Interesse für uns wegen der vielen in ihr enthaltenen Fragmente aus des Kaisers Julian Werk *Κατὰ Γαλιλαίων*. Das Christentum galt dem neuplatonisch und z. T. auch kynisch gesinnten Kaiser als ein verschlechtertes Judentum, vermischt mit einigen Elementen des Heidentums. Seine Galiläerschrift wiederholt im wesentlichen die Vorwürfe der früheren Christengegner, des Celsus und Porphyrius, ohne viel Neues zu bieten (J. Geffcken, s. d. Lit.).

Ein bedeutender Gegner Cyrills war **Theodoret,** geboren um 386 zu Antiochien und gestorben 458 als Bischof von Cyrus in Syrien, der Schüler des Chrysostomus und des Theodor von Mopsuëstia, der Mitschüler des Nestorius. Sich in früheren Jahren zum Standpunkt des Nestorius bekennend, bekämpfte er Cyrill und das Ephesinum in mehreren Schriften und den Eutychianismus in dem umfangreichen Werk „Der Bettler" oder „Der Vielgestaltige" (*Ἐρανιστὴς ἤτοι πολύμορφος*). Er ist ferner bekannt durch seine um 450 verfaßte Kirchengeschichte, die eine Fortsetzung der Kirchengeschichte des Eusebius darstellt, und durch sein später geschriebenes Kompendium der häretischen Fabeln (*αἱρετικῆς κακομυθίας ἐπιτομή*), eine Geschichte der Häresien in vier Büchern. Im fünften Buch ist ein Abriß der orthodoxen Glaubens- und Sittenlehre angefügt (*θείων δογμάτων ἐπιτομή*), nach Origenes und Gregor von Nyssa ein weiterer bedeutender Versuch einer systematischen Darstellung der christlichen Dogmen, der auf den letzten, abschließenden Systematiker der griechischen Patristik, auf Johannes Damascenus, nicht ohne Einfluß blieb. Auf dem Gebiet der Exegese, wo er „als der größte Exeget des griechischen Altertums" gilt (Bardenhewer, Patrologie[3], 1910, 329), folgte er der grammatisch-geschichtlichen Auslegung seiner antiochenischen Vorgänger.

In der Philosophie lehnte er sich vielfach an Plato an, tadelte diesen aber namentlich wegen seines Dualismus. Mit Theodoret schließt die Reihe der griechischen Apologeten. In seiner zwischen 429 und 437 geschriebenen Apologie „Heilung der heidnischen Krankheiten oder Erkenntnis der evangelischen Wahrheit aus der heidnischen Philosophie" (*Ἑλληνικῶν θεραπευτικὴ παθημάτων ἢ εὐαγγελικῆς ἀληθείας ἐξ ἑλληνικῆς φιλοσοφίας ἐπίγνωσις*, Graecarum affectionum

curatio) stellte er die heidnischen und die christlichen Antworten auf die Grundfragen der Philosophie und Theologie, über den Ursprung des Alls, die Geisterwelt, die Materie und den Kosmos, über die Natur des Menschen usw. einander gegenüber. Benutzt werden stark die Stromata des Clemens von Alexandrien, die Praeparatio Evangelica des Eusebius und die Placita des Aëtios. In zehn Reden verteidigte er die Lehre von der göttlichen Vorsehung (*Περὶ προνοίας λόγοι*).

Ein Hauptsitz der rhetorischen und platonischen Studien im 5. und 6. Jahrhundert war Gaza. Als die hervorragendste Persönlichkeit der dortigen Schule gilt **Prokopius von Gaza**, dessen Lebenszeit ungefähr von 465—529 anzusetzen ist. Über seine Persönlichkeit und seine Leistungen auf rhetorischem Gebiet berichtet sein Schüler Chorikios in einer schwungvollen Lobrede. Prokop schrieb aber auch zahlreiche Kommentare zum Alten Testament, die freilich nicht der Tiefe eines schöpferischen Geistes entsprangen, sondern unter starker Benutzung Philos und der großen christlichen Exegeten der früheren Jahrhunderte, wie Origenes, Gregor von Nyssa, Basilius, Cyrillus von Alexandrien, Theodoret, Apollinarios nur die Arbeit der Vorzeit in Katenenform zusammenfassen wollten. In den Kommentaren des Prokop haben wir auf griechischer Seite eines der ersten Beispiele der seit der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts einsetzenden Form der literarischen Betätigung, die im Sammeln und Tradieren des Erbes der Vorgänger ihr Hauptziel sah.

**Aeneas von Gaza** und **Zacharias von Mytilene** (Scholasticus) billigen von den platonischen Lehren nur die, welche mit dem christlichen Dogma übereinstimmen. Aeneas, geboren um 450, ein Schüler des Neuplatonikers Hierokles in Alexandrien (siehe Gdr. I[12] 641), Zeitgenosse des Prokopius von Gaza, ein berühmter Lehrer der Rhetorik und Liebhaber der Philosophie (*ἐραστὴς τῆς φιλοσοφίας*) dortselbst, verfaßte vor 534 gegen den Neuplatonismus den interessanten Dialog „Theophrastus oder von der Unsterblichkeit der Seele und der Auferstehung des Leibes", in welchem psychologische, kosmologische und eschatologische Probleme vom Standpunkt des christlichen Platonikers behandelt werden. Aeneas übernimmt den platonischen Seelenbegriff, bekämpft aber die Lehre von der Präexistenz der Seelen und von der Seelenwanderung. Er tritt ein für den Kreatianismus, für die Willensfreiheit, für die Unsterblichkeit der Seele. Ferner bestreitet er die Anfangslosigkeit der Welt, die auf dem Wege der Schöpfung durch Gott und den Logos entstanden ist. Der Entstehung des Kosmos entspricht seine Auflösung, die aber nur als eine einmalige zu denken ist, und der die Umwandlung in eine neue unsterbliche Welt folgt. Wie der Kosmos, wird auch der Leib des Menschen bei der Auferstehung umgestaltet werden. Bei den Tieren dagegen, weil ihre Seelen unvernünftig und sterblich sind, ist es unnütz, den Leib wieder zu erwecken.

Aeneas erweist sich als einen guten Kenner Platos. Nach den Untersuchungen Sikorskis benutzte er reichlich formell und inhaltlich die platonischen Dialoge, insbesondere den Timäus, den Phädrus, die Republik, den Gorgias, den Phädon, den Protagoras. Aber auch die übrigen platonischen Schriften hat er sehr wahrscheinlich gekannt, während er von den aristotelischen Werken keinerlei Kenntnis besaß. Was er von dem Stagiriten anführt, die Lehre von der Ewigkeit der Welt und von der Sterblichkeit der Seele, war Gemeingut der Zeit. Um so mehr gilt ihm aber Plotin, den er öfter fast

wörtlich ausschreibt (Sikorski, 22—34). In der Entwicklung und Begründung des Auferstehungsdogmas steht er unter dem Einfluß des Gregor von Nyssa, dessen Schriften De opificio hominis und De anima et resurrectione er verwertet (Sikorski, 34—41).

Zacharias, der Bruder des Prokopius, zuerst Rechtsanwalt (*σχολαστικός, ῥήτωρ*) in Konstantinopel, seit 536 Bischof von Mytilene, gestorben vor 553, schrieb eine nur mehr syrisch erhaltene Kirchengeschichte. In seinem Dialog Ammonios seu de opificio mundi bekämpfte er die Lehre des Neuplatonikers Ammonios Hermiae von der Ewigkeit der Welt zugunsten der christlichen Anschauung von der Weltschöpfung.

Der Widerspruch, der darin liegt, daß die Welt in der Zeit geschaffen sei, weil diese Zeit wieder eine andere voraussetze und so ins Unendliche fort, löst der christliche Platoniker mit der Leugnung der Voraussetzung: die Welt ist nicht in der Zeit, sondern in der Ewigkeit geschaffen. Die Idee der Welt ist ewig in Gott, aber daraus folgt nicht, daß die Welt selbst ewig ist. Wenn Gott der Urheber der Welt ist, so kann sie nicht ewig sein; eine ewige Schöpfung ist ein Widerspruch in sich (vgl. H. Eibl, a. a. O. 403—404).

Bei beiden Schriftstellern zeigt sich die Tendenz, durch Zurückgehen auf den alten Platonismus den Neuplatonismus zu überwinden und die christliche Lehre vom Standpunkte der reinen Vernunft aus zu verteidigen.

In der gleichen Stellung, welche die Schule von Gaza zum Neuplatonismus einnimmt, finden wir den Zeitgenossen der Gazäer, den in der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts lebenden alexandrinischen Grammatiker und Aristoteleskommentator **Johannes Philoponus,** einen Schüler des Ammonios Hermiae (Gdr. I[12] 643), dem Aristotelismus gegenüber. Er übernimmt von Aristoteles nur die Lehren, welche mit dem Christentum nicht im Widerspruch stehen, ohne daß ihm dies jedoch durchweg gelungen wäre. Neben den Kommentaren zur *Εἰσαγωγή* des Porphyrius und zu aristotelischen Schriften (zu den Kategorien, zu den beiden Analytiken, zur Physik, zu den Meteorologica, zu de generatione et corruptione, zu de anima, zur Metaphysik — der Kommentar zu de gen. anim. gehört Michael von Ephesus an; sieh Gdr. I[12] 637) schrieb er gegen Proklus eine Verteidigung der Lehre von der Weltschöpfung (De aeternitate mundi contra Proclum), ferner einen Kommentar über den biblischen Schöpfungsbericht (De opificio mundi). In seinem bis auf Fragmente, die bei Johannes Damascenus gerettet sind, verloren gegangenen christologischen und trinitarischen Werke, der „Schiedsrichter" (*Διαιτητὴς ἢ περὶ ἑνώσεως*) ergriff er Partei für den Monophysitismus. Durch Anwendung der aristotelischen Substanzlehre auf die Trinität kam er zum Tritheismus. In Gott seien *τρεῖς μερικαὶ οὐσίαι*. Es ist interessant zu beobachten, wie die Anwendung der aristotelischen Dialektik auf die Dogmen der Trinität und der Christologie gleich hier zum ersten Male zu denselben Problemstellungen und teilweise auch zu denselben Mißdeutungen der Dogmen führt, wie wir sie beim Beginn der mittelalterlichen Scholastik finden, insbesondere bei Roscelin von Compiègne. In seiner ebenfalls nicht mehr erhaltenen Schrift über die Auferstehung des Leibes (*Περὶ ἀναστάσεως*) leugnete er die Identität des Auferstehungsleibes mit dem jetzigen Leib. Er urgiert, im Unterschiede von Simplicius und anderen Neuplatonikern, die Differenz zwischen der platonischen und aristotelischen Lehre. Die Ideen sind ihm die schöpferischen Gedanken Gottes, die als Urbilder vor ihren zeitlichen Abbildern existieren können und müssen. Seine theo-

logischen Schriften und seine Kommentare, die größtenteils ins Syrische übersetzt wurden, standen bei den syrischen Monophysiten in höchstem Ansehen.

Zu Justinians Zeiten, um 475 bis um 543, lebte teils in Jerusalem, teils in Konstantinopel **Leontius von Byzanz**, über dessen Leben und Schriften erst die Untersuchungen von Loofs einiges Licht verbreitet haben. An den christologischen Kämpfen in der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts nahm er hervorragenden Anteil und griff mit einer Reihe bedeutsamer philosophischer Termini in den Streit ein. Er schrieb „Drei Bücher gegen Nestorianer und Eutychianer" und zwei Schriften gegen Severus, den monophysitischen Patriarchen von Antiochien („Widerlegung der von Severus vorgebrachten Argumente", auch kurz „Epilysis" genannt, und „Dreißig Thesen (capita) gegen Severus"). Die Echtheit der übrigen bei Migne (PG 86) gedruckten Schriften ist nicht gesichert. Loofs teilte Leontius noch ein weiteres großes, aber verloren gegangenes Werk mit dem Titel *Σχόλια* zu, das für de sectis, contra Monophysitas, contra Nestorianos die Grundlage gebildet haben soll, eine Hypothese, die von Junglas (6—15) mit guten Gründen bekämpft wird. Für die unter dem Namen des Leontius gehende Schrift De sectis, die schon von Loofs Leontius aberkannt wurde, wenn sie auch in engster Abhängigkeit von ihm steht, wird von Junglas (15—20) der Abt und Philosoph Theodor von Raithu (Anfang des 7. Jhds.) als Autor in Anspruch genommen, während J. Stiglmayr und M. Grabmann wieder für die Urheberschaft des Leontius eintraten.

So wenig wie irgendein anderer seiner Zeitgenossen oder seiner Nachfolger war Leontius ein schöpferischer Geist. Von der gewaltigen Produktionskraft der früheren Jahrhunderte ist bei den Griechen nach Theodoret von Cyrus, wie ebenso bei den Lateinern in der Zeit nach Augustin, wenig mehr zu spüren. Ausdrücklich bekennt Leontius von sich selbst, wie später Johannes Damascenus, nichts sei sein Eigentum, sondern alles habe er den Vätern entnommen (PG 86, 1, 1343 D). Als Hauptquellen dienen ihm Basilius, Gregor von Nazianz, Cyrillus von Alexandrien, Ephräm von Antiochien, Heraklian von Chalcedon, einige Male auch Pseudo-Dionysius (s. Junglas, 40—65). Aber nicht nur seine Theologie, sondern auch seine philosophischen Kenntnisse sind in der Hauptsache aus den Vätern, insbesondere aus Basilius und Gregor von Nazianz, geflossen. Doch treten als neue und außerpatristische Quellen die vielgelesene Isagoge des Porphyrius und die Kategorien des Aristoteles in der Bearbeitung des Porphyr oder seiner Schüler auf (Junglas, 46). Darin bekundet sich unzweifelhaft ein starkes logisches Interesse und ein bemerkenswertes Eindringen der porphyrianischen Prädikabilien und der aristotelischen Kategorientafel in die Theologie, speziell in die Erörterungen des trinitarischen und christologischen Problems.

Es handelt sich um die Begriffsgruppe *γένος, εἶδος, διαφορά, ἴδιον, συμβεβηκός*, ferner um den Gegensatz von Substanz und Akzidens, insbesondere aber um die genaue Bestimmung des Verhältnisses von *οὐσία* oder *φύσις* zu *ὑπόστασις (πρόσωπον)*. Untersuchungen, die im gleichen theologischen Interesse schon bei den Kappadoziern üblich waren. Leontius definiert das Akzidens *(συμβεβηκός)* als das, was in einem anderen das Sein hat, und was nicht an sich, sondern nur als Bestimmung der Substanz erkannt wird (PG 86, 1, 1277 D: *ὃ ἐν ἑτέρῳ ἔχει τὸ εἶναι καὶ οὐκ ἐν ἑαυτῷ θεωρεῖται .... ἀλλ' ὃ ἀεὶ περὶ τὴν οὐσίαν*

θεωρεῖται), die Substanz (οὐσία) dagegen als πρᾶγμα ὑφεστώς (ebd.), als das in sich bestehende Sein. Wichtiger noch als der Gegensatz von Substanz und Akzidens ist der von Natur und Hypostase. Die οὐσία im Sinne von Natur ist das κοινόν, das Gemeinsame, das von der Vielheit ausgesagt wird (l. c. 86, 2, 1917 A B). Sie bedeutet das Sein, Hypostasis dagegen das Fürsichsein (l. c. 86, 1, 1279 A: ἡ μὲν γὰρ φύσις τὸν τοῦ εἶναι λόγον ἐπιδέχεται, ἡ δὲ ὑπόστασις καὶ τὸν τοῦ καθ' ἑαυτὸν εἶναι, vgl. ebd. 2, 1945 A: ἡ ὑπόστασις οὐχ ἁπλῶς οὐδὲ προηγουμένως τὸ τέλειον δηλοῖ, ἀλλὰ τὸ καθ' ἑαυτὸ ὑπάρχον). Gleichwertig mit ὑπόστασις gebraucht Leontius die Ausdrücke πρόσωπον, ἄτομον, ὑποκείμενον (l. c. 86, 1, 1305 C). Die Hypostase wird charakterisiert durch die Ansammlung von Akzidenzien (ἄθροισμα), die von keinem anderen in Wahrheit ausgesagt werden können (l. c. 86, 2, 1915 B C). Es gibt keine Natur, die ἀνυπόστατος wäre, anderseits ist aber nicht jede Natur Hypostase (l. c. 86, 1, 1280 A). Es gibt Fälle, wo die Natur weder das eine, noch das andere ist. So kommt Leontius zu einem weiteren Begriff, zum Begriff des ἐνυπόστατον, der eine Natur bezeichnet, die zwar nicht selbst Hypostase ist, die aber in einer Hypostase existiert (l. c. 86, 1, 1277 D, 1280 A B). Dies trifft zu für die Verbindung von Leib und Seele im Menschen und für die Vereinigung der menschlichen Natur Christi in der Hypostase des Logos (Junglas, 88, 148 ff.). Es handelt sich hier um den sehr beachtenswerten Versuch, im Gegensatze zu Johannes Philoponus das kirchliche Dogma unter Wahrung des Sinnes mit aristotelischen Begriffen auszudrücken und zu erklären.

Loofs, Ermoni und Harnack sehen in Leontius einen Aristoteliker und vertreten die Ansicht, mit ihm beginne in der Philosophie der Kirchenväter eine Wendung vom Platonismus zum Aristotelismus. Auch Grabmann hat sich dieser Auffassung angeschlossen. In Wirklichkeit steht aber Leontius, wie dies bereits von Junglas betont wurde, dem Wesen und den Grundlehren des Aristotelismus ebenso fremd und verständnislos gegenüber, wie alle seine orthodoxen Zeitgenossen und Vorgänger mit Ausnahme des Johannes Philoponus und des Nemesius. Von den aristotelischen Schriften kennt er lediglich die Kategorien und auch diese nur durch das Medium und im Lichte des Neuplatonismus. Seine Dialektik beschränkt sich auf die Mittel der porphyrianischen und neuplatonischen Logik und enthält an aristotelischen Werten nur, was jene davon in sich aufgenommen hatte. Daß er auch von einigen über den Rahmen der Kategorienschrift hinausgreifenden aristotelischen Formeln Kenntnis hat, ist schon seit Clemens von Alexandrien nichts Neues in der Geschichte der Patristik, und bei den Kappadoziern, insbesondere bei Basilius, tritt bereits eine lebhaftere Fühlungnahme mit Aristoteles deutlich zutage. Indessen handelte es sich nur um gelegentlich aufgelesene Bruchstücke ohne ein tieferes Eingehen auf die Gedankengänge des Stagiriten.

Wie wenig man berechtigt ist, bei Leontius von einer Wendung zum Aristotelismus zu sprechen, zeigt ein Blick auf seine psychologischen Anschauungen, die einen ausgesprochen neuplatonischen Charakter tragen. Dies ergibt sich schon aus der Definition der Seele als einer οὐσία ἀσώματος αὐτοκίνητος (l. c. 86, 1, 1281 B). Den Neuplatoniker verrät ferner Leontius, wenn er im Begriff der Seele die Beziehung zum Körper leugnet und ihre Verbindung mit demselben als nicht natürlich ansieht (l. c. 86, 2, 1940 B), obwohl er seltsamerweise auf den Körper die aristotelische Formel φυσικὸν ὀργανικὸν δυνάμει ζωὴν ἔχον (l. c. 86, 1, 1281 C) anwendet. Im neuplatonischen, speziell porphyrianischen Gedanken-

kreise bewegt er sich, wenn er weiterhin nach dem Vorgang des Nemesius (sieh Domanski, D. Psychol. d. Nemes., 1900, 68—69) Leib und Seele als zwei verschiedene vollkommene oder vollendete Naturen mit getrennten Tätigkeitskreisen denkt, die nur durch Gottes Allmacht zu einer Hypostase vereinigt sind (l. c. 86, 1, 1280 B: *ἐπὶ ψυχῆς καὶ σώματος, ὧν κοινὴ μὲν ἡ ὑπόστασις, ἰδία δὲ ἡ φύσις καὶ ὁ λόγος διάφορος*, vgl. ebd. 1281 B C). Auf der Grundlage dieser Ausführungen erhellt zugleich, daß die Begriffe *ὑπόστασις* und *ἐνυπόστατον* nicht unmittelbar, wie Loofs meint, der aristotelischen Logik, der Unterscheidung von *οὐσία πρώτη* und *οὐσία δευτέρα*, entsprangen, sondern auf dem Boden des christologischen Dogmas und der neuplatonischen Anschauungen über die Art der Verbindung von Leib und Seele als zweier vollkommener und unvermischter Naturen in der Einheit der menschlichen Hypostase erwachsen sind, wie dies bereits Junglas (150 ff.) genauer begründet hat.

Es besteht somit kein Grund, bei Leontius einen Wendepunkt in der patristischen Philosophie anzunehmen. Leontius' Denken bewegt sich tatsächlich in den Bahnen der herrschenden Zeitphilosophie, d. h. des Neuplatonismus, der Neuplatonismus blieb, auch nachdem er die aristotelischen Kategorien und andere aristotelische Termini und Formeln absorbiert hatte. Auch die äußere Technik seiner Schriften, die in Fragen und Antworten, also in der Form des Dialogs, verlaufende Untersuchung, kennzeichnet ihn als einen Nachahmer der Platoniker. Insofern freilich der aristotelische Begriffsapparat hier zum ersten Male in den Dienst der Theologie gestellt wird, wird „man von einem Vordringen dieser Denkweise als einem bezeichnenden Zuge der Zeit wohl sprechen können" (H. Eibl, a. a. O. 393).

Den neuplatonischen Gedankenkreis sucht mit der christlichen Lehre der vorgebliche **Dionysius der Areopagite** (Act. XVII, 34), zu verschmelzen. Die schon bald nach der Entstehung der Schriften geglaubte und durch das ganze Mittelalter festgehaltene Legende über den Verfasser ist zunächst durch den Humanisten Laurentius Valla erschüttert, heute aber durch den Nachweis der Abhängigkeit von dem Neuplatoniker Proklus, der insbesondere von H. Koch und J. Stiglmayr erbracht wurde, gänzlich zerstört worden. Die Schriften sind um das Jahr 500 wahrscheinlich in Syrien entstanden.

Dionysius unterscheidet im Anschluß an Proklus eine bejahende Theologie, *καταφατική*, die, von Gott zu dem Endlichen herabsteigend, Gott als den Allnamigen betrachtet, und eine verneinende, *ἀποφατική*, die, den Weg der Verneinungen einhaltend, von dem Endlichen wiederum zu Gott aufsteigt und ihn als den Namenlosen, über alle positiven und negativen Prädikate Erhabenen betrachtet, um schließlich, nach vollendetem Aufsteigen in das über den Geist erhabene Dunkel eingetreten, ganz lautlos mit dem Unaussprechlichen gänzlich vereint zu sein (De theol. myst. c. 1; 3). Der ersteren gehören an die von Dionysius (De div. nom. c. 1 u. 2, § 1; De theol. myst. c. 3) erwähnten, nicht auf uns gekommenen theologischen Grundzüge (*θεολογικαὶ ὑποτυπώσεις*), worin Gottes Einheit und Dreieinigkeit, der Vater als der Urquell der Gottheit, Jesus und der Geist als seine Sprossen und das Eingehen des überwesentlichen Jesus in die wahrhafte menschliche Natur, wodurch er zur Wesenheit werde, betrachtet wurde. Hierher gehört dann die Schrift De divinis nominibus, worin nach dem Vorbild neuplatonischer Abhandlungen *περὶ θείων ὀνομάτων* die geistigen oder intelligiblen Benennungen Gottes, welche von der ganzen Dreieinigkeit gelten, behandelt werden, ferner die (verlorengegangene) symbolische Theologie, worin die vom Sinnlichen auf Gott übertragenen Benennungen erörtert wurden.

Den aufsteigenden Weg der Betrachtung enthält als verneinenden Abschluß die kurze Schrift De theologia mystica. Die höchste Erkenntnis ist zugleich die mystische Unwissenheit. Wenn wir von allen positiven und negativen Bestimmungen absehen, dann erfassen wir Gott in seinem Ansichsein. Diese mystische Erhebung in ihrer Vollendung ist Vergottung des Menschen, die *θέωσις*, die bestimmt wird als *ἡ πρὸς θεὸν ἡμῶν ὡς ἐφικτὸν ἀφομοίωσίς τε καὶ ἕνωσις*, De eccles. hier. 2, § 1.

Die himmlische Hierarchie der Engel und die kirchliche als ihr Abbild betrachtet Dionysius in den beiden entsprechenden Schriften. Von ihm schreibt sich die später allgemein angenommene Einteilung der Engelwelt in drei Triaden her. Der Endzweck der irdischen Hierarchie ist die Vergöttlichung der Menschheit. Diese kommt zustande durch den Logos, welcher den menschlichen Geist mit göttlichen Kräften erfüllt. Und zwar erreicht der Mensch dieses Ziel durch die aufeinanderfolgenden Wege oder Stufen der Reinigung, Erleuchtung und Vollendung (Einigung).

In der Schrift über die Benennungen Gottes erwähnt Dionysius beistimmend die Doktrin „einiger unserer göttlichen heiligen Lehrer", daß die übergute und übergöttliche Güte und Gottheit an sich die Urheberin der (ideellen) Güte und Gottheit an sich sei, insofern die letztere die Gutes schaffende aus Gott hervorgegangene Gabe sei, daß ferner die Vorsehungen und Güten, an welchen das Existierende teilnehme, von Gott, dem Unteilbaren, in überschwenglicher reicher Fülle ausfließen, so daß in Wahrheit der alles Verursachende über alles erhaben sei, und das Überseiende und Übernatürliche durchaus jegliche Natur und Wesenheit übertreffe (De div. nom. c. 11, § 6). Das überwesentliche Eine begrenzt das seiende Eine und alle Zahl und ist selbst Ursache und Prinzip des Einen und der Zahl und alles Seienden Zahl und Ordnung zugleich. Deshalb wird die über alles erhabene Gottheit als Monas gepriesen und als Trias, ist aber weder als Monas, noch als Trias von uns oder von irgendeinem erkannt, sondern, damit wir das Übergeeinte in ihm und seine göttliche Schöpferkraft wahrhaft preisen, nennen wir mit der triadischen und einigen Benennung ihn den Namenlosen, den Überwesentlichen in bezug auf das Seiende. Keine Monas oder Trias, keine Zahl, keine Einheit, keine Erzeugung, kein Seiendes oder von Seiendem Gekanntes erklärt die über allen Verstand erhabene Heimlichkeit der überwesentlich übererhabenen Übergottheit. Sie hat keinen Namen, keinen Begriff, sondern im Unzugänglichen ist sie über alles hinaus. Und nicht einmal den Namen der Güte geben wir ihr, als ob er für sie paßte, sondern in der Sehnsucht, von jener unaussprechlichen Natur etwas einzusehen und zu sagen, weihen wir ihr zuerst den heiligsten und ehrwürdigsten Namen und stimmen dadurch auch wohl mit den heiligen Schriften überein. Wir bleiben aber weit unter der Wahrheit des Gegenstandes zurück, weshalb sie auch den Weg der Verneinungen vorgezogen haben, der die Seele von dem ihr Verwandten wegrückt und sie durch alle göttlichen Intelligenzen durchführt, über welchen das über allen Begriff, über allen Namen, über alle Erkenntnis Erhabene steht (De div. nom. c. 13, § 3).

Die gesamten Ausflüsse dessen, der aller Dinge Ursächliches ist, faßt Dionysius unter der Benennung des Guten zusammen (De div. nom. c. 5, § 1 ff.). Gott hat alle Vorbilder des Existierenden in sich bestehen (die Ideen), welche die Heilige Schrift *προορισμούς* nennt (ebd. c. 5, § 8). Das Gute erstreckt sich weiter als das Seiende, es umfaßt das Seiende und Nichtseiende und ist über beides erhaben. Das Böse ist ein Nichtiges. Das Böse würde, wenn es

als solches subsistierte, sich selbst böse sein, also sich vernichten (ebd. c. 4, § 26). Der Name des Seienden erstreckt sich auf alles Seiende und ist über alles Seiende erhaben. Das Seiende erstreckt sich weiter als das Leben. Der Name des Lebens erstreckt sich auf alles Lebende und ist über alles Lebende erhaben. Das Leben erstreckt sich weiter als die Weisheit. Der Name der Weisheit erstreckt sich über alles Geistige und Verstandbegabte und Empfindende und ist über dieses alles erhaben. Auf die Frage, warum dennoch das Leben höher stehe und Gott näher sei als das (bloß) Seiende, das Empfindende höher als das (bloß) Lebende, das Verständige höher als das (bloß) Empfindende, und die Geister wiederum höher als das (bloß) Verständige, antwortet Dionysius: darum, weil das von Gott reicher Begabte auch besser und über das Übrige erhaben sein muß; der Geist aber ist am reichsten begabt, da ihm ja auch das Sein und Leben und Empfinden und Denken zukommt usw. (De div. nom. c. 4 und 5). (In dieser Antwort stellt Dionysius das, was den größten Reichtum von Attributen hat, am höchsten nach der Weise des Aristoteles. Und doch stellt derselbe Dionysius innerhalb des Ideellen und Überideellen das Abstrakteste, das den größten Umfang, aber beschränktesten Inhalt hat, am höchsten nach der Weise des Plato. Er so wenig wie Proklus und wie überhaupt irgendeiner seiner neuplatonischen Vorgänger vermag die eine oder die andere dieser entgegengesetzten Gedankenrichtungen konsequent durchzuführen.)

Dionysius versucht den neuplatonischen Emanationsbegriff mit dem christlichen der Schöpfung zu verbinden. Die Welt ist ein Produkt des göttlichen Willens, ihre Entstehung nicht als innergöttliche Entwicklung, als ein die Gottheit mitumfassender Naturprozeß zu verstehen. Aber in die so entstandene Welt findet eine Ergießung der Gottheit statt, ein Hindurchströmen durch die verschiedenen Stufen des Trias in stets abnehmender Weise sowie ein Zurückfluten zu Gott. So ist unter Ausschluß des Pantheismus doch ein Erfülltsein der Schöpfung durch Gott in der Weise eines lebendigen Naturprozesses erreicht, wonach alle Wesen Gott enthalten und so Hüllen und Symbole der Gottheit sind, eine Auffassungsweise, die in der Tat als theoretische Grundlage einer christlichen Mystik sehr wohl geeignet war.

Welchen bedeutenden Einfluß Pseudo-Dionysius nicht nur auf Johannes Eriugena und auf die Mystiker des Mittelalters, sondern auch auf die Scholastik, sogar auf Thomas und die Thomisten, gehabt hat, ist aus den zahlreichen Kommentaren zu ersehen, die zu den areopagitischen Schriften geschrieben wurden, so von Hugo von St. Victor, Robert Grosseteste, Albertus Magnus, Thomas von Aquin, Dionysius Carthusianus. Vgl. Corderius, Observationes in Dionysii opp. Tom. I, bei Migne, PG 3, 77—107. Die Schriften des Dionysius haben dem mittelalterlichen Denken von vornherein einen höchst eigenartigen, von der allgemeinen Entwicklungslinie des abendländischen weitabliegenden Ideenkreis erschlossen und dadurch zu dessen Bereicherung und Befruchtung wesentlich beigetragen.

Hauptsächlich auf Dionysius, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa fußt **Maximus Confessor** (580—662), der als Gegner der Monotheleten und als standhafter Dulder ein großes Ansehen in der Kirche genoß. „Er ist einer der scharfsinnigsten Dogmatiker und tiefsinnigsten Mystiker welche die griechische Kirche hervorgebracht hat" (Bardenhewer, Patrologie[3], 499—500). Von seinen Schriften müssen hier erwähnt werden seine Mystagogia und seine Kommentare zu den Werken des Pseudo-Dionysius (Scholia in opp. S. Dionysii Areopagitae, De variis difficilibus locis SS. Dionysii et Gregorii Theologi), durch die er das Ansehen der Areopagitica mächtig

gefestigt und auf Johannes Eriugena sowie auf die Gestaltung der mittelalterlichen Mystik einen weitreichenden Einfluß gewonnen hat. Ferner seien genannt die Kommentare zu den Reden des Gregor von Nazianz (Ambigua in S. Gregorium Theologum), weiterhin die gegen den Monophysitismus und Monotheletismus gerichteten Opuscula theologica et polemica, dann der Traktat de anima, der die anthropologischen Anschauungen enthält. Die moralisch-aszetischen Schriften sind Sentenzensammlungen oder Florilegien. Die größte unter dem Namen des Maximus gehende Sammlung von Exzerpten aus der hl. Schrift, aus den Vätern und den Profanschriftstellern, die Capita theologica, auch Loci communes genannt, wird in ihrer Echtheit bestritten, von Holl dagegen als ein Werk des Maximus verteidigt.

Maximus' Bedeutung liegt auf dem Gebiete der Mystik und der Christologie. Wenn die pseudo-dionysianischen Schriften im 7. und in den folgenden Jahrhunderten zu höchstem Ansehen emporstiegen, so ist dies vornehmlich das Werk des Maximus und seiner orthodox gehaltenen Interpretationen des dionysianischen Gedankenkreises. Maximus lehrte eine Offenbarung Gottes durch Natur und Schrift. Der Logos läßt alles Geschaffene von sich ausgehen und führt auch alles wieder in sich zurück. Aus ihm entspringt alle Bewegung, und er ist alles Bewegten Ziel. Die Sünde hat den Menschen und die Natur von ihrem ewigen Grunde getrennt. Daher mußte die Versöhnung durch die Menschwerdung des Logos wieder zustande kommen. Da jedoch die Menschwerdung Gottes in Christo der Gipfel der Offenbarung ist, würde sie auch ohne den Sündenfall stattgefunden haben. Sie ist zugleich des Menschen Vergottung (*θέωσις*). Da der Mensch Mikrokosmus ist, so erstrecken sich die Folgen der Menschwerdung des Logos auch auf alles übrige außer dem Menschen, und so ist das letzte Ziel die Einigung aller Dinge mit Gott.

In der Christologie knüpfte Maximus an Leontius von Byzanz an, dessen Begriffsapparat er übernimmt. Entsprechend den von ihm bekämpften monotheletischen Gegnern greift die Untersuchung auch auf das psychologische Gebiet über in der Erörterung der Lehre vom Willen, in der Unterscheidung von Willensvermögen und Willensakt, in der Betonung der Willensfreiheit (sieh Straubinger, Die Christologie des Max. Conf., 1906, 86ff.).

Straubinger und Grabmann drücken Maximus, wie Leontius von Byzanz, den Stempel des Aristotelismus auf. Straubinger (S. 13) bemerkt, „Maximus bedient sich bei seinen theologischen Erörterungen meistens der aristotelischen Philosophie, welche seit der Wende des fünften und sechsten Jahrhunderts in der griechischen Kirche herrschend geworden war an Stelle der platonischen". Grabmann (Gesch. der scholast. Methode, 1909, 92) schreibt: „Mit seiner Bevorzugung der aristotelischen Philosophie und seiner Betonung der Väterautorität gehört Maximus Confessor einer Richtung in der griechischen Patristik an, die schon zu Beginn des sechsten Jahrhunderts siegreich zur Geltung gekommen war und die wir als den aristotelischen Scholastizismus bei den griechischen Vätern bezeichnen möchten." Maximus Confessor ist aber ebensowenig vorherrschend Aristoteliker wie Leontius. Seine Gedankengänge sind im wesentlichen von dem Neuplatonismus beeinflußt, wie er durch die pseudo-dionysianischen Schriften repräsentiert wird. Hier liegen die Wurzeln seiner theologischen und mystischen Spekulationen. Die Begriffe seiner Christologie hat er, wie bereits erwähnt, von Leontius übernommen. Was sich

Aristotelisches bei ihm findet, reduziert sich auf die längst in die neuplatonische Logik übergegangene Kategorienlehre und auf aristotelische Termini, wie sie dem Neuplatonismus geläufig waren. Aber die Annahme, „die aristotelische Philosophie sei seit der Wende des fünften und sechsten Jahrhunderts in der griechischen Kirche herrschend geworden", muß als unbegründet abgelehnt werden. Die tonangebende und das Denken bestimmende Philosophie für die griechische Patristik blieb auch während des sechsten und siebenten Jahrhunderts der Neuplatonismus. Jedoch kann von einem Eindringen der aristotelischen Dialektik in die Theologie auf dem Wege über den Neuplatonismus mit Recht die Rede sein. Erst im achten Jahrhundert mit Johannes Damascenus gewinnt der Aristotelismus größere Bedeutung in der griechischen Kirche.

Die von Prokop, Leontius, Maximus befolgte Methode des Exzerpierens, Sammelns und Tradierens des von den Vätern überkommenen Wissensschatzes wurde seit dem sechsten Jahrhundert im Orient auf dem dogmatischen, exegetischen und ethisch-aszetischen Gebiet überall gebräuchlich. Die gehaltvollste und bedeutsamste Leistung dieser Sentenzen- und Sammelliteratur ist die nach Diekamp um die Wende des 7. und 8. Jahrhunderts (662—725) entstandene Doctrina patrum de incarnatione Verbi (ed. Fr. Diekamp, Münster 1907). Diekamp schrieb das Florileg Anastasius dem Sinaiten zu, J. Stiglmayr (Byzantin. Zeitschr. 18, 1909, 14—40) hält dagegen den Schüler und Schicksalsgenossen des Maximus, den römischen Apokrisiar Anastasius († 666), für den Verfasser.

Die Sentenzenliteratur der ausgehenden griechischen und lateinischen Patristik, die teils durch die praktischen Bedürfnisse des Lehrens und Lernens, der Schule und des Unterrichts, erzwungen war, teils aber das Bewußtsein eines mächtigen und kostbaren Wahrheitsbesitzes und im Zusammenhang damit das Erschlaffen der produktiven Kräfte zur Voraussetzung hat, bildet den Übergang und den Unterbau zum mittelalterlichen Wissenschaftsbetrieb, zur Autoritätenmethode mit ihrer Doppelaufgabe des Ausgleichs, der Harmonisierung der überlieferten Autoritäten und der Ordnung, Gruppierung, Verknüpfung, kurz der Verarbeitung und Systematisierung des tradierten mannigfaltigen Materials mit Hilfe der deduktiven Logik, ihrer Formen, Gesetze und Methoden.

In diesem Geiste arbeitete bereits der Mann, der die Brücke von der griechischen Väterzeit zum Mittelalter bildet, der Mönch **Johannes Damascenus,** der berühmte Kämpfer im Bilderstreit und gegen den Monotheletismus, der klassische Dogmatiker und Systematiker der griechischen Kirche. Seine schriftstellerische Tätigkeit begann er wahrscheinlich 726, jedenfalls vor 730. Um 749 starb er.

Der Damaszener ist in erster Linie Sammler und Systematiker und will nichts anderes sein. Die Sacra Parallela, eine umfangreiche Kollektion von Bibel- und Väterzitaten nach Art der Sentenzenwerke des Maximus Confessor, legen Zeugnis ab von seinem Sammelfleiß. Was aber seiner Persönlichkeit eine große historische Bedeutung verschafft hat, das ist sein Systematisierungstalent und seine Stellung zum Aristotelismus. In seinem Hauptwerk „Quelle der Erkenntnis" (*πηγὴ γνώσεως*) faßt er die gesamte Lehrentwicklung der griechischen Kirche zusammen. Das Werk beginnt mit einer philosophischen Einleitung (*κεφάλαια φιλοσοφικά*), die einen Abriß der aristotelischen Logik und Ontologie enthält, aber auch aus Por-

phyrius und Ammonius schöpft. Es ist außerordentlich interessant, zu bemerken, wie sich Johannes zur Rechtfertigung der Verwertung der Philosophie im Interesse der theologischen Systembildung auf den bis zu Philo zurückreichenden, von Clemens Alexandrinus, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa aufgenommenen und im Mittelalter seit Petrus Damiani oft wiederholten Satz beruft, daß die profanen Wissenschaften Werkzeug und Dienerinnen der Theologie seien (Dialectica 1, PG 94, 532 A B: *Πᾶς γὰρ τεχνίτης δεῖται καί τινων πρὸς τὴν τῶν ἀποτελουμένων κατασκευήν. Πρέπει δὲ καὶ τῇ βασιλίδι ἄβραις τισὶν ὑπηρετεῖσθαι*). Der zweite Teil gibt eine kurze Geschichte der Häresien nach Epiphanius, Theodoret, Leontius von Byzanz und anderen. Der dritte Teil (*ἔκδοσις ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως*) entwickelt auf der Grundlage von Väterzitaten in systematischer Ordnung und in 4 Büchern das orthodoxe Lehrgebäude, die Lehre von Gott (1. B.), von den Schöpfungswerken (2. B.), von der Menschwerdung (3. B.), von der Verherrlichung des Gottmenschen, von den Sakramenten, von der Heiligenverehrung, von den heiligen Schriften und von den letzten Dingen (4. B.). Übrigens findet sich die Vierteilung noch nicht in den griechischen Handschriften; sie tritt erst im Abendland auf vermutlich unter dem Einfluß der Vierteilung des Sentenzenbuches des Petrus Lombardus (sieh M. Grabmann, Die Gesch. der scholast. Methode I 109, II 367).

Im einzelnen sei nur hingewiesen auf die wichtige Lehre von den *πάθη* (passiones), vom Willen und von der Willensfreiheit, wo nahezu vollständig mit Begriffen der aristotelischen Psychologie und Ethik operiert wird. Johannes schöpfte dabei freilich nicht direkt aus Aristoteles, sondern wie Verweyen und Burkard gezeigt haben, aus der Schrift des Nemesius. Die von dem letzteren formulierte Definition der *πάθη* (De nat. hom. c. 16) und die zur Bewältigung des Willens- und Freiheitsproblems dem Stagiriten entnommenen und oben (S. 120) besprochenen Begriffe kehren sämtlich bei dem Damaszener wieder.

Die Autorität von Johannes' „Quelle der Erkenntnis" ist im Morgenland noch heute groß. Aber nicht bloß die Orientalen, sondern auch die Scholastiker des Abendlandes haben in der theologischen Doktrin und in der Philosophie unter ihrem Einfluß gestanden, seitdem auf Veranlassung des Papstes Eugens III. (1145—1153) der dritte Teil der Schrift durch Burgundio von Pisa (1151) ins Lateinische übersetzt worden war. Petrus Lombardus war der erste, der diese Übersetzung benutzt hat. Aber auch noch Spätere, wie Albertus Magnus und insbesondere Thomas von Aquin, berufen sich sehr häufig auf die Schrift De fide orthodoxa. Bei dem kompilatorischen, die lange Entwicklungsreihe der griechischen Väter zusammenschließenden Charakter, der dem Werke eigen ist, bedeutete sein Eintreten in das Gesichtsfeld der mittelalterlichen Lateiner nach der theologischen Seite hin eine Einführung in die Gedankenwelt der griechischen Väter und damit eine wertvolle stoffliche Bereicherung. Philosophisch und methodisch betrachtet hat sie durch ihren starken Einschlag an aristotelischer Logik, Ontologie, Psychologie und Ethik dem Aristotelismus vorgearbeitet und den seit dem 12. Jahrhundert mächtig zutage tretenden Systematisierungsbestrebungen neue Impulse und neue Hilfsmittel zugeführt.

§ 14. Die philosophischen Bestrebungen in dem abendländischen Teile der Kirche nach Augustin knüpfen sich hauptsäch-

lich an die Namen Claudianus Mamertus, Martianus Capella, Boëthius und Cassiodorus. Claudianus Mamertus, ein Presbyter zu Vienne in Gallien, verteidigte um die Mitte des fünften Jahrhunderts vom augustinischen Standpunkte aus gegen den Semipelagianer Faustus die Lehre von der Unkörperlichkeit der menschlichen Seele, die nur der zeitlichen, nicht der räumlichen Bewegung unterworfen sei. Martianus Capella schrieb um 430 ein Lehrbuch der septem artes liberales, welches von großem Einflusse auf die Bildung des Mittelalters geworden ist.

Anicius Manlius Torquatus Severinus Boëthius, durch Neuplatoniker gebildet, hat durch Übersetzungen, Erklärungen und Ergänzungen von Schriften des Aristoteles, Porphyrius, Euklides, Nikomachus, Cicero und anderer, wie auch durch seine auf neuplatonisch-stoischen Grundsätzen ruhende Schrift De consolatione philosophiae eifrig und erfolgreich für die Erhaltung der antiken wissenschaftlichen Bildung in der christlichen Kirche gewirkt. In seinen theologischen Schriften hat er die Philosophie auf die Theologie angewendet und dadurch dem Mittelalter in der wissenschaftlichen Behandlung der Glaubenslehren als Vorbild gedient.

Des Boëthius Zeitgenosse, Magnus Aurelius Cassiodorus Senator bekämpfte in seiner Schrift De anima, wie Claudianus Mamertus, die Annahme der Körperlichkeit der vernunftbegabten menschlichen Seele und hob ihre Gottähnlichkeit hervor. Er schrieb ferner über den Unterricht in der Theologie und über die freien Künste und Wissenschaften, hierin zunächst auf Boëthius fußend, neben dessen reichhaltigeren Werken er in didaktischer Absicht eine kürzere Darstellung gibt.

Auf den Leistungen dieser Männer und auf den Schultern der älteren Profan- und Kirchenschriftsteller ruhen wiederum die Schriften des Martin von Bracara und des Isidorus Hispalensis, welche den Sueven und Westgoten die antike Bildung übermittelten, und des Beda Venerabilis, der bei den Angelsachsen die gleiche Vermittlerrolle übernahm.

### Ausgaben und Übersetzungen.

**Faustus von Reji.** PL 58. CSEL vol. XXI. ed. A. Engelbrecht, 1891.
**Claudianus Mamertus.** PL 53, 697—780. CSEL vol. XI. ed. A. Engelbrecht.

**Martianus Capella.** Ausgabe Fr. Eyssenhardt, 1866. Vgl. E. G. Graff, Althochdeutsche, dem Anfange des 11. Jahrh. angehörige Übersetzung und Erläuterung der von M. C. verfaßten zwei Bücher De nuptus Mercurii et Philologiae, 1838. H. Hattemer, Denkmale des Mittelalters III, St. Gallen 1847, S. 257 bis 372. Neue Ausgabe angekündigt von A. Dick.

**Boëthius.** Gesamtausgaben: Venedig 1492 und 1499, Basel 1546 und 1570, PL 63—64. CSEL vol. XXXXVIII. Anicii Manlii Severini Boëthi in Isagogen Porphyrii commenta. Copiis a G. Schepß comparatis suisque usus rec. S. Brandt, Vindob. 1906.

Separatausgaben: C. Meiser, A. M. S. Boetii Commentarii in librum Aristotelis περὶ ἑρμηνείας, 2 voll., Lipsiae 1877, 1880. — G. Friedlein, A. M. S. Boetii De institutione arithmetica libri duo, De institutione musica libri quinque. Accedit Geometria quae fertur Boetii. E libris mss ed., Lipsiae 1867. N. Bubnov, Gerberti opera mathematica, Berolini 1899. Bubnov publiziert im Appendix S. 161—179 Fragmente der Übersetzung der Elemente des Euklid durch Boëthius und S. 180—196 Fragmente aus zwei Geometriedarstellungen, die dem Boëthius unterschoben wurden. Eine deutsche Übersetzung von O. Paul, An. M. Boetius, 5 Bücher über die Musik, aus dem Lat. in d. deutsche Sprache übertragen und mit besonderer Rücksicht der griechisch. Harmonik sachlich erklärt, 1872.

De Consolatione philosophiae libri V: Nürnberg 1473, mit den Opera theologica von R. Peiper, Leipzig 1871. A. a Forti Scuto, S. Boetii, De consolatione philosophiae. Rec. L 1925. — Die althochdeutsche Übersetzung d. Cons. durch Notker Labeo haben Graff, Berlin 1837, H. Hattemer, Denkmale des Mittelalters, III. B., 1847, und P. Piper, Schriften Notkers u. s. Schule I, 1882, veröffentlicht.

P. Correns, Die dem Boëthius fälschlich zugeschriebene Abhandlung des Dominicus Gundisalvi de unitate, 1891 (Beiträge I, 1).

**Cassiodorus.** PL 69—70.

Die Chronik: Ed. Th. Mommsen: MG Auctant. 11. In der zuletzt genannten Sammlung 5, 1, erschien auch Cassiodors nur im Auszug von Jordanis erhaltene Geschichte der Goten, herausgeg. von Th. Mommsen. Ebendaselbst 12 hat Th. Mommsen die Variae und als additamentum tertium L. Traube, Cassiodori orationum reliquiae ediert.

Die Rhetorik: C. Halm, Rhetores latini minores, Lipsiae 1863, S. 493 bis 504. De orthographia und De arte grammatica excerpta: H. Keil, Grammatici latini 7, Lipsiae 1878, S. 127—216.

Ein kurzes, von A. Holder entdecktes Fragment einer unbekannten Schrift Cassiodors hat H. Usener, Anecdoton Holderi, Bonn 1871, veröffentlicht.

**Martin von Bracara.** PL 72, 73, 1025—1062 (Verba Seniorum); ebda. 74, 381 bis 394 (Aegyptiorum patrum sententiae); ebda 84, 574—586 und 130, 575—588 (Capitula Martini).

De correctione rusticorum: C. P. Caspari, Christiania 1883. Die Schriften De paupertate, Libellus de moribus und Formula vitae honestae sind auch abgedruckt in der Seneca-Ausgabe v. Fr. Haase, Leipzig 1852—53, 1884—87, III, S. 458—475. Die Formula vitae honestae wurde neu herausgegeben v. A. Weidner, Pr., Magdeburg 1872, und v. O. May, Pr., Neiße 1892. Die Abhandl. De pascha erschien neu v. A. E. Burn, Niceta of Remesiana, Cambridge 1905, S. 93—107.

**Isidor von Sevilla.** Gesamtausgaben: de la Bigne, P 1580, Jac. du Breul, P 1601, Colon. 1617, Faustinus Arevalus, 7 Bde. R 1797—1803. Abdr.: PL 81—84. Des Isidorus Hispalensis Realwörterbuch unter dem Titel: Originum s. Etymologiarum libri XX ist zu Augsburg 1472 c. notis Jac. Gothofredi in Auct. lat. p. 811 ff., sodann durch E. V. Otto, Lips. 1833, neuestens durch W. M. Lindsay, 2 Bde., Oxford 1911 (Script. class. Bibl. Oxoniensis), das Buch De nat. rerum durch Gust. Becker, Berl. 1857, publiziert worden.

Isidors historische Schriften: hg v. Th. Mommsen, MG, Auctant 11, 241—506. — Übers. Historia de regibus Gothorum, Wandalorum et Suevorum: D. Coste, Geschichte d. Goten Vandalen, Sueven nebst Auszügen aus der Kirchengesch. d. Beda Venerabilis[3], 1910 (Geschichtschreiber d. deutschen Vorzeit, Bd. 10).

Die altdeutschen Bruchstücke von Is. Traktat De fide catholica contra Judaeos bei K. Weinhold, 1874, und v. G. A. Hench, Der althochdeutsche Isidor, 1893.

**Samuel Tajus von Saragossa.** Espana sagrada 31. PL 80, p. 727 bis 990. **Beda Venerabilis.** Gesamtausgaben: P 1521 und 1544, Basel 1563, Köln 1612, 1688. A. Giles, The compl. works of venerable Beda in the original latin 6 voll., L 1843—44, PL 90—95.

Carmina: H. Meyer, Lips. 1835, G. M. Dreves, Analecta hymnica 50, 1907, 96—116. De metrica arte: H. Keil, Gramm. Latini, B. VII, Lipsiae 1878, S. 219—260; De orthographia, ebenda B. VII, S. 261 bis 294; De schematibus et tropis bei C. Halm, Rhet. lat. min., Lipsiae 1863, S. 607—618.

Die Chroniken: Th. Mommsen, Chron. min. B. III, S. 225: S. 247 bis 327, Berolini 1898 (MG Auctant XIII). Die Historia ecclesiastica gentis Anglorum: C. Plummer, Oxoniae 1896. — Auszüge aus der Kirchengeschichte in deutscher Übersetzung bei D. Coste, Isidors Gesch. d. Goten, Vandalen, Sueven nebst Auszügen aus d. Kircheng. d. Beda Ven.[3], 1910 (Die Geschichtschreiber d. deutschen Vorzeit, B. 10).

Die philosophische Bedeutung des Presbyters **Claudianus Mamertus** (zu Vienne in der Dauphiné, gest. um 474) knüpft sich an seine Argumentation für die Unkörperlichkeit der Seele. Hatte einst Tertullian die Körperlichkeit Gottes behauptet, so war zwar diese Ansicht längst aufgegeben worden, aber noch um 359 behauptete Hilarius von Poitiers, daß im Unterschiede von Gott alles Geschaffene, also auch die menschliche Seele, die sich durch den ganzen Leib verbreitet, körperlich sei. Dieselbe Lehre vertraten später Cassianus, der Hauptbegründer des Semipelagianismus, der zwischen dem augustinischen und pelagianischen Standpunkte zu vermitteln suchte, ferner Faustus, seit 452 Bischof von Regium in Gallien, einer der hervorragendsten Semipelagianer nach der Mitte des fünften Jahrhunderts, und Gennadius in der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts. Alles Geschaffene ist nach Faustus (sieh d. zweiten Teil der Epistola ad reverendissimum sacerdotum, PL 58, 837—845) eine Einheit von Stoff und Form und begrenzt, hat also ein örtliches, mithin auch ein körperliches Dasein. Alles Geschaffene hat Qualität und Quantität, da nur Gott über die Kategorien erhaben ist, mit der Quantität aber notwendig auch Räumlichkeit. Die Seele wohnt im Leibe, ist also eine räumlich begrenzte und daher auch körperliche Substanz.

Diesen stoisierenden Anschauungen stellte Claudianus Mamertus in seiner 468 oder 469 verfaßten Schrift De statu animae die Lehren der neuplatonisch-augustinischen Psychologie entgegen. Zwar müssen alle Geschöpfe, also auch die Seele, unter Kategorien fallen. Sie ist Substanz und hat Qualität. Aber die Seele fällt nicht, wie der Körper, unter die sämtlichen Kategorien, und insbesondere kommt ihr nicht eine Quantität im eigentlich räumlichen Sinne dieses Wortes zu. Sie hat eine Größe nur der Tugend und Einsicht nach. Die Bewegung der Seele geschieht nur in der Zeit, nicht wie die des Körpers, in Zeit und Raum. Auch die Einheit der Seele zeugt für ihre Unkörperlichkeit. Gedächtnis, Denken, Wollen sind nicht verschiedene Teile, sondern nur verschiedene Seiten der einen Seele, die ganz im Gedächtnis, im Denken und Wollen aufgeht. Sie faßt ja auch die Empfindungen aller Sinne in eine zusammen und ist bei jeder Sinnesempfindung ganz beteiligt. Die Welt muß, um vollständig zu sein, alle Arten des Daseins in sich haben, außer dem körperlichen auch das unkörperliche. Das letztere ist durch seine Freiheit von Quantität und Raum Gott ähnlich und über die Körper erhaben, durch seine Geschöpflichkeit aber und sein Behaftetsein mit Qualität und zeitlicher Bewegung von dem qualitätslosen und ewigen Gotte verschieden und der Körperwelt ähnlich. Die Seele wird nicht vom Körper umfaßt, sondern umfaßt den Körper, indem sie ihn zusammenhält. Claudianus adoptiert auch den neu-

platonisch-augustinischen Gedanken, daß die Seele ganz in allen Teilen ihres Leibes gegenwärtig sei, so wie Gott in allen Teilen der Welt.

Die um 430 (zwischen 400 und 439) von **Martianus Capella** (der sich nicht zum Christentum bekannt hat, aber von großem Einfluß auf die ganze Kultur des Mittelalters gewesen ist) verfaßte Schrift De nuptiis Mercurii et Philologiae, ein Abriß der artes liberales, eingeleitet durch die Vermählung des Merkur mit der Philologie, enthält das älteste vollständig auf uns gekommene Kompendium der damals und später in den Schulen gelehrten Doktrinen. Es wurde im Mittelalter oft kommentiert, so von Remigius von Auxerre, und im 11. Jahrh. von Notker Labeo ins Deutsche übersetzt.

Über **Boëthius** (480—525) vgl. Grundr. I[2] 652 ff. Boëthius hegte den großen Plan, sämtliche Schriften des Aristoteles und Plato der lateinischen Welt zugänglich zu machen und die Übereinstimmung beider Denker in den Hauptpunkten der Philosophie darzutun (In librum *Περὶ ἑρμηνείας* rec. Meiser 79; ed. secunda l. 2, prooem.; PL 64, 433 C D). Allein nur ein geringer Teil des weitausschauenden Unternehmens scheint tatsächlich zur Ausführung gekommen zu sein. Wir besitzen noch seine Übersetzung des Buches De interpretatione nebst zwei Kommentaren — der erste ist für Anfänger, der zweite, weit ausführlichere, für Geübtere geschrieben; der letztere, 507—509 entstanden, ist unter allen diesen gelehrt-philosophischen Schriften die wertvollste. Weiterhin haben wir seine Übersetzung der Kategorien nebst Kommentar aus dem Jahre 510, seinen vor 505 geschriebenen Kommentar zu des Victorinus Übersetzung der von Porphyrius verfaßten Isagoge, seine eigene Übersetzung der Isagoge des Porphyrius, welche er gleichfalls (vor 510) mit einem Kommentar versah, dann die Schriften: Introductio ad categoricos syllogismos; De syllogismo categorico; De syllogismo hypothetico; De divisione; De differentiis topicis. Nicht ganz erhalten ist sein Kommentar zur Topik Ciceros. In den beiden Erläuterungsschriften zur Isagoge Porphyrs benutzte Boëthius den Kommentar des Neuplatonikers Ammonius Hermiae oder einen schon von diesem zu Rate gezogenen älteren Kommentar.

Die in den Boëthius-Ausgaben stehenden Übersetzungen der Analytica priora und posteriora, der Topik und der Sophistici Elenchi des Aristoteles gehören, worauf schon Schaarschmidt (Joh. Saresberiensis, 1862, S. 120) und V. Rose (Hermes I, 1866, 382) aufmerksam geworden waren, und wie neuerdings J. Schmidlin (Die Philosophie Ottos von Freising, PhJhb 1905, 168 ff.) dargetan hat, nicht dem Boëthius an. Sie repräsentieren vielmehr die von dem Humanisten Johannes Argyropulos (gest. 1486) benutzte und von den Boëthiuseditoren abermals gefeilte Version des Jakob de Venetia aus dem Jahre 1128. Indessen kann nicht geleugnet werden, daß Boëthius außer den Kategorien und De interpretatione noch andere logische Schriften des Aristoteles aus dem Griechischen ins Lateinische übertragen hat. Denn er selbst bezeugt die Übersetzung der Topik (De diff. top. I, IV; PL 64, 1173 C, 1216 D) und der ersten Analytiken (De diff. top. II; PL 64, 1184 D f.; vgl. die allgemein gehaltene Stelle In Top. Ciceronis Com. I; PL 64, 1052 B). Sehr auffallend bleibt freilich, daß jede handschriftliche Kunde von diesen boëthianischen Übertragungen fehlt. Sieh jedoch unten S. 146. Die ebenfalls unter den Schriften des Boëthius sich findende Abhandlung De definitione (PL 64, 891—910) ist Eigentum des Marius Victorinus (vgl. H. Usener

Anecdoton Holderi, Bonn 1877, 59—66). Die früher Boëthius zugeschriebene Abhandlung De unitate gehört Dominicus Gundisalvi an.

An die logischen Schriften reihen sich die um 500 begonnenen mathematischen: De institutione musica, aus Nicomachus von Gerasa, Euklid und Ptolemäus geschöpft. De institutione arithmetica, eine gekürzte Bearbeitung der Arithmetik des Nicomachus von Gerasa, De geometria, eine fast wörtliche Übersetzung der Elemente Euklids. Der Zweck des Boëthius in diesen, wie in den logischen Schriften, ist nur der didaktische, das von den früheren Philosophen Erforschte in einer möglichst leicht verständlichen Form zu überliefern. Sie sind ein sehr wichtiges Lehrmittel für die folgenden Jahrhunderte.

Seine im Kerker geschriebene Consolatio philosophiae, die abwechselnd aus Prosa und aus Versen besteht, läßt uns einen Blick tun in die Weltanschauung ihres Verfassers. Sie ruht auf neuplatonischen, zum Teil auch auf stoischen Gedanken und geht darauf hinaus, daß, was auch dem Menschen in diesem Leben widerfahren möge, ihm nach Gottes Absicht doch zum Heile gereiche. Deshalb können wir auf Gott hoffen und an ihn unsere Bitten richten. Bedeutsam ist die Untersuchung der Begriffe Zeit und Ewigkeit, die die Gedanken Augustins über diesen Gegenstand glücklich fortführt und abschließt (H. Eibl, a. a. O. 396—98). Die Anfangs- und Endlosigkeit der Welt, die als wahrscheinlich angenommen werden muß, ist nicht identisch mit der göttlichen Ewigkeit, die als der gleichzeitige volle und vollkommene Besitz des Lebens definiert wird (interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio). Die zeitliche Unbegrenztheit der Welt ist ein Abbild der göttlichen Ewigkeit einerseits dadurch, daß sie ein unendliches Nacheinander ist, während diese in dem gleichzeitigen Vollbesitz des Lebens besteht, andererseits dadurch, daß auch in dem zeitlichen Ablauf der Dinge die Gegenwart das einzig Wirkliche ist. „Da die Zeit die ganze Fülle des göttlichen Lebens nicht besitzen kann, so schmiegt sie sich wenigstens an die, wenn auch ärmliche Gegenwart des Augenblicks an, welche Gegenwart insofern ein Bild der Ewigkeit in sich hat, als sie allem, dem sie zuteil wird, wenigstens das gewährt, daß es zu sein scheint." (Cons. phil. 5, 6.) Nach Usener (Anecdot. Holderi S. 37 ff.) hat Boëthius in seiner Trostschrift den Protreptikos des Aristoteles und einen Neuplatoniker nachgeahmt.

Daß die christlich-theologischen Traktate: De sancta trinitate, De persona et duabus naturis in Christo contra Eutychen et Nestorium und zwei andere kleine, dem Diakonus Johannes gewidmete Abhandlungen (Utrum Pater et Filius et Spiritus Sanctus de divinitate substantialiter praedicentur; Quomodo substantiae in eo quod sint, bonae sint, cum non sint substantialia bona, auch Liber de hebdomadibus genannt) von Boëthius verfaßt sind, steht nach den handschriftlichen Untersuchungen Kriegs fest. Ferner hat Usener in dem Anecdoton Holderi ein Exzerpt aus einer bisher unbekannten Schrift des Cassiodorus Senator veröffentlicht, worin eben dieser Zeitgenosse des Boëthius die Abfassung der erwähnten Schriften durch Boëthius bezeugt. Die Schrift De fide christiana ist späteren Ursprungs.

Die Beantwortung der Frage, ob Boëthius Christ gewesen sei, ist mit der Anerkennung der Echtheit der erwähnten theologischen Abhandlungen entschieden, wenn auch in der Consolatio das Christentum des Boëthius keinen unmittelbar greifbaren Ausdruck gefunden hat.

Die theologischen Schriften wurden im Mittelalter mehrfach kommentiert, so im 9. Jahrhundert von Johannes Scottus und Remigius von

Auxerre, aber auch noch von späteren Scholastikern, wie Gilbertus Porretanus († 1154), Pseudo-Beda (wahrscheinlich Gottfried von Auxerre † 1180), Clarembaldus, Thomas von Aquin. Auf einen von den eben genannten verschiedenen, noch ungedruckten Kommentar (Clm. 2580, s. XII) und in der Erlanger Universtiätsbibliothek (Cod. 229, s. XII.) hat M. Grabmann (Gesch. d. schol. Methode I 167—168) aufmerksam gemacht.

Noch zahlreicher sind die Glossen und Kommentare zur Consolatio philosophiae, die zu den am meisten gelesenen Büchern des Mittelalters zählte und auch noch Dichternaturen, wie Dante (Convivio 2, 13) und Boccaccio, in ihren Bann zog. Aus der langen Reihe der Kommentatoren des Trostbuches ragen hervor Johannes Eriugena, Remigius von Auxerre, Bovo II. von Corvey, Wilhelm von Conches, Nicolaus Trivet, Pierre d'Ailly, Dionysius Carthusianus, Johannes Murmellius. Wie sehr die Consolatio sich der Wertschätzung weitester Kreise erfreute, geht auch daraus hervor, daß sie im Laufe der Jahrhunderte in fast alle Kultursprachen übersetzt wurde, so von König Alfred von England († 901) ins Angelsächsische, von Notker Labeo in St. Gallen († 1022) ins Deutsche, von Jean de Meung († 1318) ins Französische, von Maximus Planudes († 1310) ins Griechische; ja selbst eine Übertragung ins Hebräische fehlte nicht (sieh M. Grabmann, Die Gesch. d. schol. Methode I 160f.). Auch zahlreiche Nachahmungen hat das berühmte Buch gefunden. Es sei nur erinnert an die Consolatio rationis des Peter von Compostella (12. Jahrhundert), ferner an die Consolatio theologiae des Dominikaners Johannes von Tambach († 1372), des Wormser Bischofs Matthäus von Krakau († 1410), des Pariser Kanzlers Johannes Gerson († 1429).

Die kurz skizzierte Geschichte des Boëthianischen Schrifttums läßt deutlich erkennen, welch tiefgreifender Einfluß von ihm ausgestrahlt ist. Boëthius erscheint neben Augustinus als der große Lehrer und die maßgebende Autorität für das frühe Mittelalter. Er gilt ihm als Vertreter der Philosophie überhaupt, als noster summus philosophus (Grabmann, a. a. O., 148). Durch seine Vermittlung hat die ausgehende lateinische Patristik weit mehr vom Aristotelismus in sich aufgenommen, als dies für die griechische der gleichen Zeit der Fall war. Seine Übersetzungen, Kommentare und logischen Abhandlungen brachten der Frühscholastik die aristotelische Logik, Methodik und einen wertvollen Abriß der aristotelischen Ontologie. Boëthius ist fast ausschließlich der Träger und Vermittler des Aristotelismus für die Frühzeit der Scholastik. In formeller Beziehung gab er den ersten Anstoß und die erste Anleitung zu eigenen Interpretierungs- und Kommentierungsversuchen und bildete das einflußreiche Vorbild für die im Mittelalter vielgeübte Literaturgattung des philosophischen Kommentars.

Seine Consolatio bot der mittelalterlichen Intelligenz eine geschlossene, dem Christentum nicht widersprechende philosophische Weltanschauung auf neuplatonisch-stoischer Basis.

Seine Opuscula sacra stellten den erfolgreichen, zur Nacheiferung reizenden Versuch dar, die Glaubenslehren mit Hilfe der Philosophie zu behandeln. Dadurch, daß in ihnen mit philosophischen Begriffen und Distinktionen, wie Substanz, Akzidenz, Wesenheit, Natur, Person, Potenz, Akt, forma, materia, quo est, quod est, Ewigkeit usw. und mit logischen Methoden (mathematisch-deduktive Methode im Liber de hebdomadibus) die Vernunft für den

Glauben, die Philosophie für die Theologie nutzbar und dienstbar gemacht war, erschienen sie als das klassische Beispiel für eine konkrete Durchführung der Devise: Fidem si poteris rationemque coniunge (PL 64, 1302 C), die auch die Devise Augustins war, unter dessen Einfluß zu stehen Boëthius zu bemerken nicht unterläßt (De trin., Prooem.).

**Cassiodorus** (Cassiodorius) Senator, geb. um 477 zu Squillace in Calabrien, gest. nicht vor 562 (vielleicht erst um 570), der Schüler des Boëthius, war lange Jahre Geheimsekretär am ostgotischen Hofe. 540 zog er sich von diesem Amte in das von ihm selbst gegründete Kloster Vivarium zurück. Er entwickelte eine reiche literarische Tätigkeit und wirkte namentlich auch darauf hin, daß in den Klöstern die Wissenschaften gepflegt, namentlich Abschriften von Büchern angefertigt wurden. Er schrieb 519 eine Chronik und zwischen 526 und 533 eine Geschichte der Goten, die aber nur im Auszug des Alanen Jordanis erhalten ist. 537 publizierte er seine Erlasse (Variae). Auch exegetische Schriften stammen von seiner Hand, so die Complexiones in psalmos u. a. Seine im Mittelalter viel gebrauchte Kirchengeschichte (Historia ecclesiastica tripartita) ist eine Kompilation aus den drei griechischen Kirchenhistorikern Sokrates, Sozomenus und Theodoret, deren Werke er durch Epiphanius ins Lateinische übersetzen ließ. Das bedeutendste seiner Werke sind die um 544 geschriebenen Institutiones divinarum et saecularium lectionum, deren erstes Buch eine Einleitung in die Theologie ist, die im wesentlichen als Bibelstudium charakterisiert erscheint, während das zweite eine kurze Darstellung der septem artes gibt. Cassiodorus will in allen seinen Schriften nicht einen wesentlichen Fortschritt des Denkens begründen, sondern nur aus den Werken, die er gelesen, eine übersichtliche Zusammenstellung des Notwendigsten geben (De anima 12).

In seiner Schrift De anima, die aus Augustinus und Claudianus Mamertus schöpft, behauptet er, nur der Mensch habe eine substanzielle und unsterbliche Seele, das Leben der unvernünftigen Tiere aber liege in ihrem Blute (De an. 1, PL 70, 1282 A). Die menschliche Seele ist vermöge ihrer Vernünftigkeit zwar nicht ein Teil Gottes, denn sie ist nicht unveränderlich, sondern kann sich auch zum Bösen bestimmen, ist aber doch fähig, durch Tugend sich Gott zu verähnlichen. Sie ist geschaffen zum Bilde Gottes (De an. 2). Sie ist geistig, da sie Geistiges zu erkennen vermag. Das Körperliche ist nach drei Dimensionen, nach Länge, Breite und Dicke, ausgebreitet. Es hat feste Grenzen und ist an jeder bestimmten Stelle nur mit je einem seiner Teile. Die Seele aber ist ganz in ihren Teilen, sie ist in ihrem Leibe überall gegenwärtig und nicht durch eine räumliche Form begrenzt (De an. 2, PL 70, 1284 B C: quia ubique substantialiter inserta est; tota ergo est in partibus suis, nec alibi maior, alibi minor est, sed alicubi intensius, alicubi remissius, ubique tamen vitali intensione porrigitur; ib. 4, 1289 D: ubicumque est nec formam recipit). Im Unterschiede von Claudianus Mamertus will Cassiodorus auch die Kategorie der Qualität nicht im eigentlichen Sinne auf die Seele beziehen (De an. 3). Die Unsterblichkeit der Seele ergibt sich vornehmlich aus der Tatsache, daß sie eine einfache, sich selbst bewegende Substanz und Gott ebenbildlich ist.

Im zweiten Buch der Institutiones, das gewöhnlich als eigene Schrift unter dem Titel De artibus ac disciplinis liberalium litterarum zitiert wird, werden die freien Künste und Wissenschaften (die drei artes oder scientiae sermocinales: Grammatik, Dialektik, Rhetorik, und die vier disciplinae oder scientiae reales: Arithmetik, Geometrie, Musik und Astronomie) behandelt und unter

Berufung auf Augustins günstiges Urteil (De doctr. christ. II, c. 40, n. 60—61) als nützlich empfohlen, weil sie dem Verständnisse der heiligen Schriften und der Gotteserkenntnis dienen, obschon man auch ohne sie zur Erkenntnis der christlichen Wahrheit gelangen könne (De instit. div. litt. 28, PL 70, 1142). Die cassiodorsche Darstellung der sieben freien Künste hat, wie die des Martianus Capella, in den nächstfolgenden Jahrhunderten vielfach als Lehrbuch gedient. Cassiodorus verweist auf die reichhaltigeren Zusammenstellungen des Boëthius. Hauptsächlich aus diesem und aus Cicero und Marius Victorinus hat er seine Dialektik geschöpft, die einen kurzen Abriß des aristotelischen Organon bietet. Die Lehren der realwissenschaftlichen Fächer des Quadriviums gehen auf Boëthius, Apuleius, Nicomachus, Ptolemäus und Augustinus zurück.

Wie Boëthius und Cassiodor in Italien bei den Ostgoten, so wirkten Martin von Bracara und Isidor von Sevilla für die Erhaltung und Tradierung der wissenschaftlichen Schätze der Vergangenheit in Spanien bei den Sueven und Westgoten.

**Martin von Bracara,** zuerst Abt, später Bischof von Dumio und zuletzt Metropolit von Bracara, gest. 580, schenkte in seinen Schriften hauptsächlich der Ethik seine Aufmerksamkeit. Die bedeutendste unter ihnen trägt den Titel: Formula vitae honestae oder De quattuor virtutibus. Sie ist auch unter dem Namen Senecae de copia verborum bekannt und dem Suevenkönig Miro (570—583) zugeeignet. Sie enthält eine Darstellung der philosophischen Ethik an dem Faden der vier Kardinaltugenden Platos (prudentia, magnanimitas, continentia, iustitia) und beruht auf Senecas Schrift De officiis (Bickel und Manitius), wie auch Martins Abhandlung De ira ganz aus der gleichnamigen Schrift des berühmten stoischen Philosophen entnommen und sein Traktat De paupertate aus Seneca-Briefen zusammengelesen ist (Manitius, a. a. O., 112). Exzerptensammlungen sind auch die Schriften Aegyptiorum patrum sententiae und Verba seniorum, beide Übersetzungen aus dem Griechischen, erstere von Martin selbst und letztere unter seiner Mithilfe von dem Mönche Paschasius angefertigt.

**Isidor, Erzbischof von Sevilla** (Isidorus Hispalensis, gest. 636), der gelehrteste unter den spanischen Kirchenschriftstellern, entfaltete eine außerordentlich vielseitige literarische Tätigkeit, die sich in erster Linie die Vermittlung der antiken theologischen und profanen Bildung an die Mit- und Nachwelt zum Ziele setzte, so daß seinen Schriften naturgemäß der Charakter des Kompilatorischen anhaftet. Aber gerade als Träger eines gewaltigen traditionellen Materials waren sie für die Folgezeit von unschätzbarem Werte, so seine Chroniken, seine Geschichte der Goten, Vandalen und Sueven, sein Liber de viris illustribus, eine Fortsetzung der wertvollen von Hieronymus 392 abgefaßten und von Gennadius in den Jahren 467—480 weitergeführten christlichen Literaturgeschichte, ferner seine zahlreichen theologischen Werke, von denen die apologetisch-dogmatische Schrift De fide catholica contra Judaeos ins Althochdeutsche übersetzt wurde.

Am einflußreichsten hat lange auf das Mittelalter gewirkt Isidors größtes und reichhaltigstes Werk, seine Origines oder Etymologiae, eine umfassend angelegte, einen gewaltigen Stoff aus allen Wissenschaftsgebieten heranziehende enzyklopädische Exzerptensammlung aus zahlreichen profanen und patri-

stischen Quellen in 20 Büchern. Durch dieses Realwörterbuch wurden die enzyklopädischen Studien und die Glossarienliteratur des Mittelalters mächtig befruchtet und die antike Schultradition im Rahmen des Triviums und Quadriviums dem frühmittelalterlichen Unterrichtsbetrieb eingegliedert, insofern die ersten drei Bücher, hauptsächlich im Anschluß an Cassiodor und unter Benutzung von Boëthius, Victorinus, Donatus eine übersichtliche Darstellung der sieben artes liberales boten.

Auch die Schriften De ordine creaturarum und insbesondere De rerum natura, eine im wesentlichen aus Sueton, Hygin, Solin, Lucrez, Palladius, Servius, Ambrosius, Augustinus und anderen geschöpfte Natur- und Weltbeschreibung, — der Titel geht wohl auf Suetons Pratum de naturis rerum zurück — haben Späteren als Quelle ihrer Kenntnisse gedient. Besondere Erwähnung verdient noch Isidors im Mittelalter viel gelesenes Sentenzenbuch (Libri tres sententiarum), ein aus Augustinus- und Gregoriusstellen zusammengewebtes Kompendium der Dogmatik (1. B.) und Ethik (2. und 3. B.). Diese Schrift zusammen mit der schon um 450 entstandenen Sentenzensammlung des Prosper von Aquitanien (sieh oben S. 116) und dem aus Gregorius- und Augustinusschriften schöpfenden Sentenzenbuch des nach Isidor im 7. Jahrhundert lebenden Bischofs Samuel Tajus von Saragossa haben den Anstoß und den Typus für die später mächtig aufblühende Sentenzenliteratur des Mittelalters abgegeben.

Aus den Schriften Isidors und früherer Autoren schöpfte der Angelsachse **Beda Venerabilis**, geb. 674 in England, gest. 735 ebendaselbst im Kloster Jarrow. In seinen Exzerptensammlungen und Kompendien verfolgte er, wie Isidor, die Tendenz der Übermittlung von Bildung und Wissenschaft an die Angelsachsen. Grammatisch-rhetorischen Zwecken dienten die Schriften De arte metrica, De schematibus et tropis, De orthographia. Bedas philosophisch bedeutsamste Schrift De rerum natura, die von Isidors gleichnamigem Werk und von Plinius abhängig ist, hat auf die Ausgestaltung der mittelalterlichen Naturlehre, auf die mittelalterliche Kosmographie, Meteorologie und Geographie, einen nachhaltigen Einfluß ausgeübt. Die pseudobedanische Schrift De mundi constitutione, die für die astronomischen Kenntnisse des Mittelalters von Bedeutung gewesen ist, kann jedoch erst nach 798 entstanden sein (Duhem, Le système du monde III 76 ff). Auch seine chronologischen Schriften mit den eingefügten Chroniken, wie der Liber de temporibus, De ratione temporum, waren für die Zeitrechnung und die Chronikliteratur des Mittelalters von großem Wert. In seinen allegorisierenden Homilien zu fast sämtlichen biblischen Schriften verarbeitete er ein reiches Material aus den Kommentaren der Väter, während er durch seine 731 zu Ende geführte Historia ecclesiastica gentis Anglorum die Geschichtschreibung unter den germanischen Völkern inaugurierte.

## Zweite Periode der Philosophie der christlichen Zeit.

# Die mittelalterliche Philosophie

### (Scholastik).

§ 15. Die mittelalterliche Philosophie unterscheidet sich von der der patristischen Zeit besonders dadurch, daß in ihr infolge anderer Bestimmung des Verhältnisses von Glauben und Wissen, Philosophie und Theologie zuerst die Philosophie als eine von der Theologie verschiedene, auf eigenen Prinzipien und Methoden beruhende Wissenschaft anerkannt wird. Die Harmonie beider Erkenntnisweisen wird dabei vorausgesetzt und der christlichen Glaubenslehre eine normative Bedeutung auch für das philosophische Denken zugesprochen. Das mittelalterliche Denken ist trotz der prinzipiellen Anerkennung der Philosophie als eigener Wissenschaft in seinem Ausgangspunkt wie in seinem wesentlichen Interesse religiös bestimmt, was sich äußerlich schon darin bekundet, daß die bedeutendsten Denker Theologen sind. Die Philosophie des Mittelalters erhält in steigendem Maße Form und Inhalt durch das aristotelische System, wobei allerdings in den großen metaphysischen Fragen die neuplatonischen Ideen festgehalten werden. Die Eigenart des mittelalterlichen Denkens findet in der sog. scholastischen Methode den klarsten Ausdruck.

Man kann in der mittelalterlichen Philosophie folgende Perioden unterscheiden: 1. die Vorscholastik oder die Philosophie im Zeitalter der karolingischen Renaissance, im wesentlichen das IX. Jahrhundert ausfüllend; 2. die Frühscholastik von der ersten Hälfte des XI. Jahrhunderts bis zum Ende des XII. Jahrhunderts — die Zeit der Grundlegung und Vorbereitung; 3. die Hochscholastik von 1200 bis ca. 1340 — die Zeit der großen scholastischen Systeme; 4. die Spätscholastik von 1340 bis zum Ende des Mittelalters bzw. bis zum Beginn der Renaissance — die Zeit der Ausbildung fester Schulsysteme, gekennzeichnet durch Mangel an neuen Ideen, Erstarrung in alten Formen einerseits, durch Zersetzung der grundlegenden Synthese anderseits.

Über Migne, Patrologia Latina (= PL) s. oben 3.

Bibliotheca philosophorum mediae aetatis, hrsg. von Carl Siegm. Barach, 1. Bd.: Bernardi Silvestris de mundi universitate libri II; 2. Bd.: Excerpta e libro Alfredi Anglici de motu cordis, item Costa-Ben-

Lucae de differentia animae et spiritus liber translat. a Ioanne Hispalensi, Innsb. 1876, 78.

H. Denifle und Fr. Ehrle, Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters, Bd. I—VII, 1885—1900 (die Publikationen bringen völlig neues, durch sorgfältigste Quellenstudien erhobenes Material). — Angekündigt: Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire sous la direction de Et. Gilson et G. Théry.

Beiträge z. Geschichte der Philos. des Mittelalters. Texte u. Untersuchungen, hrsg. von Cl. Baeumker†, Münster 1891 ff. = Beiträge. Spätere Mitherausgeber: Georg von Hertling und Matthias Baumgartner. Jetzt herausgeg. von Martin Grabmann in Verbindung mit Franz Kardinal Ehrle S. J., Matthias Baumgartner, Ludwig Baur, Joseph Geyser, Franz Pelster S. J. Bisher erschienen: Bd. I—XX, XXI 1, 2, XXII, XXIII, XXIV 1—3, XXV 3—4. Unter der Presse: XXI, 3: B. Geyer, Peter Abaelards philosophische Schriften I 3. XXIV, 5—6: Cl. Baeumker, Contra Amaurianos. Im Manuskript vorliegend: XX, 4: E. Kurz, Das Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft beim hl. Thomas von Aquin. XXV, 1: M. Grabmann, Cl. Baeumker, Gesammelte Aufsätze. Nebst einem Lebensbild Baeumkers. XXVI. J. Koch, Durandus de S. Porciano und seine Zeit.

Les Philosophes Belges. Textes et Etudes. Collection publiée par l'institut supérieur de Philosophie, sous la direction de M. de Wulf: Louvain 1901 ff. T. 1: M. de Wulf, Le traité des formes de Gilles de Lessines (texte inédit et étude), 1901. T. II: M. de Wulf et A. Pelzer, Les quatres premiers Quodlibets de Godefroid de Fontaines (texte inédit), 1904. T. III: M. de Wulf et J. Hoffmans, Les Quodlibets V—VII de Godefroid de Fontaines. 1914. T. VI—VII: P. Mandonnet, Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII siècle. Première partie: Etude critique, t. VI, 1911. Deuxième partie: Textes, t. VII, 1908. T. VIII: A. Wallerand, Les oeuvres de Siger de Courtrai (Etude critique et textes inédits), 1913. A. de Poorter, Le traité Eruditio regum et principum de Guibert de Tournai. O. F. M. 1914. — T. X: E. Longpré, Les questions de Gauthier de Bruges. (In Vorbereitung.)

Bibliotheca Franciscana Scholastica medii aevi: T. I: Fr. Matthaei ab Aquasparta Quaestiones disputatae de fide et cognitione, Ad. Claras Aquas 1903. T. II: Fr. Matthaei ab Aquasparta Quaestiones disputatae selectae de Christo. 1914. T. III: Fr. Guilelmi Guarrae, Fr. Joannis Duns Scoti, Fr. Petri Aureoli Quaestiones disputatae de immaculata conceptione B. Mariae Virginis, ibid. 1905. T. IV—VI: B. Jansen, Petrus Johannis Olivi Quaestiones in II. librum Sententiarum. 1922—26.

Opuscula et Textus historiam ecclesiasticam eiusque vitam atque doctrinam illustrantia. Series scholastica et mystica edita curantibus M. Grabmann et Fr. Pelster. Fasc. I. L. Baur, S. Thomae Aquinatis De ente et essentia. 1926.

Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters herausgeg. v. L. Traube, 1905 ff. Ausdrücklich genannt seien: I. B. 1. H. J. Hellmann, Sedulius Scottus, 1905, 2. H. E. K. Rand, Johannes Scottus (I. Der Kommentar d. Joh. Scottus zu den Opuscula sacra des Boëthius. II. Der Kommentar des Remigius von Auxerre zu den Opuscula sacra des Boëthius), 1906. II. B. L. Traube, Nomina sacra. Versuch einer Gesch. d. christl. Kürzung, 1907. III. B. 4. H. K. Neff, Die Gedichte des Paulus Diaconus. Kritische und erklärende Ausgabe, 1908.

Wertvolle unedierte Texte und handschriftliche Mitteilungen bieten auch: C. D. Bulaeus, Historia universitatis Paris., P 1665—1673. Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la Bibliothèque nationale. B. Hauréau, Singularités historiques et littéraires, P 1861; derselbe, Histoire de la philos. scolastique, 2 Teile in 3 Bdn., P 1872—1880; derselbe, Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la bibliothèque nationale, 6 Bde., P 1890—1893 (= Notices et extraits in 8°). H. Denifle et A. Chatelain, Chartularium Universitatis Parisiensis, 4 voll., P 1889–1897; dieselben, Auctuarium Chartularii Univers. Paris., 2 voll., P. 1894—1897.

Ein Verzeichnis der Incipit gibt A. F. Little, Initia operum quae saeculis XIII, XIV, XV attribuuntur secundum ordinem alphabeticum disposita, Manchester 1904.

Der Name Scholastiker (doctores scholastici), mit dem die Lehrer der aus dem antiken Schulbetrieb übernommenen septem artes liberales (Grammatik, Dialektik, Rhetorik im Trivium; Arithmetik, Geometrie, Musik und Astronomie im Quadrivium) in den seit Karl dem Großen gegründeten Dom- und Klosterschulen, wie auch die Lehrer der Theologie, bezeichnet wurden, ward demnächst auf alle übertragen, die sich schulmäßig mit den Wissenschaften beschäftigten. (Der früheste Gebrauch der Bezeichnung σχολαστικός als Terminus ist bei Theophrast nachweisbar in einem Brief an seinen Schüler Phanias, woraus Diog. L. V. 50 einiges erhalten hat. An das Mittelalter kam der Ausdruck durch Vermittlung des römischen Altertums.)

Die Versuche, die mittelalterliche Philosophie durch den Begriff Scholastik einheitlich zu charakterisieren, zeigen die Mängel, die solchen historischen Abstraktionen anzuhaften pflegen, da sie der Vielgestaltigkeit der Erscheinungsformen und ihrer Entwicklung nicht gerecht zu werden vermögen. Die Scholastik ist eine andere im 9., im 11.—12., im 13. oder 14. Jahrhundert, eine andere bei Anselm v. Canterbury als bei Peter Abaelard, bei Bonaventura, Roger Bacon und Thomas, bei Siger von Brabant und Wilhelm von Ockham, um nur diese anzuführen. Wenn diese sich durch mehr als sechs Jahrhunderte erstreckende, vielgestaltige Denkarbeit in einer kurzen Formel zusammengefaßt werden soll, so wird diese so allgemein sein, daß sie praktisch wertlos ist. Es kann sich vielmehr nur darum handeln, einige charakteristische Eigenheiten des mittelalterlichen Philosophierens gegenüber dem des Altertums und der Neuzeit hervorzuheben, die auf der Gleichheit der kulturellen Voraussetzungen und der benutzten Quellen beruhen. Als solche kann man bezeichnen 1. das enge Verhältnis von Philosophie und Religion bzw. Theologie. Die Philosophie, die im Gegensatz zur vorhergehenden Epoche als besonderes, von der Religion und Theologie verschiedenes Gebiet des Geisteslebens anerkannt wird, steht trotzdem zu dieser in einem eigentümlichen Abhängigkeitsverhältnis, insofern die auf Offenbarung beruhende christliche Religion die höchste Norm ist und die Philosophie zu ihrer Begründung und Erläuterung benutzt wird. Prinzipielle und methodische Selbständigkeit der Philosophie als Wissenschaft der rein rationalen Erkenntnis der großen Probleme des menschlichen Geistes einerseits und engste personale und sachliche Verbindung mit der Theologie anderseits ist für das Mittelalter charakteristisch. Dadurch wird sowohl die Auswahl der Probleme wie auch die Art ihrer Bearbeitung wesentlich bestimmt. 2. ist charakteristisch die starke Abhängigkeit von der antiken Philosophie, insbesondere von Aristoteles. Ist es in der ersten Hälfte der Scholastik fast nur die Logik des Aristoteles, die aufgenommen und verarbeitet wird, während in der Realphilosophie, soweit eine solche neben der Theologie überhaupt vorhanden ist, der Platonismus überwiegt, so wird vom Ende des XII. Jahrhunderts an das ganze aristotelische System bestimmend. Erhält dieses auch durch die Verbindung mit dem christlichen Gedankensystem und den ebenfalls rezipierten neuplatonischen Ideen im ganzen einen völlig neuen Sinn, so verbürgt es doch eine starke Gemeinsamkeit der philosophischen Begriffe und Terminologie. 3. tritt besonders äußerlich als charakteristisch für die Scholastik hervor die eigene Methode. Die Quaestio mit ihrer aus der Disputation erwachsenen strengen Form der Behandlung eines Problems ist nicht nur Darstellungsmittel, sondern auch Forschungsmethode. Wiewohl ihre Form manche Varianten aufweist und unter dem gleichen Schema die verschiedensten Denkrichtungen sich entfalten, erweckt die Gleichheit der äußeren Form doch einen starken Eindruck von Gleichartigkeit der philosophischen Arbeit.

De Wulf versucht als Charakteristikum der Scholastik den Lehrinhalt

zu erweisen, indem er zeigt, daß die meisten und bedeutendsten Systeme ein Gemeingut philosophischer Grundlehren enthalten, die freilich dann bei den einzelnen Lehrern eine besondere Ausprägung erfahren, die aber zu einer synthèse scolastique zusammengefaßt werden können. Die mittelalterlichen Lehrsysteme, die sich in dieses Schema nicht fügen, werden der Scholastik gegenübergestellt und als antischolastische bezeichnet, z. B. Johannes Eriugena, die pantheistischen Systeme des XII. Jahrhunderts, der Averroismus. Das Verdienstliche und Wertvolle an dieser Begriffsbestimmung ist, daß dadurch gegenüber der durch die neuere historische Forschung betonten starken Differenziertheit der mittelalterlichen Wissenschaft wieder das Gemeinsame in den Vordergrund gestellt wird. Es gibt tatsächlich seit der Rezeption des Aristoteles ein solches starkes Gemeingut philosophischer Grundanschauungen, das von fast allen Denkern geteilt wird, und die richtige Erkenntnis und Beurteilung eines Systems kann nur gewonnen werden, indem ebensosehr auf das Gemeinsame wie auf das Unterschiedliche geachtet wird. Nichtsdestoweniger können wir diese Definition und Einteilung nicht annehmen, weil eine solche Synthese einen zu geringen Zeitraum und zu wenige Systeme umspannt. Die mittelalterliche Philosophie bis 1200 läßt sich unter sie nicht unterbringen, und Ockham fällt bereits stark aus dieser gemeinsamen Linie heraus. Wenn De Wulf als gemeinsame Punkte einmal (Histoire de la phil. méd.[5], 1924, 17—18) angibt: Verwerfung der Gemeinsamkeit, communauté, des göttlichen und kreatürlichen Seins, Proklamierung des Wertes der menschlichen Persönlichkeit, Existenz übermaterieller Wesen, Objektivität des menschlichen Wissens, so sind diese Züge zu allgemein, um als Eigenart der scholastischen Philosophie betrachtet werden zu können, zumal sie größtenteils in der gemeinsamen Voraussetzung der christlichen Lehre gegeben sind. Was er aber später bei der Darstellung der Philosophie des XIII. Jahrhunderts als synthèse scolastique darbietet, ist streng genommen nicht einmal den Systemen des XIII. Jahrhunderts gemeinsam. Demnach ist die Unterscheidung zwischen scholastischen und antischolastischen Systemen zu vag. Zudem zerstört die gesonderte Behandlung der antischolastischen Systeme den natürlichen historischen Zusammenhang. So muß z. B. Johannes Eriugena unbedingt im Zusammenhang mit der gesamten Philosophie des IX. Jahrhunderts betrachtet werden. Liegt in dieser Zerreißung historischer Zusammenhänge eine Schwäche der Darstellung der mittelalterlichen Philosophie von De Wulf, so muß ihr Vorzug vom systematischen Standpunkte aus anerkannt werden.

Die zeitliche Abgrenzung und Einteilung der Scholastik ist nur eine annähernde und soll die Hauptentwicklungsmomente deutlich in die Erscheinung treten lassen. Den eigentlichen Beginn der Scholastik setze ich in die erste Hälfte des XI. Jahrh., die Zeit, wo nach Konsolidierung des westfränkischen Reiches die Voraussetzung für das Wiederaufleben oder die Entstehung der Schulen gegeben war. Hier beginnt in der Tat eine geistige Bewegung, die äußerlich und gedanklich zusammenhängend sich durch die folgenden Jahrhunderte fortsetzt. Als bedeutendste Persönlichkeit am Beginn dieser neuen Bewegung erscheint Fulbert v. Chartres, während in der zweiten Hälfte des XI. Jahrh. diese Bewegung von der Klosterschule in Bec weitergeführt wird. Das Neue in dieser Bewegung liegt nicht nur in der Intensität und Dauer des wissenschaftlichen Strebens, sondern ist vor allem gekennzeichnet durch den intensiven Betrieb der Dialektik und ihre Verbindung mit der Theologie. Der ausgeprägteste Vertreter dieser Richtung im XII. Jahrh. ist Peter Abaelard. Die bis dahin nur von der aristotelischen Logik gespeiste Bewegung erhält dann eine ungeheure Verbreiterung und Vertiefung durch das Bekanntwerden des ganzen Ari-

stoteles und der arabischen und jüdischen Philosophie seit der Mitte des XII. Jahrh. Die Rezeption dieses neuen Materials zeichnet den deutlichsten Einschnitt in der Geschichte der Scholastik. Auf Grund dieses Materials entstehen die großen Synthesen der Blütezeit der Scholastik. Das System des Wilhelm von Ockham leitet bereits den Zerfall der scholastischen Synthese ein, kann aber, insofern es eine originale Leistung darstellt, noch zu dieser Periode gerechnet werden. Von ca. 1340 bis zum Schluß des Mittelalters finden wir keine selbständigen Lösungen der scholastischen Probleme mehr, der wissenschaftliche Betrieb erstarrt in Schultraditionen.

§ 16. Als Reproduktion, Weiterbildung und Synthese antiker philosophischer Systeme erweist sich der Aufstieg der scholastischen Philosophie an die Quellen gebunden, die ihr in den einzelnen Zeitperioden zuflossen. Art und Maß des zuströmenden Materials bedingten Art und Unterschiede, Tendenzen und Richtungen ihrer beiden Hauptentwicklungsphasen, der Frühscholastik und der Hochscholastik. Von größtem Interesse ist es daher, auf die Quellen einen Blick zu werfen, aus denen die Scholastik Kraft und Richtung ihrer Gestaltung geschöpft hat. Zwei Hauptkanäle mit ihren mannigfachen Verzweigungen waren es, durch die antikes Denken und seine Schätze dem Mittelalter zugeführt wurden, nämlich einerseits die philosophische, anderseits die patristische Literatur.

Dem Mittelalter waren von philosophischen Schriften der Alten ausschließlich folgende bekannt. Von Aristoteles kannte man nur logische Schriften, und zwar jahrhundertelang lediglich die Kategorien und die Schrift *Περὶ ἑρμηνείας*, beide in der boëthianischen Übersetzung, ferner Porphyrs Isagoge in den Übersetzungen des Marius Victorinus und des Boëthius, weiterhin die boëthianischen Kommentare: Ad Porphyrium a Victorino translatum, ad Porphyrium a se translatum, ad Aristotelis Categorias, ad Aristotelis de interpretatione, ad Ciceronis Topica, dann die logischen Abhandlungen des Boëthius: Introductio ad categoricos syllogismos, De syllogismo categorico, De syllogismo hypothetico, De divisione, De differentiis Topicis, endlich die logischen Schriften des Marius Victorinus: De definitionibus und den Kommentar zu Cicero de inventione und die unter dem Namen des Apuleius gehende Schrift Perihermenias. Dazu kommen — um das logische Repertorium voll zu machen — Augustins De dialectica, Pseudo-Augustins Decem categoriae und die Logikdarstellungen in den Artes-Lehrbüchern des Martianus Capella, Cassiodor und Isidor.

Im 12. Jahrhundert scheint ein abgeschlossener Kanon von 7 logischen Schriften bestanden zu haben, die dem Schulbetrieb zugrunde gelegt wurden. Das ergibt sich aus einer Bemerkung Peter Abaelards: Sunt autem tres quorum septem codicibus omnis in hac arte eloquentia Latina armatur. Aristotelis autem duos tantum, Praedicamentorum scilicet et Perihermenias, libros adhuc usus Latinorum cognovit; Porphyrii vero unum . . .; Boethii autem quatuor in consuetudinem duximus libros, videlicet Divisionum et Topicorum cum syllogismis tam Categoricis quam Hypotheticis. (V. Cousin, Ouvrages inédits d'Abélard, 1836, 228. Ähnlich in der Hds

Orléans n. 266, f. 205 b, die eine Reihe wichtiger logischer Traktate aus der ersten Hälfte des XII. Jahrhunderts enthält.)

Daraus darf nun freilich nicht geschlossen werden, daß Abaelard die übrigen logischen Schriften des Aristoteles unbekannt waren. Abgesehen davon, daß er Zitate aus den Analytica Priora bringt, die er nicht aus Boëthius entlehnt haben kann, bemerkt er ausdrücklich: Memini tamen quendam libellum vidisse et diligenter relegisse, qui sub nomine Aristotelis de sophisticis elenchis intitulatus erat. (B. Geyer, Die alten lateinischen Übersetzungen 32.) Der Wortlaut der Zitate beweist ferner, daß Abaelard eine von der später gebräuchlichen Übersetzung (Vulgata) verschiedene und dem Sprachgebrauch des Boëthius näherstehende Übertragung vor sich hatte. Daß die Übersetzung des Boëthius im XII. Jahrhundert noch vorhanden war, wird nun durch den höchst interessanten Prolog zu einer bisher unbekannten Übersetzung der Analytica Posteriora aus dem XII. Jahrhundert bestätigt: Vallatum multis occupationibus me dilectio vestra compulit, ut Posteriores Analyticos Aristotelis de greco in latinum transferrem. Quod eo affectuosius aggressus sum, quod cognoscebam librum illum multos in se scienciae fructus continere et certum erat noticiam eius nostris temporibus latinis non patere. Nam translatio Boethii apud nos integra non invenitur, et id ipsum quod de ea reperitur, vitio corruptionis obfuscatur. Translationem vero Iacobi obscuritatis tenebris involvi silentio suo peribent Francie magistri, qui quamvis illam translationem et commentarios ab eodem Iacobo translatos habeant, tamen noticiam illius libri non audent profiteri. (Haskins, Medieval Versions 93; Ders., Studies 229; abgedruckt von Baeumker, PhJhb 1915, 324.) Der hier erwähnte Iacobus ist Jakob von Venetien, der 1128 die Analytica, Topica und Sophistici elenchi übersetzt hat. Zu einer Stelle der Chronica des Robert von Mont-Saint-Michel bei dem Jahre 1128 hat eine „alia manus", die aber nach MG SS VI 293, gleichfalls aus dem 12. Jahrhundert ist, die Notiz beigefügt (MG SS VI 489): Jacobus Clericus de Venetia transtulit de graeco in latinum quosdam libros Aristotelis et commentatus est, scilicet Topica, Analyticos priores et posteriores et Elencos, quamvis antiquior translatio super eosdem libros haberetur. Ob die in der erwähnten Toledaner Hds enthaltene Übersetzung mit der von Johann von Salisbury sogenannten nova translatio (Metal. II, 20; PL 199, 885 D) und der Übersetzer mit dem von demselben Autor erwähnten Graecus interpres natione Severitanus und dieser wieder mit Henricus Aristippus identisch sei, steht dahin. Fr. Bliemetzrieder (Noch einmal die alte lateinische Übersetzung der Analytica Posteriora des Aristoteles. PhJhb 1925, 230 ff.) schlägt, allerdings mit ungenügenden Gründen, Burgundio von Pisa vor.

Thierry von Chartres war der erste, welcher zwischen 1136 und 1141 die Analytiken, die Topik und die Elenchi Sophistici gleichsam vom Tode oder Schlafe erweckte und in die Schule einführte. (Joh. Saresb. Metalog. III, 5; PL 199, 902 D. Aetate nostra diligentis ingenii pulsante studio quasi a morte vel a somno excitatus est. Vgl. Clerval, Les écoles de Chartres, S. 222 ff., S. 244 ff. Thierrys Heptateuchon enthält allerdings nur das erste Buch der Analyt. Priora. Joh. Saresb. berichtet indessen, daß man die zweiten Analytiken ihrer Schwierigkeit wegen beiseite liegen ließ (Clerval, a. a. O. 245). Gilbertus Porretanus, 1154, zitiert in seinem Liber de sex principiis (PL 188, 1268 A) bereits die aristotelische Analytik als ein verbreitetes Werk. Sein Anhänger Otto von Freising hat nach dem Berichte seines Kanzlers Rahewin (Gesta Friderici IV., 11, MG SS XX 451) die Topik, die Analytica und die Elench. Soph. zuerst oder doch als einer der ersten nach Deutschland gebracht. In seiner Chronik (II, 8; MG SS XX

147) sagt Otto: Alter (Aristoteles) logicam in sex libros, id est praedicamenta, peri ermenias, priora analetica, topica, posteriora analetica, elencos distinxit. Der Text, welcher Otto vorlag, war derselbe, der auch die Grundlage für die logische Arbeit der folgenden Jahrhunderte bildete (J. Schmidlin, a. a. O., 173—175).

Der erst um die Mitte des zwölften Jahrhunderts bekannt gewordene Teil der Logik wurde von nun an jahrhundertelang als „nova logica" bezeichnet, und der schon früher bekannte Teil als „vetus logica". Mit dieser Unterscheidung ist nicht zu verwechseln die einer „logica antiqua" (oder antiquorum), welche sowohl die nova, als die vetus logica umfaßte, und einer „logica moderna" (modernorum). Die letztere gehört ihren Anfängen nach bereits der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts an und beruht auf einer Verschmelzung der logischen Terminologie mit der grammatischen (besonders der des Priscian), ihre weitere Ausbildung hat sie aber in der zweiten Hälfte des 12. und im Laufe des 13. Jahrhunderts gefunden im Anschluß an die durch Vermittelung der Araber und demnächst auch durch direkte Übersetzung aus dem Griechischen neu bekannt werdenden Schriften von Aristoteles und Aristotelikern.

Was das frühe Mittelalter an mathematisch-astronomischen und naturwissenschaftlichen Kenntnissen besaß, schöpfte es aus den Abhandlungen des Boëthius über die Arithmetik (De institutione arithmetica), über die Musik (De institutione musica) und aus der boëthianischen Übersetzung der Elemente Euklids (De geometria). Ferner kommen in Betracht Macrobius und die Darstellungen der Disziplinen des Quadriviums in den schon genannten Lehrbüchern der Artes von Martianus Capella, Cassiodor und Isidor sowie des letzteren und Bedas enzyklopädischen Werken De rerum natura.

Hatte gegen die Mitte des zwölften Jahrhunderts das gesamte aristotelische Organon in den christlichen Schulen des Abendlandes Eingang gefunden, so wurden ungefähr zu der gleichen Zeit auch naturwissenschaftliche Schriften des Aristoteles, ferner Werke des Ptolemaeus und weitere Schriften des Euklid den Lateinern bekannt, und zwar sowohl durch Übersetzungen aus dem Griechischen, die von Sizilien ausgingen, als auch durch Übertragungen aus dem Arabischen, die von Spanien und Toledo kamen. Der vorhin genannte Henricus Aristippus von S. Severina übersetzte das vierte Buch der aristotelischen Meteorologica aus dem Griechischen ins Lateinische (V. Rose, Hermes I, 1866, 385; M. Grabmann, a. a. O., 76). Ein anderer sizilianischer Übersetzer, ein Zeit- und Arbeitsgenosse des Eugenios und Henricus Aristippus, veranstaltete in den sechziger Jahren des zwölften Jahrhunderts — also vor der Übersetzung des Gerhard von Cremona (1175) aus dem Arabischen — die erste Übertragung der *μεγάλη σύνταξις* des Ptolemaeus aus dem Griechischen ins Lateinische nach einer Handschrift, die Henricus Aristippus als Geschenk vom byzantinischen Hofe nach Palermo gebracht hatte. Von der lateinischen Übersetzung haben auf Grund des Cod. Conv. soppr. A. 5 2654 der Nationalbibliothek zu Florenz A. A. Björnbo (Festschr. f. M. Cantor, 1909, 100) und J. L. Heiberg (Hermes 45, 1910, 57—66) zuerst Kenntnis gegeben. Eine weitere Handschrift wurde in Cod. lat. 2056 s. XIII/XIV der Vaticana von Ch. H. Haskins und Dean Putnam Lockwood (Harv. stud. in class. philol. 21, 1910, 75—102) aufgefunden und beschrieben. Der unbekannte Ptolemaeus-Übersetzer hat auch mehrere Schriften des Euklid, nämlich die Data, die Optik und die Katoptrik, ferner die Elementatio physica (*στοιχείωσις*

*φυσική)* des Proklus aus dem Griechischen ins Lateinische übertragen, während Eugenios die Optik des Ptolemaeus übersetzte. Sieh Haskins und Lockwood, a. a. O., J. L. Heiberg, Hermes 46, 1911, 208 f.; V. Rose, Hermes I 1866, 380.

Die Wissenschaft der Araber hat sporadisch schon früh Einfluß auf die christliche Scholastik geübt. Schon Gerbert eignete sich in Spanien einiges aus derselben an, obschon er (wie Büdinger, Über Gerberts wiss. und polit. Stellung, 1851, nachgewiesen hat) die arabische Sprache nicht verstand (und wohl ebensowenig auch die griechische). Der Mönch Constantinus Africanus, der um 1050 lebte und den Orient bereiste, dann im Kloster Montecassino sich niederließ, übersetzte besonders medizinische Schriften, namentlich die des Galenus und Hippokrates und des jüdischen Arztes Isaak Israeli, wodurch auch die Lehren der medizinischen Schule von Salerno, Adelards von Bath und Wilhelms von Conches bedingt zu sein scheinen. Bald nach 1100 machte sich Adelard von Bath mit Leistungen der Araber bekannt, woraus er mehrere Sätze der Naturlehre entnahm, und übersetzte die Elemente des Euklid aus dem Arabischen ins Lateinische. Hermann der Dalmate und Robert von Retine übertrugen im 12. Jahrhundert astronomische Schriften aus dem Arabischen ins Lateinische, so der erstere das Planisphérium des Ptolemaeus, das er an Thierry von Chartres übersandte (P. Duhem, Le système du monde III 171—75). Beide übertrugen in Verbindung mit Peter von Toledo und dem Araber Mahomet für Petrus Venerabilis von Cluny den Koran, wie dieser in dem Prolog seines Werkes Contra sectam et haeresin Saracenorum bemerkt (PL 189, 650). Sieh unten S. 232.

Nach Duhem (Du temps où la scolastique Latine a connu la Physique d'Aristote, Revue de philos. 9, 1909, 163—78; Le système du monde III 184—97) sollen einzelne naturphilosophische Schriften des Aristoteles in Chartres bereits um die Mitte des 12. Jahrhunderts bekannt gewesen sein. Thierry kenne in seiner Schrift de sex dierum operibus das 4. Buch der Physik, das 1. von De caelo et mundo und de motibus animalium, Gilbert de la Porrée in De sex principiis die Physik. Der Einspruch, den A. Schneider gegen diese Behauptung erhoben hat (Die abendländische Spekulation des 12. Jahrhunderts in ihrem Verhältnis zur aristotelischen und jüdisch-arabischen Philosophie, 1915, 35—40), bleibt auch nach den neuen Ausführungen Duhems zu Recht bestehen. Den Text der aristotelischen Schriften haben diese Autoren sicher nicht vor sich gehabt. Die neuen kosmologischen Lehren müssen aus arabischen Quellen, vielleicht aus den Paraphrasen Avicennas, die Dominicus Gundisalvi übersetzt hatte, entnommen sein.

Von Plato und dem originalen Platonismus kannte das frühe Mittelalter lediglich den Timäus in der Übersetzung Ciceros (neueste Ausg. der erhaltenen Reste von O. Plasberg, 1908) und ein Fragment (17 A—53 C) in der Übersetzung nebst Kommentar des Chalcidius (ed. Joh. Wrobel, Lipsiae 1876). Die Hauptquellen des unter dem Namen des Chalcidius überlieferten Kommentars sind nach Switalski (Des Chalcidius Kommentar zu Platos Timäus, 1902. Beiträge III, 6) die Timäuskommentare des Peripatetikers Adrastus und des Platonikers Albinos, in letzter Instanz aber der Timäuskommentar des Posidonius. Auf dieser Grundlage hat wahrscheinlich ein späterer Grieche einen einheitlichen Kommentar geschaffen mit dem Gesamtcharakter des eklektischen Platonismus des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts. Dieser wurde von dem Christen Chalcidius am Anfang des vierten Jahrhunderts ins

Lateinische übersetzt. Entsprechend dem kompilatorischen und eklektischen Charakter trägt der Kommentar nicht bloß platonische Lehren vor, sondern enthält auch viel aristotelisches, stoisches, pythagoreisches und philonisches Lehrgut. Bemerkenswert sind die reichen philosophiegeschichtlichen Angaben und Übersichten, die wahrscheinlich ebenfalls auf Posidonius zurückgehen. Erst im 12. Jahrhundert wurde durch die Übertragung des Henricus Aristippus die Kenntnis des Menon und Phaedon ermöglicht. Dem platonischen Gedankenkreise sind auch zuzurechnen die Schrift des Apuleius De dogmate Platonis, ferner Pseudo-Apuleius Asclepius (ed. Goldbacher), öfter zitiert unter dem Titel: Mercurius, Hermes Trismegistus, weiterhin Macrobius' Kommentar zum Somnium Scipionis und seine Saturnalia.

Dies waren aber nicht die einzigen und nicht die Hauptquellen, aus denen die im früheren wie im späteren Mittelalter so mächtige platonische Richtung ihre Kraft zog. Die Hauptstützen für den frühmittelalterlichen Platonismus beziehungsweise Neuplatonismus bildeten die platonisierenden Kirchenväter, allen voran unter den Lateinern Augustin und Boëthius, unter den Griechen Pseudo-Dionysios, Maximus Confessor, Nemesius, Gregor von Nyssa. Später im 12. und 13. Jahrhundert fand der Neuplatonismus neue Nahrung durch Übersetzungen aus dem Arabischen und Griechischen, so durch Übertragung der Στοιχείωσις θεολογική des Proklus und einiger anderer Schriften desselben Philosophen, endlich des „Liber de causis", der ebenfalls auf Proklus als Quelle zurückgeht.

Eine nicht unbedeutende Rolle in dem buntgestaltigen Hilfsapparat für die mittelalterliche Philosophie spielten die Werke Ciceros und Senecas. Auch der wichtigste Vertreter des lateinischen Epikureismus und der schon von Dionysius von Alexandrien bekämpften Atomistik, Lucretius Carus und sein Lehrgedicht De rerum natura, war bereits dem frühen Mittelalter bekannt. Seit dem zwölften Jahrhundert besaß man auch eine lateinische Übersetzung eines Hauptwerkes der antiken Skepsis, nämlich der „pyrrhoneischen Grundzüge" von Sextus Empiricus, das aber ohne jeden Eindruck blieb. Im zwölften oder dreizehnten Jahrhundert entstand endlich eine Übersetzung der Biographien des Diogenes Laertius, die neben Augustins Civitas Dei (liber VIII; sieh oben S. 102 f.), dem Chalcidius-Kommentar zum Timaeus und den Werken Ciceros die Kenntnis der antiken Philosophiegeschichte vermittelte.

Außer den philosophischen Schriftstellern waren für den Aufbau der scholastischen Philosophie von grundlegender Bedeutung die Werke der Väter oder der Sancti im Gegensatz zu den Philosophen, und zwar in erster Linie die Werke der lateinischen Patristik. Unter den Lateinern, wie überhaupt unter den Vätern, nahm Augustin eine dominierende und überragende Stellung ein. Nicht nur die ganze Frühscholastik beugte sich vor seiner mächtigen Autorität; auch noch in den Zeiten der Hochscholastik galten seine Anschauungen in weiten und einflußreichen Kreisen als Wahrheitsnorm. Augustins Bedeutung liegt vor allem in seiner Stellung als Bannerträger des Platonismus beziehungsweise Neuplatonismus mit pythagoreisierenden und stoisierenden Einschlägen, wie er durch Plotin und Marius Victorinus ausgebaut wurde. Er gab dem Mittelalter eine platonisierende Erkenntnis- und Gotteslehre, eine auf platonischem Boden erwachsene Psychologie, Kosmologie und Theodicee, eine stoisch-neuplatonisch beeinflußte Grundlegung der Ethik. Aus seiner gewaltigen Civitas Dei nahm das Mittelalter bis zum Bekanntwerden der aristotelischen Politik im

dreizehnten Jahrhundert seine Staats- und Geschichtsphilosophie. Auf die Bedeutung der Civitas Dei als Quelle für die Kenntnis der Systeme der antiken Philosophen wurde bereits hingewiesen.

Nur eine Persönlichkeit unter den Lateinern reicht an Tiefe und Umfang der Wirksamkeit an Augustinus heran, Boëthius. „Der letzte Römer" war der erfolgreiche Träger des Aristotelismus, der große Lehrer der aristotelischen Logik, Methodik und Ontologie bis ins zwölfte Jahrhundert herab. Er bot eine geschlossene Weltanschauung in seiner viel verbreiteten Consolatio philosophiae. Er war der Vermittler mathematisch-musikalischer und pythagoreisierender Bildungselemente. Seine Opera theologica wirkten als anregendes Vorbild in der Anwendung der Philosophie auf die Theologie. Auch seine Tätigkeit als Schöpfer einer philosophischen Terminologie für das Mittelalter ist nicht gering einzuschätzen. Vgl. W. Jansen, Der Kommentar des Clarenbaldus von Arras zu Boëthius De Trinitate. 1926.

Hinter Augustin und Boëthius treten die übrigen lateinischen Väter, wie Hilarius, Ambrosius, Cassian, Claudianus Mamertus, Cassiodor, Isidor, Beda an Einfluß weit zurück.

Nicht so tiefgehend und intensiv wie die lateinische hat die griechische Patristik auf Lehrgehalt und Lehrbetrieb der Scholastik zu wirken vermocht. Man besaß zwar die lateinischen Übersetzungen Rufins von Origenes' Hauptwerk *Περὶ ἀρχῶν* und von einigen seiner exegetischen Werke, ferner einige Reden des Basilius und des Gregor von Nazianz ebenfalls in der Übersetzung des Rufin. Man kannte ferner von Basilius die schon von Ambrosius (sieh oben S. 97) übersetzten und stark verwerteten neun Homilien zum Hexaëmeron in der Übertragung des Eustathius Afer und einzelne Werke des Johannes Chrysostomus in der Übersetzung des Anianus und des Mutianus. Allein eine merkliche Wirkung kann diesen Übersetzungswerken nicht zugesprochen werden. Sieh M. Grabmann, a. a. O., 90—91.

Indessen hat doch ein Grieche schon in den Anfängen des Mittelalters und auch in späteren Jahrhunderten einen faszinierenden Einfluß ausgeübt. Er ist neben Augustin der Vater der Mystik und eine Hauptquelle des Neuplatonismus, insbesondere in der Ausgestaltung und Eigenart, die er durch Proklus erfahren hatte, nämlich Pseudo-Dionysius Areopagita. Seine Schriften hat, wie bereits früher erwähnt wurde (sieh oben S. 128), nach der wenig gelungenen Übertragung durch Abt Hilduin Johannes Eriugena auf Veranlassung Karls des Kahlen aufs neue ins Lateinische übersetzt. Auch noch später entstanden von den Areopagitica neue Übersetzungen, so im zwölften Jahrhundert von Johannes Saracenus, dem Freunde des Johannes Saresberiensis (sieh M. Grabmann, a. a. O. 94), und im dreizehnten Jahrhundert von Robert Grosseteste (sieh L. Baur, Die philos. Werke des Robert Grosseteste, 1912, 31*ff.). Mit den Traktaten des Dionysius übersetzte Johannes Eriugena auch die Kommentare des Maximus Confessor zu den areopagitischen Schriften und zu den Reden des Gregor von Nazianz und die psychologische Abhandlung De hominis opificio des Gregor von Nyssa.

Neue griechische Quellen, die von den Lateinern viel benutzt wurden, und die das abendländische Denken vielfach befruchteten, wurden im 11. und 12. Jahrhundert erschlossen. Um die Mitte des elften Jahrhunderts übersetzte Alfanus, Arzt in Salerno, später Abt in Monte Cassino und von 1058—1085 Erzbischof von

Salerno, die trotz ihrer platonisierenden Richtung wertvolle Elemente der aristotelischen Psychologie und Ethik enthaltende Schrift des Nemesius *Περὶ φύσεως ἀνθρώπου* Welches Interesse man dem griechischen Schriftsteller entgegenbrachte, ergibt sich daraus, daß im zwölften Jahrhundert (1159) Johannes Burgundio von Pisa, der Zeitgenosse des Jakob von Venedig, eine neue, dem Kaiser Barbarossa gewidmete Übersetzung anfertigte. Die nemesianische Psychologie wurde im Mittelalter oft zitiert unter dem Namen des Gregor von Nyssa, eine Verwechslung, zu der die Bearbeitung der Psychologie des Nysseners durch Johannes Eriugena die Veranlassung geboten haben mag.

Nemesius war aber nicht der einzige Autor der griechischen Kirche, mit dem die Übersetzungskunst des Johannes Burgundio, † 1194, das Abendland bekannt machte. Ein gleiches Ziel verfolgte er bezüglich der Werke des Johannes Chrysostomus. Um 1151 übersetzte er dessen Kommentar zum Matthäusevangelium, später seine Homilien zum Johannesevangelium und einen Teil seiner Genesis-Homilien. Die größten Verdienste um die Herstellung des Kontaktes zwischen dem lateinischen Mittelalter und der griechischen Patristik hat sich aber der Pisaner Übersetzer erworben durch die um 1151 entstandene Übertragung des De fide orthodoxa betitelten dritten Teils der *Πηγὴ γνώσεως* des Johannes Damascenus. Die umfassendste systematische Leistung der griechischen Patristik, welche die Gedankenwelt der gesamten griechischen Väter in einheitlicher Zusammenstellung bot, trat damit in den Gesichtskreis der Scholastik. Die Lücke, welche bisher zwischen dem lateinischen Mittelalter und der Lehrentwicklung der griechischen Kirche klaffte und die durch die eben besprochenen Übersetzungen nur notdürftig ausgefüllt war, wurde jetzt bis zu einem gewissen Grade geschlossen. Nicht nur die Schätze der lateinischen Väter, sondern auch der Gedankenreichtum der griechischen Patristik stand nunmehr der Intelligenz des Abendlandes zur Verfügung. Das bedeutete eine gewaltige Stoffbereicherung von patristischer Seite genau zu derselben Zeit, als auch die philosophischen Quellen reichlicher zu fließen begannen. Aber nicht nur in stofflicher Beziehung ist das Bekanntwerden des Werkes des Damasceners für die Scholastik von einschneidender Bedeutung gewesen. Durch seine kunstvolle Systematik hat es auch den Systematisierungstrieb des zwölften und des folgenden Jahrhunderts mächtig angeregt, durch die in ihm durchgeführte Verwendung der Philosophie im Dienste der Theologie wurde, ähnlich wie durch die Opera theologica des Boëthius, die Übertragung der dialektischen Methode und ihrer Hilfsmittel auf das Gebiet der Theologie gefördert. Endlich haben seine philosophischen Bestandteile an aristotelischer Logik, Ontologie, Psychologie und Ethik, welche beide letzteren durch Nemesius vermittelt waren (sieh oben S. 120), dem aufstrebenden Aristotelismus des zwölften Jahrhunderts neue kräftige Nahrung zugeführt. Die hohe Wertschätzung, die man im Mittelalter dem großen Systematiker der griechischen Kirche entgegenbrachte, gibt sich auch darin kund, daß J. de Ghellinck (L'entrée de Jean de Damas dans le monde litt. occidental, Byzantin. Zeitschr. 21, 1912, 448—457) eine weitere dem 12. Jahrhundert angehörige Übersetzung eines Teils der Schrift De fide orthodoxa — es handelt sich um die ersten acht Kapitel des dritten Buches — nachgewiesen hat, und daß Robert Grosseteste im dreizehnten Jahrhundert die Schrift teils neu aus dem Griechischen übersetzte, teils die alte Übersetzung verbesserte (L. Baur, Die philos. Werke d. Robert Grosseteste, 1912, 132*).

Wie ein Rückblick erkennen läßt, ist das Repertorium der Autoritäten und Quellen, mit deren Gedankengut die mittelalterliche Scholastik wucherte, und mit

deren Hilfe sie groß geworden ist, außerordentlich bunt und mannigfaltig. Diese Vielgestaltigkeit der Quellen spiegelt sich wider in der Buntheit der Tendenzen und Strömungen des mittelalterlichen Denkens. Alle philosophischen Richtungen des Altertums, wenn auch die einzelnen zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenem Grade und Maße, kommen zu Wort: der Platonismus und Neuplatonismus, der Augustinismus, der Aristotelismus, der Stoizismus, der Pythagoreismus und der demokritische Atomismus. Dazu kommen die Elemente, welche die arabische und jüdische Philosophie und Naturwissenschaft beigesteuert haben, und endlich die stets führenden Gedankengänge, welche aus der Orientierung an der christlichen Glaubenslehre und Theologie sich ergaben. Mußte aber die Scholastik angesichts eines so mannigfaltigen und anscheinend stark divergierenden Baumaterials nicht im Chaos enden? Das gerade Gegenteil war der Fall. Die dem Mittelalter eigentümliche unvergleichliche Ordnungs-, Gliederungs- und Harmonisierungskunst verstand es, unter Aufblick zu den unwandelbaren Richtpunkten der Schrift und des christlichen Glaubens, das Disparate abzustoßen oder umzubiegen und im Verschiedenartigen das Nichtwiderstrebende oder Gemeinsame zu entdecken und so ein widerspruchsloses Ganzes, eine umfassende harmonische Synthese aufzubauen.

§ 17. Das Eindringen in den Geist der mittelalterlichen Wissenschaft erfordert die Kenntnis der scholastischen Methoden und der damit zusammenhängenden eigentümlichen Literaturformen, die den Wissenschafts- und Lehrbetrieb des Mittelalters charakterisieren. Man unterscheidet am besten die Methode der spekulativen Theologie, kurz die theologische Methode, dann die logischen oder wissenschaftlichen Methoden, nämlich System und Deduktion, und endlich die didaktischen oder die Lehr- und Unterrichtsmethoden, im einzelnen die lectio, die disputatio und die Autoritätenmethode, beziehungsweise die Harmonisierungsmethode, als eine bestimmte Form derselben.

Mit dem Wesen der scholastischen Philosophie als einer Synthese aus dem verschiedenartigsten überlieferten Material hängt der eigentümliche Charakter der von den Scholastikern bei ihrem Wissenschafts- und Lehrbetrieb ausgebildeten Methoden zusammen.

M. Grabmann dagegen sieht „das Wesen und die Seele der scholastischen Denk- und Arbeitsweise", „die scholastische Methode schlechthin" (Gesch. d. schol. Methode I. 1909. 32) in der Anselmischen Devise: credo ut intelligam, fides quaerens intellectum, in dem Zusammenwirken von fides oder auctoritas und ratio, in der Heranziehung der Philosophie zur Begründung und zum Verständnis der Theologie. Rationibus humanis nituntur probare fidem vel articulos fidei (Wilhelm von Auxerre. Bei Grabmann, a. a. O., 34). Infolgedessen gibt er folgende Definition der scholastischen Methode: „Die scholastische Methode will durch Anwendung der Vernunft, der Philosophie, auf die Offen-

barungswahrheiten möglichste Einsicht in den Glaubensinhalt gewinnen, um so die übernatürliche Wahrheit dem denkenden Menschengeiste inhaltlich näher zu bringen, eine systematische, organisch zusammenfassende Gesamtdarstellung der Heilswahrheit zu ermöglichen und die gegen den Offenbarungsinhalt vom Vernunftstandpunkt aus erhobenen Einwände lösen zu können. In allmählicher Entwicklung hat die scholastische Methode sich eine bestimmte äußere Technik, eine äußere Form geschaffen, sich gleichsam versinnlicht und verleiblicht" (a. a. O., 36 f.).

Gegen die Grabmannschen Ausführungen ist indessen zu bemerken, wie auch schon De Wulf (Hist. de la philos. médiév.[4], 1912, 129[5], 1924, 23) geltend gemacht hat, daß die aufgestellte Definition der scholastischen Methode lediglich für die scholastische Theologie, aber nicht für die scholastische Philosophie zutrifft. Die letztere steht zwar zur ersteren in einem Dienstverhältnis, sie geht aber nicht darin restlos auf, sie steht selbständig als eigenes Wissenschafts- und Lehrgebiet neben der Theologie. Die Frage nach ihrer Methode ist daher keineswegs beantwortet mit dem Hinweis auf die Dienste, die sie der Theologie leistet.

Wenn man von scholastischer Methode spricht, so kann das Wort einen dreifachen Sinn haben. Man kann darunter mit Grabmann die Anwendung der Philosophie auf die Theologie verstehen. Dann trifft aber die Definition nur für die scholastische Theologie zu. Weiterhin kann man das Wort nehmen im Sinne der wissenschaftlichen oder logischen Methoden, nach denen die Scholastik, Theologie wie Philosophie, arbeitete. Endlich kann man bei dem Wort scholastische Methode das Lehr- oder Unterrichtsverfahren der Scholastik im Auge haben, das gerade im Mittelalter ein höchst eigenartiges Gepräge erfahren hat und der Theologie wie der Philosophie gemeinsam war.

Die scholastische Methode, das Wort in dem zuerst dargelegten Sinn verstanden, reicht in ihren ersten Anfängen tief in die Väterzeit zurück. Die Bestrebungen, die Philosophie im Interesse der Theologie zu verwerten, treten schon in der lateinischen und griechischen Patristik, bei Augustin und Boëthius, bei Clemens von Alex., Origenes, Gregor von Nyssa, Johannes Damascenus mit Erfolg hervor.

Stellt sich so zwar die mittelalterliche Theologie als Fortsetzung der patristischen dar, so darf doch das unleugbar Neue in ihr nicht verkannt werden. Dies liegt vor allem in der neuen Grenzbestimmung von Theologie und Philosophie, die zur prinzipiellen Anerkennung der Philosophie als einer eigenen selbständigen Wissenschaft führt. Auch die Behandlung und der Ausbau der Theologie als einer Wissenschaft nach den Prinzipien und Methoden der aristotelischen Wissenschaftslehre ist etwas durchaus Neues. Es ist der neue Geist des Abendlandes, der hier mit instinktiver Selbständigkeit und ursprünglicher Kraft die philosophische und theologische Tradition mit einem neuen Geiste erfüllt. Vgl. B. Geyer, Der Begriff der scholastischen Theologie. Synthesen. Festschrift für A. Dyroff, 1926, 112—125.

Ähnlich verhält es sich mit den wissenschaftlichen oder logischen Methoden der Scholastik. Auch sie sind bis zu einem gewissen Grade ererbt und übernommen. Die scholastische Philosophie wie Theologie, beide sind formal betrachtet eine Synthese aus überlieferten Elementen. Nicht um Entdeckung von Neuland, von noch nicht Gegebenem, nicht um Forschung im modernen Sinn handelt es sich bei der mittelalterlichen Wissenschaft, sondern die Massen der Überlieferung bilden ihren Ausgangspunkt und ihr nie fehlendes Fundament. Ihre wesent

liche Aufgabe und ihr oberstes Ziel konnte sie daher nur erblicken in der geistigen Aneignung, Verarbeitung, Entfaltung, Zusammenfassung, Gliederung, Ordnung und Begründung des überlieferten Materials. So wurde mit historischer Notwendigkeit das wissenschaftliche System, der Systembau, Kern und Stern der Weisheit des Mittelalters, der theologischen wie der philosophischen. Auf dem Gebiete der bis zur höchsten Virtuosität ausgebildeten Systematik liegen ihre großen und staunenswerten Leistungen. In der Literaturgattung der Sentenzenbücher des zwölften und der gewaltigen theologischen und philosophischen Summen des dreizehnten Jahrhunderts haben die Systematisierungsbestrebungen ihren klassischen und imponierendsten Ausdruck gefunden.

War die Systematisierung des Gegebenen als oberstes Ziel wissenschaftlicher Arbeit erkannt, so konnte bezüglich der Wahl der zur Erreichung dieses Zweckes führenden Methoden kein Zweifel bestehen. Das überlieferte Material ließ sich nur zur Einheit gestalten und begründen durch die Operationen des systematisierenden Denkens, durch Anwendung des Definierens, Dividierens, Distinguierens, Klassifizierens, Argumentierens in der Form des Syllogismus oder des Deduzierens aus obersten Definitionen und Axiomen. Kurz die deduktive Logik mit ihren Operationen und Voraussetzungen bot das unentbehrliche Werkzeug zur wissenschaftlichen Tätigkeit. Ein gütiges Geschick hatte aber gerade die deduktive Logik in relativ hoher Vollendung der mittelalterlichen Gelehrtenwelt in die Hände gespielt.

In der aristotelisch-boëthianischen Logik, insbesondere seit dem Bekanntwerden der Hauptschriften des aristotelischen Organon gegen die Mitte des zwölften Jahrhunderts, besaß man ein methodisches Rüstzeug ersten Ranges. Und in den von Boëthius aus dem Griechischen übersetzten und am Anfang des 11. Jahrhunderts von Adelard von Bath aus dem Arabischen übertragenen Elementen des Euklid hatte man ein klassisches Vorbild der Anwendung der deduktiven Logik auf die einzelnen Wissenschaften. Zu allem Überfluß hatte Boëthius in seinen Opuscula theologica, insbesondere in seinem Liber de hebdomadibus (Prooem.), die mathematische Methode als die wissenschaftliche Methode überhaupt proklamiert (Ut igitur in mathematica fieri solet ceterisque etiam disciplinis, praeposui terminos regulasque, quibus cuncta quae secuntur efficiam). Schon von Anfang an hatten die Schulen den hohen formalen Wert von Logik und Mathematik erkannt und auf logische Bildung und Schulung das größte Gewicht gelegt. Daher ist es auch nicht Sache des Zufalls, daß mit dem Auftauchen der Hauptwerke der aristotelischen Logik sich ein gewaltiger Aufschwung der Systemarbeit konstatieren läßt. So ist es keineswegs auffallend, vielmehr unter den angedeuteten historischen Bedingungen wohl verständlich, wenn ein starker deduktiver Zug die ganze Scholastik, die Philosophie nicht minder wie die Theologie, beherrscht. Definitionen, axiomatische Sätze und korrekt geformte Syllogismenketten galten als der goldene Schlüssel, der alle Türen zu den Schätzen der Erkenntnis zu öffnen versprach. Die Deduktion war die führende logische Methode schon in der Frühzeit der Scholastik, und diese Rolle hat sie auch nicht eingebüßt während der Glanzperiode der Hochscholastik im dreizehnten Jahrhundert. Wenn sich auch unter dem Einfluß der aristotelischen Erkenntnistheorie und der aristotelischen Realwissenschaften ein empiristischer und

analytischer Einschlag nicht verkennen läßt, so reicht das doch nicht aus, um ein eigentliches Bedürfnis nach induktiven Methoden und induktiver Logik lebendig werden zu lassen. Nur in Kreisen mit intensiven naturwissenschaftlichen Interessen, bei Denkern und Forschern wie Albertus Magnus, Roger Bacon, Dietrich von Freiberg und anderen wurde ihre Notwendigkeit und Bedeutung tief empfunden.

Neben den logischen Methoden der Systembildung und Deduktion fesseln das Interesse des Historikers die äußeren, technischen Formen, in denen die wissenschaftliche Arbeit zum Ausdruck kam. Gerade in der Ausbildung scharf umgrenzter, typischer Lehr- und Unterrichtsmethoden hat sich das Mittelalter am originellsten gezeigt. Hier hebt es sich gegen den antiken wie den modernen Wissenschaftsbetrieb am schärfsten ab. Die mittelalterliche Lehr- und Unterrichtsweise kennt in Theologie und Philosophie drei Hauptformen, nämlich die lectio, die disputatio und die Autoritätenmethode nebst dem Sic et non-Verfahren. Diese didaktischen Methoden erweisen sich nicht als etwas Fremdes, von außen Herangebrachtes, sondern sie sind teils aus der Eigenart des Lehrstoffs, teils aus der wissenschaftlichen Methode organisch herausgewachsen.

Wie bereits hervorgehoben wurde, handelte es sich im Mittelalter nicht um Forschung im heutigen Sinne, sondern um die geistige Aneignung und Übermittlung der durch Überlieferung gegebenen und durch Übersetzungen fortwährend vermehrten Stoffmassen im Rahmen des Schulbetriebs. Die mittelalterliche Wissenschaft war fast ausschließlich Schulwissenschaft und an die Atmosphäre der Schule gebunden. Die Hörsäle und Studierstuben der Dom- und Ordensschulen und seit 1200 der Universitäten waren die einzigen Stätten, wo sie durch die Magistri und Scholaren eifrigste Pflege fand. Bei dieser Sachlage erwies sich aber als die erste und natürlichste Lehr- und Unterrichtsform die lectio, d. h. die Erläuterung oder Kommentierung eines gegebenen, dem Schulunterricht zugrundegelegten philosophischen oder theologischen Textes. Nahegelegt war dieses Verfahren durch die überlieferten Dokumente selbst, so auf philosophischem Gebiet durch die boëthianischen Kommentare und später durch die Erläuterungsschriften der arabischen Kommentatoren, auf theologischem Felde durch die exegetischen Kommentare der Väter. Die Früchte dieses Verfahrens sind in der seit den frühesten Anfängen durch alle Jahrhunderte des Mittelalters sich hindurchziehenden, außerordentlich reichen Kommentarliteratur philosophischen und theologischen Charakters niedergelegt. In erster Beziehung seien nur ausdrücklich genannt die großen Aristoteleskommentare des dreizehnten und vierzehnten Jahrhunderts, in letzter sei auf die zahllosen Kommentare zum theologischen Schulbuch des Mittelalters, zum Sentenzenbuch des Lombarden, hingewiesen.

Das Verfahren der lectio fand auf profanem Gebiet schon seit dem zehnten und elften Jahrhundert seine Ergänzung in der disputatio (sieh M. Grabmann, a. a. O. II 16—17). Die Disputation war eine Konsequenz der deduktiven Logik und ihrer schulmäßigen Beherrschung; stellt sie doch nichts anderes dar als die praktische Anwendung der Regeln der Syllogistik und der Beweisführung bei Entscheidung einzelner strittiger Fragen. Erhöhte Bedeutung mußte sie gewinnen, nachdem sich nach dem Bekanntwerden und unter dem Einfluß der wichtigsten Werke der aristotelischen Logik ein genau geregeltes Schema herausgebildet hatte. Ausdrücklich bezeichnet Johannes Saresberiensis (Metalog. III, 10;

PL 199, 910 C) das achte Buch der aristotelischen Topik als Quelle der Regeln der Disputierkunst (M. Grabmann, 18).

Im XIII. Jahrhundert erhielt die Disputation ihre feste Form und wurde als besondere Art des Wissenschaftsbetriebs in die Organisation der Universitäten eingebaut. Es gab disputationes ordinariae und disputationes de quolibet. Vgl. hierüber unten § 136.

Neben lectio und disputatio ist für die Technik des mittelalterlichen Lehrbetriebs wohl am meisten charakteristisch das Operieren mit Autoritäten. Das Wissen und Erkennen des Mittelalters nicht bloß in der Theologie, sondern auch in der profanen Wissenschaft ruht auf autoritativem Fundament, ist gebunden an Autoritäten und kleidet sich in die Form von Sentenzen d. h. Sätzen oder Thesen von Autoritäten. Sententiae auctorum bilden das Material, aus denen die deduktive Methode das System baut. Sie treten auf als Definitionen und Axiome. Aus ihnen wählt man die Distinktionen und Klassifikationen. Ihnen entnimmt man die Prämissen der Syllogismen und Beweisführungen. Aber auch dieses stetige und planmäßige Zurückgreifen auf die Autoritäten, dieses Deckungsuchen für die eigenen Gedanken unter dem Schilde der Autorität ist für das Mittelalter nichts Äußerliches oder Fremdes, sondern aus seiner Auffassung vom Wesen der Wissenschaft als einer Systematisierung des gegebenen Materials entsprungen. In der Überlieferung sah man einen kostbaren und wertvollen Schatz. Ihre Sätze und Thesen schienen dem mittelalterlichen Denken vom Glanz der Wahrheit umflossen. Um die Wahrheit zu fassen, mußte man sich beugen vor der Autorität und sie als unantastbare Wahrheitsnorm anerkennen. Dies galt im strengsten Sinn und ausnahmslos auf dem Gebiet der Glaubenswissenschaft, von den theologischen Autoritäten, im einzelnen von den Sentenzen der Schrift Alten und Neuen Testaments, von den Sentenzen der Väter und von den Entscheidungen und Kanones der Kirche. Sie bildeten die festen Knotenpunkte und Maschen, an denen das Gewebe des Systems einen unerschütterlichen Halt besaß.

Dieses Verhalten gegenüber der Autorität auf theologischem Gebiet konnte für die Bewertung der überlieferten philosophischen Lehren oder Sentenzen nicht ohne Einfluß bleiben. Nicht daß man ihnen gegenüber auf Kritik völlig verzichtet hätte. Diese wurde oft genug geübt, insbesondere wenn sie in Gegensatz zur Glaubenslehre traten. Stand aber das Hemmnis des Widerspruchs mit der Theologie nicht im Wege, so war man leicht geneigt, sie als Wahrheitsnormen anzusehen und als die unentbehrlichen Bausteine, aus denen sich das philosophische System aufrichten ließ. So bildete sich auf philosophischem Gebiet das gleiche autoritative Verfahren heraus wie auf dem der Theologie.

Wie sehr die Autoritätenmethode mit dem Lehrbetrieb der Theologie zusammenhing und von da ihren Ausgang nahm, zeigt die eigenartige typische Ausbildung, die sie seit dem Ende des elften Jahrhunderts erfahren hat. Bei der Fülle und Vielgestaltigkeit der theologischen Sentenzen waren wirkliche oder scheinbare Antinomien und Disharmonien unvermeidlich. Dies um so mehr, als die Sätze aus dem Zusammenhang gerissen in Tabulae, in Sammlungen und Florilegien, wie sie schon der ausgehenden Patristik eigen waren, ein isoliertes Dasein führten. Sobald man nun zu systematisieren begann, konnten Unstimmigkeiten nicht verborgen bleiben. Aber der Widerspruch, die Schwierigkeit, die Aporie war von jeher ein vorwärts drängendes Agens. So auch hier. Der Widerstreit der Autoritäten zwang zur selbständigen Stellungnahme. Es galt, eine Entscheidung

zu treffen, eine Lösung zu suchen und unter Aufrechterhaltung des Wahrheitscharakters der einzelnen Autoritäten den Widerstreit derselben als nur scheinbar auszugleichen. Dies konnte aber nur auf dem Wege des Harmonisierens geschehen. So führte die Autoritätenmethode auf dem Gebiete der Theologie zu den Harmonisierungsbestrebungen des Mittelalters. Zugleich war aber naturgemäß für das ganze Verfahren ein dreiteiliges Schema gegeben, nämlich die Gegenüberstellung der differierenden Autoritäten in der Form des pro und contra, des videtur quod non, sed contra, dann die Lösung und ihre Begründung (solutio, corpus, respondeo dicendum) und endlich die Ausgleichungsetappe (ad primum dicendum etc.).

Es ist nun historisch von größtem Interesse, daß dieser die wissenschaftliche Arbeit des Mittelalters ungemein fördernde methodische Fortschritt nicht auf philosophischem, sondern auf theologischem Gebiete und schon vor Abaelards Sic et non eingesetzt hat. Wie Grabmann und Robert zuerst nachwiesen, hat das Schema, wie auch schon die Regeln und Grundsätze der Harmonisierungsmethode, in der kanonistischen Literatur seinen Ursprung. Hier griff Abaelard in seiner Schrift Sic et non den Faden auf. Durch ihn, seine Schule und seine Zeitgenossen wurde das Verfahren auch auf die systematische Theologie übertragen und von den großen Systematikern des folgenden dreizehnten Jahrhunderts in ihren Summen und Quaestionen zur höchsten Vollendung gebracht.

Die Theologie blieb aber nicht die einzige Domäne, in welcher das Harmonisierungsschema herrschend wurde. Auch die Philosophie und die philosophischen Autoritäten unterlagen seinen Normen, wenn auch vielfach sich Ausnahmen finden. So arbeitet die dem Robert Grosseteste zugeschriebene Summa philosophiae (ed. Baur, Die philos. Werke des Robert Grosseteste, 1912 Beiträge IX) fortwährend an der Hand der verschiedensten Autoritäten, ohne aber das dreigliedrige Schema zur Anwendung zu bringen. Auf philosophischem Gebiet zeigen sich auch stärker als in der Theologie die der Methode anhaftenden Mängel. Der erstrebte Ausgleich der divergierenden Autoritäten ließ eine unbefangene Würdigung der einzelnen Lehren in ihren historischen Zusammenhängen und in ihrer historischen Bedeutung nur schwer aufkommen. Er mußte oft um den Preis gewagter und gewaltsamer Umbiegungen und Umdeutungen erkauft werden, wie dies G. von Hertling (Augustinus-Zitate bei Thomas von Aquin, 1904 MSB 1904, H. 4, 535—602) für Thomas von Aquin gegenüber Augustinus und seinen erkenntnistheoretischen Lehren in lichtvoller Weise gezeigt hat.

## I. Abschnitt. Die Vorscholastik

### (Die karolingische Renaissance).

§ 18. Die Wissenschaft des Mittelalters verdankt ihren Beginn und ihre erste Blüte dem Weitblick und der Fürsorge Karls des Großen und seiner Nachfolger. Damit seinem mächtigen Reiche der Glanz der Bildung und der Wissenschaft nicht fehle, wußte Karl die hervorragendsten Intelligenzen der Zeit an sich zu ziehen. Seine Bestrebungen zielten

vor allem auf Erhaltung, Förderung und Gründung von Schulen und Bildungsstätten und auf die Bewahrung der handschriftlich überlieferten Bildungsschätze. Es blühten unter ihm und seinen Nachfolgern die königliche Hofschule, ferner die Schulen in Tours, in Fulda, in Ferrières, in Corbie und bildeten die Zentren eines außerordentlich regen wissenschaftlichen Lebens, so daß man mit Recht von einer Karolingischen Renaissance sprechen kann.

Zwar verrät die Wissenschaft der ersten Anfänge noch deutlich den exzerpierenden, kompilatorischen und enzyklopädischen Charakter der Arbeitsweise der ausgehenden Patristik, eines Isidor und Beda. Doch fehlt es nicht, insbesondere bei den jüngeren Persönlichkeiten der Karolingerzeit, an bemerkenswerten Versuchen einer selbständigen, über das gegebene Material hinausgreifenden Gestaltung und einer allseitigen Durchdringung wenigstens einzelner wissenschaftlicher Probleme. Im Vordergrunde des Interesses standen naturgemäß die theologischen Lehren, ihre Überlieferung durch die Schrift und die Väter. Als spezielle Streitfragen, welche die Theologen der Karolingerzeit tiefer erregten und zum Nachdenken zwangen, kommen in Betracht die Lehren von der Eucharistie, von der Prädestination, von der Willensfreiheit, von dem Ausgang des hl. Geistes vom Vater und Sohn.

Schon gleich in den allerersten Anfängen wußte man den Wert und die Bedeutung der Artes liberales für die Theologie zu schätzen. Sie galten als Vorstufe und Propädeutik für die Theologie und wurden unter diesem Gesichtspunkt in das Unterrichtsprogramm der Schulen aufgenommen. Eine frühe Pflege, freilich in gänzlicher Abhängigkeit von der patristischen Seelenlehre (Augustin, Cassian, Cassiodor), erfuhr auch die Psychologie. Das naturwissenschaftliche Material der Vorzeit wurde in großen Enzyklopädien vermittelt, und die alten Klassiker erfreuten sich, insbesondere in der Schule von Ferrières, einer wenn auch nicht ganz unbestrittenen Wertschätzung.

Die führende Persönlichkeit, die Karl dem Großen mit Rat und Tat zur Seite stand, der Inspirator seiner bildungsfreundlichen Tendenzen und wissenschaftlichen Reformen, war der aus England herbeigerufene Angelsachse Alcuin, der Leiter der königlichen Hofschule, der Begründer der Schule von Tours und der Organisator des Studienwesens im Frankenreich. Alcuin, der durch seine Lehrbücher einen breiten Einfluß gewann, versuchte bereits die Philosophie in den Dienst der Theologie zu stellen und preist die Artes liberales als die sieben Säulen der Theologie. Seine Schüler waren Fredegisus und Hrabanus Maurus. Der letztere gab in seiner Institutio clericorum dem deutschen

Klerus eine Studienordnung, in welcher auch den Artes liberales eine bedeutsame Stelle zuerkannt war. In seinen enzyklopädischen und exegetischen Schriften suchte er die Stoffmassen der profanen und der heiligen Wissenschaften seinen Zeitgenossen zu übermitteln. Der Schule Hrabans gehören an Walafried Strabo und Candidus, der als erster im Mittelalter den Versuch eines Gottesbeweises wagte. Auch der Humanist Lupus von Ferrières ist zu Hrabans Schülern zu zählen. Bedeutende Männer besaß auch das Kloster Corbie in Paschasius Radbertus und Ratramnus, welche beide eine zusammenfassende Darstellung der Eucharistielehre gaben. Zu erwähnen ist noch des Ratramnus Schüler, der Mönch Godescalc, der Urheber des Prädestinationsstreites, in den insbesondere Hinkmar von Reims eingriff.

**Ausgaben.**

**Alcuin.** Gesamtausgaben: Quercetanus (Duchesne), Parisiis 1617 und Frobenius Forster, Ratisb. 1777, abgedruckt in PL 100, 101.

Sonderausgaben: Die Grammatik v. E. Putsche, Gramm. vet. p. 2075 ff., De orthographia von demselben, a. a. O. p. 2327 ff., und von Keil, Gramm. lat. 7, Lipsiae 1878, p. 295—312; De rhetorica von Halm, Rhet. lat. min., Lipsiae 1863, p. 525—550. Die Schrift Disputatio Pipini cum Albino Scholastico von W. Willmanns, Zeitschrift für deutsches Altertum, 14, 1869, S. 531—544; deutsch von G. Meier, Ausgewählte Schriften von Columban, Alkuin etc., 1890, S. 25—31. — Über ungedruckte Werke Alcuins zu den einzelnen Fächern des Quadriviums sieh M. Manitius, Gesch. d. lat. Lit. d. Mittelalt. I, 1911, S. 285 f.

Alcuins Briefe: E. Dümmler und Wattenbach in: Jaffé, Biblioth. rerum Germ. VI, Berolini 1873, S. 132 ff., und von E. Dümmler, MG Ep. Karolini aevi II 18—481.

Alcuins Gedichte: v. Dümmler, MG Poet. lat. aev. Carol. I 160—351; sieh dazu II 690—693. Zur Kritik L. Traube, Neues Arch. 27, 1902, S. 284. Alcuins Carmen de pontificibus et sanctis ecclesiae Eboracensis W. Wattenbach bei Jaffé, Biblioth. rerum Germ. VI 80 ff. — Alcuins Hymnen: Dreves, Analecta hymnica, 50, 152—159.

**Fredegisus und Agobard.** Fredegisus: PL 105, 751—756. M. Ahner, Fredegis von Tours, ein Beitrag z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt., I. D., Leipzig 1878. E. Dümmler MG Epistolae Karolini aevi, t. II 552—555.

Agobard: PL 104, p. 159 ff. und MG Epist. Karolini aevi t. III 210 ff.

**Hrabanus Maurus.** Gesamtausgabe: Colvener, Cöln 1627; PL 107 bis 112. De institutione clericorum: A. Knöpfler, 2. A., 1900. — Gedichte: E. Dümmler, MG Poet. lat. aevi Carol. II 154—258. Derselbe: Hrabans Briefe, MG Epist. Karol. aevi III 379 ff. — Hymnen bei Dreves, Anal. hymnica 50, Leipzig 1907, 180—209. — De universo oder De rerum naturis, deutsch von St. Fellner, Compendium der Naturwissenschaften an der Schule zu Fulda im IX. Jahrh., 1879.

**Candidus von Fulda.** Frobenius Forster in den Opera Alcuini t. II, Ratisb. 1777, p. 596. Abdruck: PL 101, 1359 f. Vollständig bei Hauréau, Histoire de la philos. scol. I, P 1872, 133 ff. Einen verbesserten Text des schon von Forster veröffentlichten Teil lieferte Th. Richter, Wizo und Bruun zwei Gelehrte im Zeitalter Karls des Großen und die ihren gemeinsamen Namen „Candidus" tragenden Schriften, Pr. d. städt. Realgymn. zu Leipzig 1890, 34 ff. Der erste Abschnitt bei E. Dümmler, MG Epist. Karolini aevi t. III 615—616.

**Servatus Lupus.** Gesamtausgaben: St. Baluzius, Servati Lupi ... opera, P 1664, 2. ed., Antwerpen 1710; PL 119, 431—700.

Briefe: G. Desdevises du Dezert, Lettres de Servat Loup, P 1888; E. Dümmler, MG Ep. Karol. aevi IV.

**Paschasius Radbertus.** Gesamtausgaben: Sirmond, P 1618, PL 120. — Gedichte: L. Traube, MG Poet. lat. aev. Carol. III 38 ff. — Epitaphium Arsenii: E. Dümmler, Philos. und histor. Abhandl. d. Akad. d. Wiss. zu Berlin 1900, II 18—98 besorgt; derselbe hat auch die Briefe herausgeg. MG Ep. Karol. aevi IV 132 ff. — Über einen unedierten Traktat von Radbert: P. Blanchard, Un traité de Benedictionibus patriarcharum de Paschase Radbert, Revue Bénédictine 28, 1911, 425—432.

**Ratramnus.** Gesamtausgabe: PL 121, 13—346 (1153—1156). — Briefe: E. Dümmler, MG Epist. Karol. aevi IV 149—158.

**Godescalc.** Gedichte: L. Traube, MG Poet. lat. aevi Carol. III 707—737. — Hymnen: Dreves, Analecta hymnica 50, 219—228. — Ecloge Theoduli: Osternacher, Theod. eclogam recens. et proleg. instr. Ripariae prope Lentiam 1902. Derselbe, Quos auctores latinos et bibl. sacr. locos Theod. imitatus esse videatur, Urfahr prope Lentiam 1907.

**Hinkmar von Reims.** Gesamtausgaben: Sirmond, P 1645, PL 125, 126.

Die Richtigkeit der Bezeichnung Karolingische Renaissance wird neuerdings von Patzelt (s. Lit.) bestritten, da es sich nicht um eine Erneuerung der Kultur durch Wiederbelebung der Antike, vielmehr nur um die Fortsetzung von kulturellen und wissenschaftlichen Bestrebungen gehandelt habe, die auf dem Boden des alten römischen Reiches bestanden und von den germanischen Völkern, die nicht so unzivilisiert waren, wie man sich gemeinhin vorstelle, aufgenommen und weitergeführt wurden. Wenn die Hervorhebung dieser Gesichtspunkte auch durchaus berechtigt ist, so erscheint doch die Beurteilung der merovingischen Kultur zu optimistisch und das Werk Karls des Großen nicht in seiner vollen Bedeutung. Man kann trotz der betonten Einschränkungen von einer Erneuerung der Wissenschaft und einer Karolingischen Renaissance reden.

Alcuinus oder Alchvine, wie der ursprüngliche Name lautete, auch Albinus, Flaccus, Flaccus Albinus genannt, wurde um 730 in Northumbrien geboren und in der Schule von York unter Egbert, einem Schüler Bedas, und unter Aelbert gebildet. Aelberts Unterricht erstreckte sich, wie Alcuin berichtet (Manitius, 275) auf Grammatik, Rhetorik, Jurisprudenz, Dichtkunst und Metrik, Astronomie, Naturwissenschaft, Mathematik, Computus und Bibelerklärung. Nach Aelberts Rücktritt übernahm 778 Alcuin selbst die Leitung der Yorker Schule. Aber schon 781 wurde er von Karl dem Großen an den Königlichen Hof berufen, wo er als die einflußreichste Persönlichkeit an der Hofschule (Schola Palatina) wirkte und der Berater des Königs in Sachen des Kultus und des Unterrichts war. 796 erhielt Alcuin vom König die Abtei St. Martin in Tours, deren Klosterschule er zu einer „Musterunterrichtsanstalt" umwandelte. Er starb 804.

Alcuin, der, wie es scheint, auch einigermaßen mit dem Griechischen vertraut war (Manitius, 277), besaß eine umfassende Gelehrsamkeit, die sich aber, wie bei Isidor und Beda, im wesentlichen im Tradieren und Exzerpieren äußerte. Seine Werke sind Ansammlungen und Kompilationen aus fremdem, überliefertem Gut. Von besonderer Bedeutung wurden für die Schulen des 9. Jahrhunderts seine in Dialogform abgefaßten Lehrbücher: seine Grammatik, die aus Priscian, Donat, Phokas, Isidor, Beda geschöpft ist, seine Rhetorik (De rhetorica et virtutibus), ein Exzerpt aus Ciceros Schrift De

inventione und aus der Ars rhetorica des Julius Victor, seine Dialektik, die auf die pseudo-augustinischen Kategorien, auf Boëthius (De differentiis topicis) und auf Isidors Etymologien zurückgeht, seine Orthographie, die aus Bedas und Isidors gleichnamigen Schriften genommen ist. Auch Alcuins Abhandlung De animae ratione ad Eulaliam Virginem, die erste Psychologie des Mittelalters, ist ein Exzerpt aus Augustin und Cassian. Es ist der platonisch-augustinische Seelenbegriff, der auf diesem Wege dem Mittelalter zugeführt wird (De an. rat., c. 10; PL 101, 643 Df.). Auch in der Frage nach dem Ursprung der Seele teilt Alcuin mit Augustinus den Standpunkt der philosophischen Unlösbarkeit des Problems (De an. rat., c. 13; PL 101, 645 B). Im zwölften Jahrhundert wurde Alcuins Psychologie von Alcher von Clairvaux in dem Traktat De spiritu et anima stark verwertet.

Den gleichen kompilatorischen Charakter wie die philosophischen Arbeiten tragen auch die theologischen Werke Alcuins. Das bedeutendste unter ihnen ist die Schrift „De fide sanctae et individuae trinitatis libri tres", ein aus Augustinus geschöpftes Lehrbuch der Dogmatik, in welchem zum erstenmal an der Schwelle des Mittelalters nach dem Vorbilde Augustins und der boëthianischen Opuscula theologica die ratio, die Philosophie, in den Dienst der Theologie trat und mit philosophischen Mitteln und Methoden die Begründung und der systematische Aufbau der Glaubenslehre versucht wurde.

Alcuin erscheint als der große Organisator des Unterrichtswesens im mächtigen Frankenreiche. Durch seine persönliche Wirksamkeit, durch seine Lehrbücher, durch seine Wertschätzung der artes liberales, die er als die sieben Säulen der Weisheit preist und als ebenso viele Wege zur vollkommenen Wissenschaft ansieht (PL 101, 853 C: Sapientia liberalium litterarum septem columnis confirmatur nec aliter ad perfectam quemlibet deducit scientiam, nisi his septem columnis vel etiam gradibus exaltetur), ferner durch seine Bestrebungen, die ratio und die Philosophie in den Dienst der Theologie zu stellen, hat er dem frühmittelalterlichen Schulwesen auf Jahrhunderte hinaus Richtung und Ziel gegeben.

Unter den Schülern Alcuins ist zu erwähnen der mit ihm an den Königlichen Hof gekommene Angelsachse **Fredegisus,** welcher Alcuins Nachfolger als Abt von St. Martin in Tours und seit 819 bis kurz vor seinem 834 erfolgten Tode Kanzler unter Ludwig dem Frommen war. In seiner Schrift De nihilo et tenebris sucht er nachzuweisen, daß das Nichts nicht reine Negation, sondern etwas Reales sei, ebenso wie die Finsternis. Jeder Name bezeichne etwas, folglich müsse auch mit dem Namen „Nichts" etwas bezeichnet werden und ihm ein Sein zukommen. Offenbar war ihm das Nichts der unbekannte Stoff, aus dem alles gebildet wäre, Elemente und Feuer, Engel und Menschenseelen, die gestaltlose Materie, nicht aber die göttliche Natur selbst. Einen Pantheismus, den man bei ihm hat finden wollen, lehrt Fredegis nicht. Wohl aber scheint er die Lehre von der Präexistenz der Seele vertreten zu haben.

Deshalb erfuhr er von seinem Gegner **Agobard von Lyon** in dessen „Liber contra obiectiones Fredegisi Abbatis" scharfen Tadel (PL 104, 168 B). Agobard selbst bekennt sich im Anschluß an Isidor (Sent. I, 12; PL 83, 562 B) zur Theorie des Creatianismus. Der menschlichen Seele kommt kein Sein vor ihrer Verbindung mit dem Leibe zu. Sie wird vielmehr erst dann geschaffen, wenn auch der Leib, mit welchem sie vereinigt wird, geschaffen wird (PL 104, 168 D).

In Alcuins Schule empfing auch der Mann Anregung und Bildung, der in deutschen Landen eine ähnliche einflußreiche Stellung einnahm wie Alcuin im Frankenreich, **Hrabanus Maurus,** „der Schöpfer des deutschen Schulwesens". Hraban wurde 776 (Knöpfler) oder 784 (Dümmler, Manitius) in Mainz geboren. Nach zweimaligem Aufenthalt an der Schule von Tours treffen wir ihn als Lehrer an der Klosterschule zu Fulda und seit 822 als Abt dortselbst. 847 wurde er Erzbischof von Mainz, wo er 856 starb.

Hrabans Sorge war vor allem auf die philosophische und theologische Bildung des Klerus gerichtet. Aus dieser Intention erwuchs die 819 abgefaßte Schrift De institutione clericorum in drei Büchern. Inhaltlich ist das Werk eine Kompilation aus den Vätern von Cyprian bis Isidor, wobei Augustins Doctrina christiana, Gregors Moralia, Isidors Etymologien und De officiis ecclesiasticis und den Werken Bedas der Hauptanteil zufällt. Hohes Interesse beansprucht das dritte Buch, das „nichts anderes ist als eine Überarbeitung der letzten drei Bücher von Augustins Doctrina christiana" (Eggersdorfer, Der hl. Aug. als Pädagoge, 225). Hraban betont wie Alcuin die Notwendigkeit und die große Bedeutung des Studiums der artes liberales, der Grammatik, Rhetorik, Dialektik, der Arithmetik, Geometrie, Musik und Astronomie, und empfiehlt die Beschäftigung mit den heidnischen Philosophen, insbesondere mit den Platonikern. Damit hatten die Artes und die Philosophie Aufnahme in das Studien- und Unterrichtsprogramm einer der bedeutendsten Theologenschulen Deutschlands gefunden.

Auch die weiteren Schriften Hrabans hatten den Zweck, den Schulen die Wissenschaft der Vorzeit zuzuführen. Während De universo oder De rerum naturis, wie der Titel in der Widmung und in den Handschriften lautet, eine Realenzyklopädie nach dem Muster von Isidors Etymologien und Bedas De natura rerum darstellt und, größtenteils aus diesen genommen, ein reiches profanes Material auf dem Gebiete der Naturlehre, der Medizin, der Geographie, der Zoologie, Botanik und Mineralogie erschloß, machte Hrabans kleine Schrift über die Seele, 855 und 856 entstanden, mit den psychologischen Lehren an der Hand von Cassiodors Schrift De anima bekannt.

Dem theologischen Unterrichte dienten Hrabans umfassende exegetische Arbeiten, seine zahlreichen, in Katenenform gehaltenen, allegorisierenden Bibelkommentare. Aus wertvollen Exzerpten bestehend, leiteten sie den Strom der biblischen Väterkommentare in die aufblühenden Schulen.

Aus Hrabans exegetischen Werken hat sein Schüler **Walafrid Strabo,** der Dichter und Abt von Reichenau (gest. 849), einen kurzen Bibelkommentar, die „Glossa ordinaria", hergestellt, die, in unzähligen Exemplaren verbreitet, das ganze Mittelalter hindurch zitiert wurde und überall das größte Ansehen genoß.

Dem Kreise Hrabans gehört **Candidus** von Fulda an, der mit seinem eigentlichen Namen Bruun hieß und der nicht identisch ist mit dem Angelsachsen Candidus oder Wizo, welcher mit Alcuin nach Frankreich kam. Candidus erhielt seine erste Ausbildung in Fulda und kam später an den Hof Karls des Großen. Seit 822 war er der Nachfolger von Hrabanus an der Klosterschule zu Fulda. Ihm werden zugeschrieben die „Dicta Candidi", in denen stoische, von Cicero (De natura deor. II, 6) dem Chrysipp zugeeignete und augustinische Gedanken zu einem ersten Versuch eines Gottesbeweises im Mittelalter benutzt werden (Quo argumento colligendum sit deum esse). Der Mensch steht infolge seines Intellektes

in der dreifachen Stufenreihe des Seienden, des Lebenden und des Erkennenden am höchsten. Er ist aber keineswegs allmächtig, da er nicht alles kann, was er will. Aus diesen Prämissen wird geschlossen, daß es über dem Menschen eine höhere bessere Macht geben muß, von der sein eigenes Leben abhängt. Diese allmächtige Gewalt, welche herrscht über alle Dinge, die sind, leben und erkennen, ist Gott (G. Grunwald, Gesch. d. Gottesbeweise, 20 f.).

Der in den „Dicta Candidi" in straffer Kürze entwickelte Beweisgang findet sich in Cod. lat. 13 953 der Pariser Nationalbibliothek, durch einen kurzen Traktat von den „Dicta" getrennt, noch in einer zweiten, durch augustinische Elemente erweiterten, dialogischen Form vor. Beide Formulierungen treten vereint auf bei Benedict von Aniane (G. Grunwald, a. a. O., 19).

Ein Schüler Hrabans war auch **Servatus Lupus,** von 842 bis zu seinem Tode 862 Abt von Ferrières in der Diöcese Sens. Als begeisterter Verehrer der Klassiker, insbesondere Ciceros, und als Textkritiker ist er und sein wertvoller Briefwechsel in erster Linie für die Geschichte der klassischen Philologie von Bedeutung. Servatus Lupus „sind wir für die lateinische Literatur zu demselben Danke verpflichtet wie dem ein halbes Jahrhundert später lebenden Arethas für die griechische" (E. Norden, Die antike Kunstprosa, II 699). Aber nicht bloß als Humanist und Philologe ist Lupus tätig gewesen. Er hat auch den theologischen Streitigkeiten der Zeit sein lebhaftes Interesse zugewandt und mit dialektischen Mitteln eine Lösung derselben versucht in seinem Liber de tribus quaestionibus. Die drei umstrittenen Fragen betreffen die Willensfreiheit (De libero arbitrio), die Prädestination (De praedestinatione bonorum et malorum) und die Lehre von der Eucharistie (De sanguinis domini taxatione). Als Anhang ist entsprechend der kompilatorischen, auf die Autoritäten sich stützenden Arbeitsweise der Zeit ein Collectaneum aus den Kirchenvätern beigegeben.

An Stelle der enzyklopädischen Tendenz, welche für die Schriftstellerei Alcuins und Hrabans charakteristisch ist, finden wir bei Lupus von Ferrières die Vertiefung in einzelne wissenschaftliche Probleme und das Bestreben, sie allseitig denkend zu durchdringen und zu bemeistern. Die gleiche Richtung, in welcher trotz dem engen Anschluß an die Autoritäten die Anfänge selbständiger wissenschaftlicher Tätigkeit und der Beginn systematisierender Arbeit liegen, wird vertreten von den Mönchen des Klosters Corbie, Paschasius Radbertus und Ratramnus.

**Paschasius Radbertus,** seit 842 Abt von Corbie, gest. um 860, entfaltete eine umfangreiche Tätigkeit auf dem Gebiet der Exegese. Sein großer Mätthäuskommentar gilt als die beste exegetische Arbeit des neunten Jahrhunderts. In der 831 verfaßten Schrift De corpore et sanguine domini betrat er das dogmatisch-philosophische Gebiet. Es ist der erste Versuch, das gesamte über die Eucharistie in der Schrift und bei den Vätern vorliegende Material einheitlich zu gestalten und mit Hilfe der Dialektik systematisch zu verarbeiten. Augustinus erscheint als die Hauptautorität. Es ist der Geist Augustins, in welchem Paschasius arbeitet, wenn er die Verbindung von Glauben und Wissen, von mysterium und scientia anstrebt. Das gleiche Ziel verfolgte er in einer weiteren theologischen Monographie mit dem Titel: De fide, spe et charitate. Auch zwei Biographien hat Paschasius verfaßt, die Vita Adalhardi und das Epitaphium Arsenii, in welches vielfach aus Cicero und Seneca Zitate eingestreut sind. Obwohl er sich in

den klassischen Autoren außerordentlich bewandert zeigt, so wandte er sich doch in seinem Matthäuskommentar (Prolog zum dritten Buch) heftig gegen die Beschäftigung mit den alten Klassikern, gegen die Erklärung von Ciceros Academica und von Macrobius' Somnium Scipionis, wie gegen die des Vergil (M. Manitius, 408).

Neben Paschasius Radbertus wirkte in Corbie der Mönch **Ratramnus,** gest. nach 868. Wie jener, so nahm auch er lebhaften Anteil an den theologischen Kontroversen, die die Gemüter beherrschten, und suchte neben dem Gewicht der Autorität auch die Dialektik zur Geltung zu bringen. So schrieb er im Auftrag des Königs Karl des Kahlen eine Schrift über die Prädestination (De praedestinatione), in welcher er, ähnlich wie Godescalc, die Lehre von einer doppelten Prädestination, der Guten und der Bösen, vertrat. In den Abendmahlsstreit griff er ein mit der Schrift De corpore et sanguine domini. Seine Auffassung der Eucharistie richtete sich gegen die stärker realistische von Paschasius. Philosophisch interessant ist die Entwicklung der Begriffe veritas und figura. Gegen die 866 in einer Enzyklika erhobenen Vorwürfe des Patriarchen Photius und der Griechen verteidigte er mit großem Geschick und dialektischer Schärfe die Lehre vom Ausgang des hl. Geistes von Vater und Sohn in der Schrift Contra Graecorum opposita. Mit psychologischen Studien beschäftigte er sich in dem noch ungedruckten Traktat De quantitate animae. Er bekämpfte einen Mönch von Beauvais, der auf Grund einer falsch verstandenen Stelle Augustins (De quantitate animae 32, 69) lehrte, daß alle menschlichen Seelen substanziell eines seien, und daß es nur eine einzige Seele gebe, was an den Averroismus des dreizehnten Jahrhunderts mit seiner Lehre von der unitas intellectus erinnert (MG Epist. Karol. aevi IV 153, 35: Dicit namque quod omnis homo unus homo sit per substantiam. Quod si ita est, sequitur, ut non sit nisi unus homo et una anima). Ratramnus schrieb noch eine zweite psychologische Schrift De anima, die sich mit der von König Karl gestellten Frage beschäftigt: Sitne anima circumscripta sive localis, von der aber nur ein Stück der Vorrede von L. Traube, MG Poetae lat. aevi Carol. III 715, N. 1 veröffentlicht wurde.

Ratramnus' Schüler war der Mönch **Godescalc,** gest. zwischen 866 und 869, der eine doppelte Prädestination, der Guten und der Bösen, lehrte und den heftig geführten Prädestinationsstreit entfachte. Seine über die Prädestination handelnden Schriften sind verloren gegangen. Nach Manitius ist Godescalc der Verfasser der Ecloge des sogenannten Theodulus, eines Wettgesanges zwischen Alithia, Pseustis (*ἀλήθεια* und *ψεύστης*) und Phronesis, der vom 11. Jahrhundert ab in den Schulen viel gelesen wurde.

Gegen Godescalcs Prädestinationslehre wandte sich außer anderen insbesondere Hinkmar, Erzbischof von Reims, † 882, dessen Stärke aber auf dem Gebiete der Kirchenpolitik und der Historie lag.

Alle Genannten überragt an Tiefe der Begabung, an Selbständigkeit des Schaffens und an Eigenart der Leistungen Johannes Scottus, die bedeutendste Gelehrtenpersönlichkeit nicht bloß der Karolingerzeit, sondern der ganzen Frühscholastik bis auf Anselm und Abaelard.

§ 19. Johannes Scottus oder Johannes Eriugena wurde in Irland geboren und erzogen und durch Karl den Kahlen

nach Frankreich berufen. Er schloß sich in seiner Spekulation, die er vornehmlich in der Schrift De divisione naturae darlegt, an Pseudo-Dionysius an, dessen Werke er ins Lateinische übersetzt und kommentiert hat, wie auch an dessen Kommentator Maximus Confessor, ferner an Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa, von den lateinischen Kirchenlehrern namentlich an Augustin. Die wahre Philosophie gilt ihm als identisch mit der wahren Religion. Indem er das kirchliche Dogma durch die vermeintlich altchristlichen, tatsächlich aber aus dem Neuplatonismus geflossenen Anschauungen des Pseudo-Dionysius zu interpretieren sucht, gewinnt er ein die Keime des mittelalterlichen Mystizismus ebensowohl wie des dialektischen Scholastizismus enthaltendes System, welches jedoch von der kirchlichen Autorität als dem wahren Glauben widerstreitend verworfen wurde (von Leo IX. 1050 der unter des Johannes Namen gehende „liber de Eucharistia"; das Hauptwerk „De divisione naturae" auf dem Pariser Provinzialkonzil 1210 und von Honorius III. 1225).

Den christlichen Schöpfungsbegriff sucht Eriugena zu verstehen, indem er ihn im Sinne der neuplatonischen Emanationslehre umdeutet. Gott ist ihm die oberste Einheit, einfach und doch auch mannigfach. Der Hervorgang aus ihm ist die Vervielfältigung der göttlichen Güte vermöge des Herabsteigens vom Allgemeinen zum Besonderen, so daß zuerst nach dem allgemeinsten Wesen aller Dinge die Gattungen von hoher Allgemeinheit werden, dann das minder Allgemeine bis zu den Spezies, endlich die Individuen, und zwar mittels des sukzessiven Hinzutretens der Differenzen und Proprietäten. Diese Lehre beruht auf der Hypostasierung des Allgemeinen als einer der Ordnung nach vor dem Besonderen realiter existierenden Wesenheit, also auf der platonischen Ideenlehre in der Auffassung, die später durch die Formel: „universalia ante rem" bezeichnet zu werden pflegte. Doch schließt Scottus auch das Sein des Allgemeinen in dem Besonderen nicht aus. Den Hervorgang der endlichen Wesen aus der Gottheit nennt Scottus den Prozeß der Entfaltung (analysis, resolutio) und stellt ihm zur Seite die Rückkehr in Gott oder die Vergottung (reversio, deificatio), die Kongregation der unendlichen Vielheit der Individuen zu den Gattungen und schließlich zu der einfachsten Einheit von allem, die Gott ist, so daß dann Gott alles und das All Gott ist und die Kreisbewegung sich vollendet hat. An Pseudo-Dionysius schließt sich Johannes Scottus auch an in der Unterscheidung einer bejahenden Theologie, die Gott positive Prädikate im symbolischen

Sinne beilegt, und einer verneinenden, welche ihm dieselben im eigentlichen Sinne abspricht.

Von den unmittelbaren Schülern des Johannes Scottus, Heiricus und Remigius von Auxerre, besitzen wir hauptsächlich dialektische Glossen, die für die Entwicklung der Logik von einiger Bedeutung sind.

Der Aufschwung der Wissenschaften im karolingischen Zeitalter geht, wie er plötzlich entstanden ist, jäh unter in den politischen Wirren des zerfallenden Karolingerreiches.

### Ausgaben.

**Johannes Scottus.** Gesamtausgabe von H. J. Floss in PL 122. — De divisione naturae. Th. Gale, Oxf. 1681; C. B. Schlüter, 1838. Die beiden Widmungsschreiben der Übersetzung der Werke des Dionysius und der Ambigua des Maximus an Karl den Kahlen: E. Dümmler, MG Epist. Karol. aevi IV 158—162.

Comm. zu Martianus Capella: Hauréau, Notices et extraits in $4^0$, t. XX, 2e p. S. 1 ff., P 1862. Notices et extraits in $8^0$, II 140. Ergänzungen bringt E. K. Rand, Johannes Scottus, 1906 (QU I 2), 21, 81—82, M. Manitius, Neues Archiv 36, 1911, 57 ff. Johannes Scottus u. d. Ire Dunchad, der ebenfalls einen Kommentar zu Martianus schrieb, haben aus gemeinsamer Quelle geschöpft); derselbe, Zu Dunchads u. Joh. Scottus Martiankommentar, Didaskaleion 1912, 138—172.

Die Glossen zu den Opuscula sacra des Boëthius: E. K. Rand, a. a. O. M. Manitius, Zu Johannes Scottus u. z. Bibliothek Fuldas, Neues Archiv 34, 1909, 759—762; derselbe, Gesch. d. lat Lit. d. Mittelalt. I 330, 337 f.

Über die zuerst von Ravaisson (Rapports sur les bibl. des départ. de l'ouest, P 1841, 334 ff.), dann von Taillandier und Floss veröffentlichte Homilie des Scottus zum Prolog des Johannesevangeliums berichtet auf Grund von Cod. Paris. lat. 2950 B. Hauréau (Notices et extraits in $4^0$, 38, 2e p., P 1903, 411—414; ferner Bratke (Zeitschr. f. Kircheng. 21, 1901, 445—452), der die Homilie in Cod. 890 der Bibl. von Troyes unter dem Namen des Origenes entdeckt und, wie Hauréau, Abweichungen gegenüber der Ausgabe von Ravaisson konstatiert hat.

Die Gedichte: L. Traube, MG Poetae lat. aevi Carol. III 518—553.

Die Solutiones Prisciani Lydi: J. Bywater, Berolini 1886.

Zur Textkritik und Quellenkunde: L. Traube, MG Poët. lat. aevi Carol., III 525, 555. A. Schmitt, Zwei noch unbenutzte Handschriften d. Johannes Scottus Erigena, Progr. d. Gymn. in Bamberg, Bamb. 1900. Vgl. dazu J. Endres, PhJbb 1903, 455. L. Traube, Vorwort zu E. K. Rand, Johannes Scottus, München 1906. Derselbe, Autographa des Johannes Scottus. Aus dem Nachlaß von Traube herausgeg. MSB 26, 3. Abh. 1912. M. Manitius, Neues Archiv 32, 1907, 678—679; 36, 1911, 769.

**Eric von Auxerre.** Die Vita S. Germani nebst den dazu gehörigen Glossen des Heiricus: L. Traube, MG Poetae Latini aevi Carol. III 428—517; vgl. p. 755 ff. — Glossen zu den pseudo-augustinischen Kategorien: Cousin, Ouvrages inédits d'Abélard, P 1836, LXXX f., 621, Hauréau, Hist. de la philos. scol. I, 188—195, P 1872. — Über Glossen zu Augustins Dialectica: Cousin, a. a. O. 618—620; Hauréau, a. a. O. 187.

**Remigius von Auxerre.** Auszuge aus den Donat-Kommentaren: Thurot, Notices et extraits de divers mss. latins pour servir à l'histoire des doctrines grammaticales au moyen-âge 1868 (Not. et extraits in $4^0$, XXII, 2, S. 1 ff.). Hagen, Anecdota Helvetica, Lips. 1870 (Gramm. lat. Suppl.) 202—274. Vollständige Ausgabe: W. Fox, Remigii Autissiodorensis in artem Donati minorem commentum ad fidem codd. manuscr., Lipsiae 1902. Kommentar zu Sedulius: J. Huemer, Sedulii opera, Vindob. 1885, p. 310—359 (CSEL X), zu Prudentius: J. Bur-

n a m , Commentaire anonyme sur Prudence d'après le manuscrit 413 de Valenciennes, P 1910. — Auszüge aus dem Kommentar zu den D i s t i c h a C a t o n i s: M a n c i n i, Rendiconti della R. Academia dei Lincei, serie quinta, XI, 175—198, 369 bis 382.

Die Schriftkommentare: PL 131, 51—134 (Expositio super Genesim), 134—844 (Enarrationes in psalmos) und ibid. 117 unter dem Namen des H a i m o v o n H a l b e r s t a d t. — E i n B r i e f d e s R e m i g i u s (De altercatione Michaelis Archangeli cum diabolo): E. D ü m m l e r, MG Epist. Karol. aevi III, 635—640. Sieh E. D ü m m l e r, Neues Arch. 26, 1901, 565—567.

Auszüge aus dem M a r t i a n - K o m m e n t a r: H a u r é a u, Philos. scol. I 144 ff.; Hist. de la philos. scol. I 203—205; Notices et extraits in $4^0$, t. XX, p. II, P 1862; Notices et extraits in $8^0$, II 140, VI 260 f. Der die Mathematik betreffende Teil wurde ediert von M. E. N a r d u c c i, Intorno a vari comenti fin qui inediti o sconosciuti al „Satyricon" di Marziano Capella, memoria seguita dal comento di Remigio d'Auxerre al libro VII De Arithmetica, R 1883. (Auch Bullet. di bibl. e di storia delle scienze matem. 15, 1883, 505—581); der die Musik behandelnde Abschnitt von G e r b e r t, Script. de musica I und nach ihm PL 131, 931 ff. Größere Partien des Kommentars zu den beiden ersten Büchern M a r t i a n s: K. S c h u l t e, Das Verhältnis von Notkers Nuptiae Philologiae et Mercurii zum Kommentar des Remigius Antissiodorensis, 1911, S. 3—89. — Auszüge aus den Glossen zu den O p u s c u l a s a c r a d e s B o ë t h i u s, und zwar zu Tract. IV: E. K. R a n d, Johannes Scottus, 1906, 99—106.

Die Glossen des sogenannten I e p a (Hucbald von St. Amand?). Cl. B a e u m k e r und B. S. v o n W a l t e r s h a u s e n, Frühmittelalterliche Glossen des angeblichen Iepa zur Isagoge des Porphyrius. Nach der Pariser Hds hg. Beiträge XXIV, 1. 1924.

**Bovo II. von Corvey.** A. M a i, Classici auctores III, 332—345, abgedruckt in PL 64, 1239 ff.

**Notker Labeo.** E. G. G r a f f, Die althochdeutsche Übersetzung und Erläuterung der aristot. Abhandl.: *Κατηγορίαι* und *Περὶ ἑρμηνείας*, der von Boëthius verfaßten fünf Bücher De consolatione philosophiae, der von Mart. Capella verfaßten zwei Bücher De nuptiis Mercurii et Philologiae, 1837, vollständiger und genauer von H e i n r i c h H a t t e m e r, in: Denkmale des Mittelalters, B. II, 1846 (Psalmenübersetzung); B. III, 1847 (Philosophische Schriften). P a u l P i p e r, Schriften Notkers und seiner Schule, 1882, I. Bd.: Schriften philosophischen Inhalts. II. B.: Psalmen und katechetische Denkmäler nach der St. Galler Handschriftengruppe, 1883. III. B.: Wessobrunner Psalmen, Predigten und katechetische Denkmäler, 1883.

**Johannes,** der in den Handschriften bald **Scottus** (Scottigena), bald **Eriugena** oder nach späterer Lesart Jerugena, aber nie Erigena genannt wird (vgl. C l. B a e u m k e r, Ein Traktat gegen die Amalricianer, Jahrb. f. Philos. u. spekul. Theologie, Bd. 7, 1893, 346; Bd. 8, 1894, 222), war in Irland geboren. Daher der Beiname E r i u g e n a von der keltischen Form (h)ériu = Erin, Irland; vgl. L. T r a u b e, O Roma nobilis. Philolog. Untersuchungen aus dem Mittelalter. MSB 19, 1892, 360. E g l i, Nomina geographica[2], 1893, c. 453. Seiner Nationalität nach war er ein Schotte. Daher der andere Beiname S c o t t u s oder S c o t t i g e n a. Irland hieß bis ins 11. Jahrhundert Scottia maior als das Stammland der Schotten, die aus ihm nach Schottland hinübergewandert sind. Das Geburtsjahr muß um 810 fallen.

Seine Bildung hat J o h a n n e s auf den damals in Irland blühenden Schulen erhalten. Er verstand das G r i e c h i s c h e ebensowohl wie das Lateinische. Von den Lateinern sind insbesondere A u g u s t i n u s und B o ë t h i u s seine Führer gewesen. Von den g r i e c h i s c h e n V ä t e r n hat er nach den Untersuchungen D r a e s e k e s außer P s e u d o - D i o n y s i u s und M a x i m u s C o n f e s s o r, deren Schriften er ins Lateinische übertrug, E p i p h a n i u s und G r e g o r v o n N y s s a im griechischen Urtext benutzt.

Anfang der vierziger Jahre (sicher vor 847) kam er nach Westfrancien. Karl der Kahle berief ihn bald nach seinem Regierungsantritt an die Hofschule (schola palatina) zu Paris, der er längere Zeit vorstand, und beauftragte ihn mit der Übersetzung der 827 Ludwig dem Frommen durch den Kaiser Michael Balbus geschenkten Schriften des vermeintlichen Dionysius Areopagita. Der Papst Nicolaus I. beklagte sich (860 oder 862) beim Könige, daß Johannes diese Übersetzung ihm nicht vor der Veröffentlichung zur Zensur zugesandt habe, und wollte ihn wegen häretischer Ansichten zur Verantwortung ziehen. Außerdem hatte Johannes noch Verdrießlichkeiten, indem er von Hinkmar von Reims in dessen theologischen Streit gegen Godescalcs Prädestinationslehre hineingezogen und wegen seiner über den beiden Parteien stehenden Meinung der Ketzerei verdächtigt wurde. Mit dem Tode seines hohen Gönners, des Königs Karl, im Jahre 877, verschwindet auch seine Persönlichkeit aus der Geschichte. Nach Hauréau (Nouvelle biographie générale, t. XVI) ist er um 877 in Frankreich gestorben. Nach einigen Angaben soll er durch Alfred den Großen an die zu Oxford gegründete Schule berufen und später als Abt zu Malmesbury, anderen Chronisten zufolge als Abt von Athelney von den Mönchen ermordet worden sein; doch liegt hier offenbar eine Verwechslung mit einem anderen Johannes vor.

Nach den Forschungen von Jacquin lassen sich deutlich zwei Perioden in der Entwicklungsgeschichte des Johannes unterscheiden. Während der ersten Periode sind es ausschließlich lateinische Väter, neben Gregor d. Gr. und Isidor in erster Linie Augustinus, die sein Denken bestimmen. In diese Frühzeit fällt die auf Anregung des Hinkmar von Reims unternommene Abfassung (um 851) der gegen den Mönch Godescalc gerichteten Schrift De divina praedestinatione. „Das Buch steht in formeller Beziehung hoch über allen literarischen Erzeugnissen des 9. Jahrhunderts. ... Der Inhalt ist nichts anderes als eine im Tone starken Selbstbewußtseins vorgetragene pantheisierende Religionsphilosophie, die pelagianisch-rationalistische Elemente mit neuplatonischer Spekulation verbindet" (Schrörs, 28). Dieser Frühperiode gehört wohl auch an Johannes' Kommentar zu Martianus Capella.

In der Folgezeit gewannen auf Johannes griechische Theologen und Philosophen einen weitreichenden Einfluß. Um 858 übersetzte er die Schriften des Pseudo-Dionysius Areopagita, um 864 die Ambigua des Maximus Confessor und die Schrift De hominis opificio des Gregor von Nyssa aus dem Griechischen ins Lateinische. Zugleich schrieb er zu den Areopagitica Kommentare. Diese griechischen Studien, durch die Johannes dem Neuplatonismus, den er schon bei Augustinus vorgefunden hatte, eine neue mächtige Quelle erschloß, bildeten die Vorstufe zu seinem Hauptwerk *Περὶ φύσεως μερισμοῦ* id est De divisione naturae in fünf Büchern, in welchem er mit den Mitteln neuplatonischer Spekulation den kühnen Bau seiner spiritualistischen und pantheisierenden Weltanschauung aufführte. Das große Werk entstand um 867. Nach antiken Mustern in Dialogform gehalten, ein Gespräch zwischen Lehrer und Schüler, ist es die selbständigste und hervorragendste philosophische Leistung bis auf Anselm und Abaelard, das erste großzügige philosophisch-theologische System des Mittelalters, ein Erzeugnis der rein apriorischen oder deduktiven Methode, in welchem die syllogistische Logik und die dialektische Gewandtheit des Verfassers große Triumphe feiert. Das geistige Niveau der Zeit überragend blieb es für viele eine un-

verstandene Schöpfung. Dennoch fand es, wie sich aus der großen Zahl der älteren Handschriften entnehmen läßt, im neunten Jahrhundert nicht geringe Verbreitung, und trotz aller widrigen Schicksale, die ihm im Laufe der Jahrhunderte beschieden waren, hat sich nach L. Traube (Vorwort p. VIII zu J. E. K. Rand, Johannes Scottus, 1906) in einer Reimser und in einer Bamberger Handschrift das Autograph erhalten.

Wie es scheint, stammt aus der Feder des Johannes auch ein Kommentar zur Consolatio des Boëthius. Wenigstens enthält die Stadtbibliothek zu Trier (Cod. 1093, s. XI) Teile von Consolatio-Kommentaren des Johannes und Remigius (E. K. Rand, a. a. O. 97). In der Bibliothek zu Laon (Cod. 81 s. IX) findet sich das Autograph des nur mehr fragmentarisch erhaltenen Kommentars zum Johannesevangelium (sieh L. Traube, Vorwort p. IX zu E. K. Rand, Johannes Scottus). E. K. Rand veröffentlichte (a. a. O.) die interessanten Glossen des Johannes zu den Opuscula theologica des Boëthius. Sie repräsentieren den ältesten Kommentar zu den theologischen Schriften des Boëthius und waren vom neunten bis zwölften Jahrhundert weit verbreitet. Erst durch den Kommentar des Gilbertus Porretanus, der übrigens selbst aus ihnen schöpfte, wurden sie in den Hintergrund gedrängt. Die Glossen stammen aus den letzten Lebensjahren des Scottus. Sie entstanden um 870, genauer zwischen 867 und 891. „Sie nehmen zur Divisio naturae etwa dieselbe Stellung ein, die die Retractationes in der theologischen Schriftstellerei des Augustinus einnehmen" (Rand, a. a. O., 18).

Endlich seien noch erwähnt die Gedichte des Johannes und die von Quicherat und L. Traube dem Scottus zugeschriebene Übersetzung der Solutiones des Priscianus Lydus, der zur Zeit Justinians ein Werk schrieb in der Form von Antworten auf Fragen aus der Psychologie, Physiologie, Physik und aus der Naturgeschichte, die der Perserkönig Chosroes an den Verfasser gerichtet haben soll (sieh M. Manitius, Gesch. d. lat. Lit. d. Mittelalt. I 331, 338).

Mit dem Glauben an die geoffenbarte Weisheit muß nach Scottus alle unsere Forschung beginnen. De praedest. c. 1. PL 122, 359 B: salus nostra ex fide inchoat. De divis. nat. II, 20; ib., 556 B: non enim alia fidelium animarum salus est, quam de uno omnium principio, quae vere praedicantur, credere, et quae vere creduntur, intelligere. Wir dürfen, heißt es (ib. I, 64 sq., l. c., 509 B sq.), über Gott nicht unsere eigenen Erfindungen vorbringen, sondern nur das, was in der Heiligen Schrift geoffenbart ist und aus ihren Aussprüchen sich entnehmen läßt (ib. II, 15, l. c., 545 B): ratiocinationis exordium ex divinis eloquiis assumendum esse existimo. Unsere Sache aber ist es, den Sinn der göttlichen Aussprüche, der ein vielfältiger und gleich der Pfauenfeder in mancherlei Farben schillernder ist, denkend zu ermitteln (ib. IV, 5, l. c., 749 C), insbesondere auch den bildlichen Ausdruck auf den eigentlichen zurückzuführen (ib. I, 64, l. c., 509 A). Bei der Aufgabe, in die Geheimnisse der Offenbarung einzudringen, sollen die Schriften der Kirchenväter uns leiten. Uns ziemt es nicht, über die Einsichten der Väter abzuurteilen, sondern wir müssen uns fromm und ehrfurchtsvoll an ihre Lehren halten. Aber es ist uns gestattet, das auszuwählen, was den göttlichen Aussprüchen nach dem Ermessen der Vernunft mehr zu entsprechen scheint (ib. II, 16, l. c., 548 D, 549 A), zumal wo bei den alten Kirchenlehrern selbst Widersprechendes sich findet (ib. IV, 16, l. c., 816 D). Die wahre Autorität kann nach Scottus nicht in Widerspruch kommen mit der wahren

Vernunft, und ebensowenig die wahre Vernunft mit der wahren Autorität, da sie beide aus derselben Quelle, nämlich der göttlichen Weisheit, fließen (ib. I, 66, l. c., 511 B): Nulla itaque auctoritas te terreat ab his, quae rectae contemplationis rationabilis suasio edocet. Vera enim auctoritas rectae rationi non obsistit, neque recta ratio verae auctoritati. Ambo siquidem ex uno fonte, divina videlicet sapientia, manare dubium non est. Die wahre Autorität ist eben nichts anderes als die durch Vernunft gefundene Wahrheit, die von den Vätern schriftlich überliefert ist.

Johannes Scottus behauptet unter Berufung auf Augustin die Identität der wahren Philosophie mit der wahren Religion. Er stützt sich namentlich darauf, daß die Gemeinschaft des Kultus an die Gemeinschaft der Lehre gebunden sei. De praedest. c. 1, l. c., 357 C sq.: Sic enim, ut ait sanctus Augustinus (De vera relig. c. 5), creditur et docetur, quod est humanae salutis caput, non aliam esse philosophiam i. e. sapientiae studium, et aliam religionem, cum hi, quorum doctrinam non approbamus, nec sacramenta nobiscum communicant. Quid est aliud de philosophia tractare, nisi verae religionis regulas exponere? Conficitur inde, veram esse philosophiam veram religionem conversimque veram religionem esse veram philosophiam. Aber er faßt die wahre Religion nicht schlechtweg im Sinne der durch die Autorität sanktionierten Lehre auf, sondern gibt für den Fall einer Kollision zwischen Autorität und Vernunft der Vernunft den Vorrang. De divis. nat. I, 69, 513 B: auctoritas ex vera ratione processit, ratio vero nequaquam ex auctoritate. Omnis enim auctoritas, quae vera ratione non approbatur, infirma videtur esse. Vera autem ratio quoniam suis virtutibus rata atque immutabilis munitur, nullius auctoritatis adstipulatione roborari indiget. Doch gesteht er zu (ib. II, 36, 617 A): nihil veris rationibus convenientius subiungitur, quam sanctorum patrum inconcussa probabilisque auctoritas. Von seinen Gegnern wurde ihm Geringachtung der kirchlichen Autoritäten zum Vorwurf gemacht. Über die Prädestination habe er (in seiner Schrift gegen Gottschalk) zu selbständig argumentiert.

Jedoch kann bei ihm trotz der Überordnung der ratio über die auctoritas von einem theologischen Rationalismus im modernen Sinne nicht die Rede sein. E. Gilson (Etudes de philosophie médiévale. Le sens du rationalisme chrétien 1—15) weist vielmehr auf die Verbindungslinien seiner Lehre mit Augustin und Anselm von Canterbury hin.

In der Schrift *Περὶ φύσεως μερισμοῦ* id est de divisione naturae libri quinque geht Johannes Scottus aus von der Einteilung der *φύσις*, unter welchem Begriff er alles Seiende und Nichtseiende zusammenfaßt, in vier Spezies: 1. die, welche schafft und nicht geschaffen wird, 2. die, welche geschaffen wird und schafft, 3. die, welche geschaffen wird und nicht schafft, 4. die, welche weder schafft noch geschaffen wird. De divis. nat. I, 1, 441 B: videtur mihi divisio naturae per quatuor differentias quatuor species recipere: quarum prima est in eam, quae creat et non creatur, secunda in eam, quae creatur et creat, tertia in eam, quae creatur et non creat, quarta, quae nec creat nec creatur. Die erste ist die Ursache alles Seienden und Nichtseienden. Die zweite umfaßt die in Gott subsistierenden Ideen als die primordiales causas. Die dritte geht auf die im Raum und in der Zeit erscheinenden Dinge. Die vierte endlich fällt mit der ersten zusammen, sofern beide auf Gott gehen, die erste nämlich auf Gott als den Schöpfer, die vierte

auf Gott als den Endzweck aller Dinge. Alles, was aus der Allursache hervorgeht, strebt auch durch natürliche Bewegung zu seinem Anfange zurück, außer dem kommt es nicht zur Ruhe. So ist das Ende jeder Bewegung ihr Anfang; sie endigt mit keinem andern Ausgang als mit ihrem Anfang, zu dem sie immer zurückkehren muß, um darin zu verharren und zu ruhen: Finis enim totius motus est principium sui, . . . . quod appetit et quo reperto cessabit, non ut substantia ipsius pereat, sed ut in suas rationes, ex quibus profectus est, revertatur (De div. nat. V. 3, 866 C D; cfr. 34, 952 C). Die Brücke nun von dem Einen zum Vielen und von dem Vielen zum Einen bildet der Logos.

Unter dem Nichtseienden, welches Johannes Scottus in seine Einteilung mit aufnimmt, will er nicht dasjenige verstehen, was gar nicht ist (quod penitus non est), die bloße Privation, sondern zuhöchst das, was unsere sinnliche und vernünftige Erkenntnis überragt, dann das, was in der Ordnung des geschaffenen Seins, die von der Vernunftkraft (virtus intellectualis) durch ratio und sensus hindurch bis zu der anima nutritiva et auctiva herabführt, jedesmal das Höhere ist, sofern es als solches von dem Niederen nicht erkannt wird, wogegen es als ein Seiendes zu bezeichnen sei, sofern es von dem Höheren und von sich selbst erkannt wird. Ferner werde auch das bloß potentiell Existierende (wie das Menschengeschlecht in Adam, die Pflanze in dem Samen) ein Nichtseiendes genannt. Viertens nach philosophischer Redeweise das Körperliche, da es werde und vergehe und nicht gleich dem Intelligibeln wahrhaft sei. Fünftens die Sünde als Verlust des göttlichen Ebenbildes (De div. nat. I, 2 ff., 442 B ff.).

Das schaffende unerschaffene Wesen hat allein essentielle Subsistenz. Es ist allein wahrhaft. Es ist die Essenz aller Dinge. De div. nat. I, 3, 443 B: ipse namque omnium essentia est, qui solus vere est, ut ait Dionysius Areopagita. Ib. I, 13, 455 B: solummodo ipsam (naturam creatricem omniumque causalem) essentialiter subsistere. Gott ist Anfang, Mitte und Ende der Dinge. Ib. I, 11, 451 D; 452 A: est igitur principium, medium et finis. Principium, quia ex se sunt omnia, quae essentiam participant; medium autem, quia in ipso et per ipsum subsistunt atque moventur; finis vero, quia ad ipsum moventur, quietem motus sui suaeque perfectionis stabilitatem quaerentia. Er ist alles in allem, jedoch so, daß er unvermischt für sich bleibt, also über allen steht, ib. I, 62, 506 D, 507 A: nullique ad participandum se plus aut minus adest (universalis essentia), sicut lux oculis. Tota enim in singulis est et in se ipsa. III, 20, 683 B: ac sic ordinate in omnia proveniens facit omnia et fit in omnibus omnia et in se ipsum redit, revocans in se omnia, et dum in omnibus fit super omnia esse non desinit. Er ist für die Welt zugleich das immanente und auch das transzendente Sein.

Gottes Wesen ist unerkennbar den Menschen und selbst den Engeln. Als das Nichts kennt Gott sogar sich selbst nicht, was er ist: Deus itaque nescit se, quid est, quia non est quid; incomprehensibilis quippe in aliquo et sibi ipsi et omni intellectui (De div nat II, 28, 589 B), womit jedoch das Selbstbewußtsein Gottes nicht ausgeschlossen zu sein braucht. Aus dem Sein der Dinge kann Gottes Sein, aus ihrer Ordnung, wonach sie sich in Klassen gliedern, seine Weisheit, aus ihrer konstanten Bewegung sein Leben erschaut werden. Unter seinem Sein aber ist der Vater, unter seiner Weisheit der Sohn, unter seinem Leben der Heilige Geist zu verstehen (ib. I, 13, 455 C). Gott ist also ein Wesen (essentia) in drei Substanzen. Freilich treffen alle diese Bezeichnungen nicht im eigentlichen Sinne zu. Mit Recht sagt Dionysius, durch keinen Namen könne die höchste

Ursache wahrhaft bezeichnet werden. Jene Ausdrücke haben nur symbolische Geltung. Sie gehören der affirmativen Theologie an, die bei den Griechen *καταφατική* heißt; die verneinende Theologie, *ἀποφατική*, hebt sie wieder auf. Symbolisch oder metaphorisch kann Gott Wahrheit, Güte, Essenz, Licht, Gerechtigkeit, Sonne, Stern, Hauch, Wasser, Löwe und unzähliges andere genannt werden. In Wahrheit ist er über alle diese Prädikate erhaben, da jedes derselben einen Gegensatz hat, er aber gegensatzlos ist. De div. nat. I, 14, 459 D: essentia ergo dicitur Deus, sed proprie essentia non est, cui opponitur nihil; *ὑπερούσιος* igitur est, id est superessentialis. Item bonitas dicitur, sed proprie bonitas non est; bonitati enim malitia opponitur; *ὑπεράγαθος* igitur, plus quam bonus, et *ὑπεραγαθότης*, id est plus quam bonitas. In gleicher Art legt Johannes Scottus der natura creatrix non creata die Prädikate *ὑπέρθεος*, *ὑπεραληθής* und *ὑπεραλήθεια*, *ὑπεραιώνιος* und *ὑπεραιωνία*, *ὑπέρσοφος* und *ὑπερσοφία* bei, welche alle zwar affirmativ lauten, aber einen negativen Sinn involvieren. Ebenso läßt er dieselbe (und zwar dies ausdrücklich auch nach Augustin) über die zehn Kategorien erhaben sein, jene allgemeinsten Genera, in welche Aristoteles alles Geschaffene eingeteilt habe (ib. I, 14 ff., 462 D ff.).

Aus dem unerschaffenen schaffenden Wesen geht die Schöpfung hervor, und zwar zunächst das geschaffene und doch zugleich auch selbst schaffende Wesen, welches die Gesamtheit der primordiales causae, der prototypa, primordialia exempla oder ideae ist, der ewigen Urbilder der Dinge. De divis. nat. II, 2, 529 B: species vel formae, in quibus omnium rerum faciendarum, priusquam essent, incommutabiles rationes conditae sunt. Auch *προορίσματα*, praedestinationes, werden diese Ideen genannt. Die Einheit dieser causae primordiales ist der Logos, wenn er auch der apophatischen Betrachtungsweise nach nur „die vom menschlichen Geiste gedachte Einheit der Welt in den göttlichen Eigenschaften" ist, also mit Gott zusammenfällt (Buchwald, 30). Die Idealwelt ist ewig, aber doch geschaffen, und verhält sich zu Gott wie das Werk zum Meister; sie ist nicht gleich ewig wie Gott, sondern ewig von Gott geschaffen.

Die ersten Gründe aller Einzelobjekte sind enthalten in der göttlichen Weisheit oder dem göttlichen Wort, dem eingeborenen Sohne des Vaters. Sie entfalten sich ihrerseits unter dem Einfluß des Heiligen Geistes (oder der pflegenden göttlichen Liebe) zu ihren Wirkungen, den geschaffenen und nichtschaffenden Objekten. Ib. II, 19, 455 B C: Spiritus enim sanctus causas primordiales, quas Pater in principio, in Filio videlicet suo, fecerat, ut in ea, quorum causae sunt, procederent, fovebat, hoc est, divini amoris fotu nutriebat. Ad hoc namque ova ab alitibus, ex quibus haec metaphora assumpta est, foventur, ut intima invisibilisque vis seminum, quae in eis latet, per numeros locorum temporumque in formas visibiles corporalesque pulchritudines igne aëreque in humoribus seminum terrenaque materia operantibus erumpat. Die Materialität dieser letzteren Objekte ist, wie Scottus ib. I, 34, 479 B mit Berufung auf Gregor von Nyssa (vgl. ob., § 11, S. 87) lehrt, nur Erscheinung. Sie beruht auf der Verflechtung der Akzidentien (accidentium quorundam concursus) untereinander. Unter dem Nichts, aus dem sie nach der kirchlichen Lehre geschaffen sind, ist Gottes eigenes, alle Erkenntnis überragendes Wesen zu verstehen. De divis. nat. III, 19, l. c., 680 D: ineffabilem et incomprehensibilem divinae bonitatis (naturae) inaccessibilemque claritatem omnibus intellectibus sive humanis sive angelicis incognitam . . . superessentialis est enim et supernaturalis . . . eo nomine (nihili) significatam crediderim.

Die Schöpfung ist ein Hervorgang (processio) Gottes durch die primordiales causae oder principia in die unsichtbaren und sichtbaren Kreaturen (ib. III, 25, l. c., 692 ff.). Auch dieser Hervorgang ist ein ewiger. Ib. III, 17, l. c., 678 B: omnia, quae semper vidit, semper fecit. Non enim in eo praecedit visio operationem, quoniam coaeterna est visioni operatio ... Videt enim operando et videndo operatur. Aller endlichen Dinge Substanz ist Gott. Gott und die Kreatur sind nicht voneinander verschiedene Wesen, sondern ein und dasselbe. Ib.: Nil (non) enim extra eam (divinam naturam) subsistunt. Conclusum est, ipsam solam vere ac proprie in omnibus esse et nihil vere ac proprie esse, quod ipsa non sit. Proinde non duo a seipsis distantia debemus intelligere Dominum et creaturam, sed unum et id ipsum. Nam et creatura in Deo est subsistens, et Deus in creatura mirabili et ineffabili modo creatur, seipsum manifestans, invisibilis visibilem se faciens, et incomprehensibilis comprehensibilem, et occultus apertum, et incognitus cognitum, et forma et specie carens formosum ac speciosum, et superessentialis essentialem et supernaturalis naturalem, ..... et omnia creans in omnibus creatum, et factor omnium factum in omnibus. Ausdrücklich sagt Scottus, daß er diese Lehre nicht von der Inkarnation allein verstanden wissen wolle, sondern von der Kondeszendenz des dreieinigen Gottes in alles Geschaffene. Unser Leben ist Gottes Leben in uns, Ib. I, 76, 522 C: seipsam sancta trinitas in nobis et in seipsa amat, seipsam et videt et movet. Die Erkenntnis Gottes durch die Engel und Menschen ist Gottes Selbstoffenbarung in ihnen (apparitio Dei) oder Theophanie (*θεοφάνεια*, ib. I, 7 ff., 445 ff.).

Der Mensch faßt alles in sich zusammen, Geistigkeit und Leiblichkeit, und ist der wahre Mikrokosmus, IV, 10, 782 C: proinde post mundi visibilis ornatus narrationem introducitur homo veluti omnium conclusio, ut intelligeretur, quod omnia quae ante ipsum condita narrantur, in ipso universaliter comprehenduntur. Die Sünde des Menschen hat zur Ursache seine Freiheit. Der Mensch wandte sich zu sich selbst anstatt zu Gott und fiel so. II, 25, l. c., 582 C: prius enim, ut arbitror, ad se ipsum quam ad Deum conversus est, atque ideo lapsus. In Gott hat das Böse nicht seinen Grund; denn es gibt in Gott keine Idee des Bösen. Deshalb ist auch das Böse ein Nichtsein und ist überhaupt grundlos. Denn hätte es einen Grund, so wäre es auch notwendig. Es ist eine Privation des Guten und strebt danach, das Sein zu vernichten, Bestimmungen, die Scottus von Augustin genommen hat.

Das die Vielheit zur Einheit, die Welt und die Menschen zu Gott zurückführende, also das die Welt erlösende Prinzip ist der Logos. Er hat sich als das Prinzip der Einheit mit der menschlichen Natur als dem Mikrokosmus verbunden und so die Vielheit zur Einheit gemacht und trägt zur Erlösung fortwährend bei, indem er die einzelnen zur höheren Erkenntnis und infolgedessen zur Einigung mit Gott, zur Vergottung, bringt (Buchwald, 72). Ein Teil wird freilich nur zu dem ursprünglichen Zustand zurückgeführt, der andere aber durch Verherrlichung über die Natur vergottet. In keinem jedoch, außer in dem Logos, ist die Menschheit mit der Gottheit zur Einheit der Substanz vereinigt und in die Gottheit selbst verwandelt, um alles zu überragen (De div. nat. V, 25, 910 B ff.). Mit dieser Lehre der Vergottung (*θέωσις*, deificatio) steht Eriugena auf dem Boden der griechischen Väter, des Irenäus, Hippolytus, Clemens, Origenes, Athanasius und vor allem des Dio-

nysius Areopagita und Maximus. Die Anfänge dazu finden sich freilich schon mannigfach in der griechischen Philosophie.

Das Wesen, welches weder schafft, noch geschaffen wird, ist nicht ein viertes neben den drei ersten, sondern sachlich mit dem schaffenden ungeschaffenen Wesen identisch. Es ist Gott als das letzte Ziel der Dinge, wohin alles, sowohl die physische als die intellektuelle Natur, schließlich zurückkehrt, um dann ewig in ihm zu ruhen und nicht aufs neue aus ihm hervorzugehen. De divis. nat. II, 2, 526 C ff.: prima namque et quarta unum sunt, quoniam de Deo solummodo intelliguntur; est enim principium omnium, quae a se condita sunt, et finis omnium quae eum appetunt, ut in eo aeternaliter immutabiliterque quiescant. Causa siquidem omnium propterea dicitur creare, quoniam ab ea universitas eorum, quae post eam ab ea creata sunt, in genera et species et numeros, differentias quoque ceteraque, quae in natura condita considerantur, mirabili quadam divinaque multiplicatione procedit. Quoniam vero ad eandem causam omnia, quae ab ea procedunt, dum ad finem pervenient, reversura sunt, propterea finis omnium dicitur, et neque creare neque creari perhibetur. Nam postquam in eam reversura sunt omnia, nil ulterius ab ea per generationem loco et tempore generibus et formis procedet, quoniam in ea omnia quieta erunt et unum individuum atque immutabile manebunt. Nam quae in processionibus naturarum multipliciter divisa atque partita esse videntur, in primordialibus causis unita atque unum sunt, ad quam unitatem reversura, in ea aeternaliter atque immutabiliter manebunt. Ib. III, 23, l. c., 689 A: iam desinit creare, omnibus in suas aeternas rationes, in quibus aeternaliter manebunt, et manent, conversis, appellatione quoque creaturae significari desistentibus; Deus enim omnia in omnibus erit, et omnis creatura obumbrabitur, in Deum videlicet conversa, sicut astra sole oriente.

Da die Gottheit dem Johannes Scottus die Substanz aller Dinge ist, so kann er nicht mit den Aristotelikern, die er Dialektiker nennt, das Einzelobjekt als eine Substanz betrachten, von der das Generelle auszusagen und in der das Akzidentelle enthalten sei. Alles ist ihm vielmehr in der Einen göttlichen Substanz enthalten und das Spezielle und Individuelle dem Generellen immanent, und dieses ist wiederum in jenem als in seinen natürlichen Teilen (De divis. nat. I, 25 ff., 470 D ff.). Aber diese Ansicht ist auch nicht mit der ursprünglich platonischen identisch. Sie beruht auf der Übertragung des aristotelischen Substanzbegriffs auf die platonische Idee und des Verhältnisses der *συμβεβηκότα* zur Substanz auf das der Individuen zur Idee.

Daß diese Ideen aus Dionysius dem Areopagiten und seinem Kommentator Maximus gezogen sind, sagt Johannes Scottus ausdrücklich, besonders in der an den König gerichteten Dedikation seiner Übersetzung der Scholien des Maximus zu Gregor von Nazianz. Auch bekundet sich durchweg die platonische und neuplatonische Basis. Trotz der Anlehnung an die christlichen Lehren ist sein System im wesentlichen als neuplatonisch zu bezeichnen. Plato ist ihm philosophorum summus (De div. nat. III, 36, 728 A), aber dann sagt er doch: ne videar sectam illius sequi (Ib. III, 37, 732 D). Die versuchte Verschmelzung des Neuplatonismus mit der kirchlichen Lehre konnte freilich nicht ohne Inkonsequenzen durchgeführt werden. Ist die Gottheit das *ὄν*, das reale Wesen, das durch den allgemeinsten Begriff, den des Seins, erfaßt wird, so kann einesteils die Auffassung unter der Form der Persönlichkeit nur der Phantasie, nicht dem Gedanken angehören, anderenteils kann die Mehrfachheit, insbesondere die Trinität, nicht ihr selbst, sondern

erst ihrer Entfaltung zukommen. Demgemäß sollte namentlich der Logos der zweiten Form, der geschaffenen und schaffenden, angehören, wie Plotin in der Tat auf das schlechthin einfache Urwesen an zweiter Stelle den νοῦς mit den Ideen und dann als dritte Gottheit die Weltseele folgen läßt. Und doch muß Johannes Scottus zufolge der kirchlichen Lehre den Logos, wie auch den Heiligen Geist, dem Urwesen selbst zurechnen und stellt nur die Ideen, die in ihm sind, in die zweite Klasse (gleichwie in die dritte die durch Mitwirkung des Heiligen Geistes gewordene Welt). — Die Rückkehr aller Dinge in Gott, die Scottus der Konsequenz seiner Grundanschauung gemäß annimmt, stimmt nicht zu dem kirchlichen Lehrbegriff.

Neben den platonischen und neuplatonischen Einflüssen geben sich auch aristotelische bei Johannes Scottus kund, obschon er metaphysische Lehren des Aristoteles nur mittelbar kannte. Die ersten drei seiner vier Einteilungsglieder sind eine neuplatonisch-christliche Umbildung der drei von Aristoteles (Metaph. XII, 7, 1072 a 21) aufgestellten Einteilungsglieder: das unbewegte Bewegende, das bewegte Bewegende, das bewegte Nichtbewegende, welche Scottus aus einer Stelle des Augustin kennen konnte (De civ. Dei V, 9; PL 41, 151: causa itaque rerum, quae facit, nec fit, Deus est. Aliae vero causae et faciunt, et fiunt; sicut sunt omnes creati spiritus, maxime rationales: Corporales autem causae, quae magis fiunt, quam faciunt, non sunt inter causas efficientes annumerandae). Die dionysische Lehre von der Rückkehr in Gott ergab dann die vierte Form.

Dem Johannes Scottus sind die Universalien vor, aber darum nicht weniger auch in den Einzelobjekten oder vielmehr die Einzelobjekte in jenen. Der Unterschied der realistischen Lehrformen voneinander ist bei ihm noch nicht zur Entfaltung gelangt. Wenn Prantl (II, 33, 36) zwar den christlich-platonischen Realismus des Scottus anerkennt, ihn aber seltsamerweise zugleich zum Nominalisten stempeln will, so hat er hierfür keinen Beweis erbracht.

Eriugena ist durchaus Realist. Zwar gehen nach ihm die Grammatik und Rhetorik als Zweige oder Hilfsmittel der Dialektik nur auf die Worte (voces), nicht auf die Dinge, und gelten ihm daher nicht als eigentliche Wissenschaften (De divis. nat. V, 4, 870 B). Die Dialektik selbst aber oder die λογική, rationalis sophia, koordiniert er (De div. nat. III, 29, 705 B) der Ethik, Physik und Theologie als die Lehre von der methodischen Form der Erkenntnis (quae ostendit, quibus regulis de unaquaque trium aliarum sophiae partium disputandum) und weist ihr insbesondere die Erörterung der allgemeinsten Begriffe oder der Kategorien (Prädikamente) zu, die er keineswegs für bloß subjektive Gebilde, sondern für die Bezeichnung der höchsten Genera alles Geschaffenen hält. De divis. nat. I, 14, 462 D ff.: Aristoteles, acutissimus apud Graecos, ut aiunt, naturalium rerum discretionis repertor omnium rerum, quae post Deum sunt et ab eo creatae, innumerabiles varietates in decem universalibus generibus conclusit; Ib. I, 27, 475 A, Ib. I, 44, 486 B, Ib. IV, 4, 748 D, 749 A: Intelligitur, quod ars illa, quae dividit genera in species et species in genera resolvit, quae διαλεκτική dicitur, non ab humanis machinationibus sit facta, sed in natura rerum ab auctore omnium artium, quae vere artes sunt, condita, et a sapientibus inventa et ad utilitatem solerti rerum indagine usitata. Vgl. Alcuin PL 100, 271 D: Philosophi non fuerunt conditores harum artium, sed inventores. Nam creator omnium rerum condidit eas in naturas sicut voluit. Illi vero qui sapientiores erant in mundo, inventores erant harum artium in naturis rerum. Endres (Forschungen, 1[3]) verweist auf August., De doctr. christ. 2, 32, 35 als Quelle.

Einer der Grundgedanken (aber freilich auch einer der Grundirrtümer) des Eriugena (wie auch Hauréau mit Recht bemerkt) ist demnach die Gleichsetzung der Grade der Abstraktion mit den Stufen der Existenz. Er hypostasiert die Tabula logica.

In der Betrachtung der Kategorien (im ersten Buch) ist teils die Lehre von der Verflechtung derselben untereinander, teils der Versuch bemerkenswert, dieselben unter die Begriffe der Bewegung und Ruhe zu subsumieren, ferner die Reduktion der Kategorie des Ortes auf die logische Definition, die der Verstand vollziehe. Die dialektischen Vorschriften über die Form oder Methode des Philosophierens erörtert Johannes Scottus nicht ausführlich. Als das Wesentlichste gilt ihm der Gebrauch der vier Formen, die von den Griechen genannt worden seien: *διαιρετική, ὁριστική, ἀποδεικτική, ἀναλυτική.* Unter der letzteren versteht er die Zurückführung des Abgeleiteten und Zusammengesetzten auf das Einfache, Allgemeine und Prinzipielle (De praed. c. 1, 358 A), gebraucht aber den Ausdruck auch im entgegengesetzten Sinne von der Entfaltung Gottes in die Kreatur. Praef. ad. amb. S. Max., 1195 C: divina *ἀναλυτικὴ* dicitur, reversio vero *θέωσις* i. e. deificatio.

In der Astronomie zeigt er sich vertraut mit der durch Macrobius dem Mittelalter überlieferten Theorie des Heraclides von der Drehung des Merkur und der Venus um die Sonne, ja er dehnt diese Theorie auch auf Mars und Jupiter aus, was bis auf Tycho von Brahe nicht mehr geschehen ist (P. Duhem, Le système du monde, II 61—62).

Was die historische Wirksamkeit des großen irischen Philosophen betrifft, so wurde bereits erwähnt, daß sich aus der großen Zahl der älteren Handschriften der Schluß auf eine nicht geringe Verbreitung des Hauptwerkes im neunten Jahrhundert ziehen läßt. Die von Johannes stark abhängigen Glossen des Heiricus und Remigius von Auxerre berechtigen sogar, „von einer unmittelbaren Schule und Nachfolge des irischen Meisters zu sprechen" (L. Traube, Vorwort VIII zu E. K. Rand, Johannes Scottus). Sein Kommentar zu den Opuscula theologica des Boëthius genoß bis ins zwölfte Jahrhundert großes Ansehen und war in zahlreichen Handschriften verbreitet. Des Eriugena Übersetzung der Areopagitica und seine Kommentare bildeten für die folgenden Jahrhunderte die Grundlage für das Studium des Pseudo-Dionysius. Aber auch seinem Hauptwerk, das bei der Bevorzugung der Griechen und bei der Fremdartigkeit der neuplatonisierenden und pantheisierenden Gedankengänge für viele ein versiegeltes Buch bleiben mußte und deshalb ungeeignet war, weiteste Kreise in seinen Bann zu ziehen, hat es wenigstens an verstreuten Nachwirkungen nicht gefehlt. Einzelne Gedanken desselben finden wir bei Gerbert, Berengar von Tours, Isaak von Stella, Alanus de Insulis, Garnerius von Rochefort (M. Baumgartner, Die Philosophie des Alanus de Insulis, 1896, 13). Wilhelm von Malmesbury (gest. um 1143) bezeichnet es als ein sehr nützliches Buch, tadelt aber das Abspringen vom Pfade der Lateiner und das Hinüberschielen zu den Griechen (Gesta pont. Angl. V, 240; PL 122, 91 C). Am ausgedehntesten ist seine Benutzung bei Honorius Augustodunensis (sieh unten § 21), der in der ersten Hälfte des zwölften Jahrhunderts in Deutschland den Versuch machte, das Werk des Johannes wiederaufleben zu lassen. Die noch ungedruckte Schrift des Honorius Clavis physicae ist „nichts anderes als ein wortgetreuer Auszug aus Eriugenas De divisione naturae mit unbedeutenden redaktionellen Veränderungen des

daselbst vorliegenden Textes" (J. Endres, Honorius Augustodunensis, 1906, 65). Auch Simon von Tournai am Ende des zwölften Jahrhunderts erweist sich als ein vortrefflicher Kenner des Eriugena und zitiert ihn oft (sieh unten). Nachdem im elften Jahrhundert aus Anlaß des Berengarschen Abendmahlsstreites das fälschlich dem Johannes Scottus zugeschriebene Buch De Eucharistia verurteilt und die Lektüre seiner Schriften verboten worden war, sah sich am Anfang des dreizehnten Jahrhunderts, als Amalrich von Bennes seinen Pantheismus auf Johannes Eriugena stützte, die kirchliche Autorität neuerdings gezwungen, gegen Johannes einzuschreiten. Das Studium seines Hauptwerkes wurde 1210 auf dem Provinzialkonzil zu Paris abermals verboten und durch eine Bulle Honorius' III. vom 23. Januar 1225 die Verbrennung aller Exemplare angeordnet (Denifle, Chartul. Univers. Paris. I, 106, N. 50. Alberich von Troisfontaines in: MG SS XXIII, 914, 915).

**Eric (Heiricus) von Auxerre,** geb. 841, gest. 876, wurde zunächst im Kloster Auxerre gebildet, studierte dann insbesondere in Ferrières bei Servatus Lupus und in Laon, wo er einen Schüler des Johannes Scottus, den Iren Elias, hörte, der ihn mit der Philosophie des Johannes bekanntmachte. Nach einem Aufenthalt in Soissons nach Auxerre zurückgekehrt, widmete er sich dem Studium der Theologie unter Haimo. Schließlich trat er selbst in Auxerre als gefeierter Lehrer auf. Als Schüler des Servatus Lupus war Heiricus ein vortrefflicher Kenner der Klassiker und „von starken humanistischen Neigungen durchdrungen" (E. K. Rand), wie seine Exzerptensammlungen aus lateinischen Autoren und seine philologischen Kommentare bekunden (M. Manitius, 500 ff.). Als sein Hauptwerk gilt die Vita S. Germani in Versen, die er mit Glossen versah, in denen er neben den Klassikern die Divisio naturae des Johannes Scottus stark verwertete (Hauréau, Hist. de la philos. scol. I 182 f.). Ob ein aus Augustinus zusammengestelltes Exzerptenwerk, das in Cod. Paris. lat. 13 381 dem Eric von Auxerre zugeteilt wird, und das die psychologischen Fragen in den Vordergrund rückt, ihm wirklich zukommt, muß zweifelhaft bleiben (M. Grabmann, Die Gesch. d. schol. Methode I 186).

Mit etwas mehr Sicherheit läßt sich die Tätigkeit Erics als Logiker bestimmen. Cod. Paris. lat. 12 949 (Saint-Germain 1108), s. IX, enthält Marginalglossen zu der pseudo-augustinischen Schrift Categoriae decem, die Heiricus nach dem Zeugnis der Handschrift zum Verfasser haben (Henricus (Heiricus), magister Remigii, fecit has glossas. Cousin, Ouvrages inédits d'Abélard, 621), und die von Hauréau zum Teil veröffentlicht wurden. Die Darstellung ist klar und leicht. Der Gegensatz der logischen Standpunkte ist noch wenig ausgeprägt. Heiricus äußert sich im engen Anschluß an den Text der zu glossierenden pseudo-augustinischen Vorlage (PL 32, 1419 f.) in einer Weise, die an Nominalismus anklingt, ohne es indessen zu sein (Hauréau, Philos. scol. 141, Hist. de la philos. scol. I 194): Sciendum autem, quia propria nomina primum sunt innumerabilia, ad quae cognoscenda intellectus nullus seu memoria sufficit, haec ergo omnia coarctata species comprehendit et facit primum gradum, qui latissimus est, scilicet hominem, equum, leonem et species huiusmodi omnes continet. Sed quia haec rursus erant innumerabilia et incomprehensibilia (quis enim potest omnes species animalis cognoscere?), alter factus est gradus angustior, iamque constat in genere, quod est animal, surculus et lapis; iterum haec genera, in unum coacta nomen, tertium fecerunt gradum arctissimum iam et angustissimum, utpote qui uno nomine solummodo constet, quod

est usia. — Heiricus lehrte ferner, Begriffe von Qualitäten bezeichnen nicht Dinge (Hauréau, Ph. sc. 139, Hist. de la philos. scol. I 192: si quis dixerit album et nigrum absolute sine propria et certa substantia, in qua continetur, per hoc non poterit certam rem ostendere, nisi dicat albus homo vel equus aut niger).

In demselben Kodex finden sich mit Marginalnoten versehen vor: die boëthianische Übersetzung der aristotelischen Schrift De interpr., Augustins De dialectica und die boëthianische Übersetzung der Isagoge des Porphyrius (Cousin, a. a. O., LXXX, 618—623). Hauréau (a. a. O. 184 ff.) nimmt auch diese Glossen für Heiricus in Anspruch. Ebenso E. K. Rand (Johannes Scottus, S. 15 f., 83 f.) und ihm folgend M. Grabmann (I 190). Allein die Autorschaft Erics läßt sich nur für die Glossen zu Augustins Dialectica wahrscheinlich machen, wofür die Benutzung der Divisio naturae des Johannes Scottus zu sprechen scheint (Hauréau, Hist. de la philos. scol. I 187). — Über die in derselben Hds. sich findenden Glossen des angeblichen Jepa s. unten.

Auf demselben Standpunkt wie Eric in seinen Glossen zu den pseudo-augustinischen Kategorien steht ein anonymer Kommentar zu derselben Schrift, aus dem C. S. Barach, Zur Geschichte des Nominalismus vor Roscelin, 1866, Auszüge veröffentlicht hat. Gleich Eric und zum Teil in fast wörtlicher Übereinstimmung mit ihm kennt auch der Anonymus drei Stufen oder Grade des Zusammenfassens. Barach, a. a. O., 7 f.: Per gradus, per quasdam ascensiones a specie ad genus, a genere ad generalissimum pervenitur. Siquidem homo, equus, leo, taurus species est, genus autem animal, surculus, lapis, genus generalissimum usia. Primus ergo gradus est, cum dicitur homo, equus, leo, taurus. .... Secundus gradus est animal, quo notatur homo, equus etc.... Tertius gradus est, cum dico usia, quod est nomen capacissimum omnium rerum visibilium sive invisibilium, et quo comprehenditur, quicquid est et ultra quod nihil est. Sieh J. Reiners, Der Nominalismus in der Frühschol., 23—24.

Ein Schüler des Heiricus war **Remigius von Auxerre,** geb. um 841, gest. um 908, ein Verwandter des Servatus Lupus, und nach dem Tode Erics dessen Nachfolger im Lehramt an der Schule von Auxerre. 883 wurde er an die Schule von Reims berufen und erteilte später in Paris, wo er namentlich auch Odo von Clugny zum Schüler hatte, Unterricht in der Grammatik und in den Klassikern, in der Dialektik im Anschluß an Augustins Dialectica, überhaupt in den Artes liberales in Anlehnung an das Lehrbuch des Martianus Capella. Wie Lupus und sein Lehrer Heiricus ein Freund der klassischen Literatur, gehört er zu den fruchtbarsten philologischen Exegeten der Zeit, wie seine Kommentare zu den Grammatikern Donat (außerordentlich viel gebraucht war insbesondere sein Kommentar zur Ars minor des Donat), Priscian, Phokas, Eutyches, ferner zu den Dichtern Terenz, Juvenal, Prudentius, Sedulius, zu den Disticha Catonis beweisen. Auch an theologischen Gegenständen versuchte er seine exegetische Kunst, in der Expositio super Genesim, die auf das Hexaëmeron des Ambrosius zurückweist, und in einer Psalmenerklärung, die hauptsächlich aus Augustin schöpft. Weitere biblische Kommentare sind unter dem Namen des Haimo von Halberstadt PL 117 gedruckt.

Für die Philosophiegeschichte ist vor allem von Bedeutung sein umfangreicher, die sämtlichen Disziplinen der Artes umfassender Kommentar zu Martianus Capella, der großenteils aus den Martian-Kommentaren des

Johannes Scottus und des Iren Dunchad entnommen ist, und der im ganzen frühen Mittelalter außerordentlich verbreitet war und viel benutzt wurde, so von Notker Labeo und insbesondere von Albericus mythologus (sieh R. Raschke, De Alberico mythologo, I. D., Vratislaviae 1912). In diesen Martian-Glossen bekundet Remigius eine realistische Tendenz im Sinne des Johannes Scottus. Er lehrt platonisierend, daß das Spezielle und Individuelle durch Partizipation am Allgemeinen bestehe. Er erklärt das Genus für die Komplexion vieler species (genus est complexio, id est collectio et comprehensio multarum formarum i. e. specierum). Daß dies nicht von bloß subjektiver Zusammenfassung, sondern von einer objektiven Einheit zu verstehen ist, geht aus der Definition der forma oder species als eines substantiellen Abschnittes des genus (partitio substantialis) oder als der substantiellen Einheit der Individuen hervor (homo est multorum hominum substantialis unitas). Remigius erörtert die (auch von Früheren schon behandelte) Frage, in welcher Art die Akzidentien vor ihrer Vereinigung mit den betreffenden Individuen existieren, z. B. die rhetorische Bildung vor ihrer Vereinigung mit Cicero. Er entscheidet dieselbe unter dem Einfluß der platonischen Anamnesislehre dahin, daß die Akzidentien, bevor sie hervortreten, potentiell schon in den Individuen liegen, daß z. B. die rhetorische Bildung in der menschlichen Natur überhaupt angelegt sei, daß sie aber infolge der Sünde Adams in die Tiefe der Unwissenheit herabgesunken sei, in der memoria ruhe und durch das Lernen zum Bewußtsein (in praesentiam intelligentiae) hervorgerufen werde (Hauréau, Notices et extraits de manuscr. XX, II 20).

Ohne selbständige Bedeutung sind die von E. K. Rand entdeckten Glossen des Remigius zu den Opuscula sacra des Boëthius, da sie noch mehr als der Martian-Kommentar in Abhängigkeit von Johannes Scottus, speziell von dessen Kommentar zu den Schriften der boëthianischen Theologie, stehen und seine Erklärungen teils einfach wiederholen, teils gekürzt oder erweitert wiedergeben. Um das Bild der philosophischen Betätigung des Remigius zu vollenden, sei schließlich noch erwähnt, daß er gleich Johannes Scottus, auch einen Kommentar zur Consolatio des Boëthius schrieb. (Vgl. Manitius, II 809.)

Auf Heiric und Remigius beruhen die in derselben Handschrift (s. oben S. 177) wie die Glossen Heirics sich findenden Glossen zu Porphyrius des angeblichen Jepa. Der Name des Verfassers ist in der Hds verstümmelt: Jcpa (von Cousin Jepa gelesen), was am wahrscheinlichsten auf Hucbald von St. Amand, einen Schüler des Heiricus, gedeutet wird trotz des entgegenstehenden Metrums, (Jcpa hunc scripsi glossans utcumque libellum). Auf jeden Fall gehört der Verfasser in den Kreis des Heiricus und Remigius von Auxerre. Die Glossen stellen sich nach der genauen Quellenanalyse von v. Waltershausen dar als eine Kompilation aus Boëthius (Kommentare zur Isagoge und zu den Kategorien), Macrobius, Martianus Capella, den pseudo-augustinischen Decem categoriae, Alkuin, Johannes Eriugena, Heiricus und Remigius von Auxerre. Den Glossen ist, da man den kompilatorischen Charakter nicht erkannte, insbesondere von Prantl eine zu große Bedeutung für die Entwicklung des Universalienproblems beigemessen worden; aus Boëthiuszitaten, die man als solche nicht erkannte, wollte man den nominalistischen oder realistischen Charakter der Glossen erweisen. Die sachliche Behandlung des Universalienproblems ist zwar aus der Kommentierung der Isagoge erwachsen, aber die Verschiedenheit der Deutung im nominalistischen und realistischen Sinne beginnt erst in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts.

Der Schulbetrieb der Dialektik, wie überhaupt der artes liberales, bestand

fort während des zehnten und elften Jahrhunderts, jedoch bis gegen die Mitte des letzteren fast ganz ohne neue wissenschaftliche Resultate. Neben den logischen Schriften des Boëthius fand insbesondere seine Consolatio philosophiae Beachtung. Am Anfang des zehnten Jahrhunderts schrieb Bovo II., 900—919 Abt von Corvey in Sachsen, einen meist auf Macrobius und Vergil (Aeneis VI, 724—727) fußenden Kommentar zu liber III, metrum IX, der Consolatio philosophiae, in welchem er Boëthius vom platonischen Standpunkt aus interpretiert (Endres, PhJhb 1912, 364—367).

Zu demselben Buch schrieb auch Adalbold von Utrecht († 1026) einen Kommentar (hg. von Moll in Kerkhistor. Archief 3, 198—213). „Während aber der Corveier Abt davon ausging, daß das Gedicht aus dem Bereiche der alten Philosophie zu erklären sei, setzt Adalbold gleich anfangs auseinander, daß Boëthius hier im Gegensatz zu Plato und Hermes als Christ spricht, dem das Licht der Wahrheit aufgegangen sei." (Manitius II 747.)

Eine außerordentlich rege Schultätigkeit auf der Grundlage und in Abhängigkeit von dem vorhandenen logischen Material entfaltete sich im Kloster zu St. Gallen, zuerst, wie es scheint, durch die von Hrabanus zu Fulda gegründete Schule angeregt. Notker Labeo (gest. 1022) hat um die Erhaltung und Entwicklung derselben wesentliche Verdienste. Er hat die aristotelischen Schriften Categoriae und De interpretat., des Boëthius Consol. philos. und De sancta trinitate, des Martianus Capella De nuptiis Philologiae et Mercurii, Principia arithmetica, weiterhin dichterische Werke, nämlich die Disticha Catonis, die Bucolica Vergilii, die Andria Terentii, wie auch die Psalmen ins Deutsche übersetzt und eine Abhandlung über die Rhetorik (De rhetorica) und die Musik (De musica) verfaßt. In den Erklärungen zu Martianus Capella ist Notker von dem Martian-Kommentar des Remigius von Auxerre abhängig. Ferner stammt von ihm (Grimm, Hattemer) oder ist wenigstens unter seiner Leitung entstanden (Wackernagel, Prantl) eine Reihe logischer Abhandlungen, so ein Tractatus inter magistrum et discipulum de artibus, der sich als Auszug aus dem Kompendium Alcuins darstellt, ferner De partibus loicae, d. h. eine kurze Inhaltsangabe der Isagoge, der Kategorien, der Schrift De interpretatione, der beiden Analytiken und der Topik, wobei aber der Verfasser von den Analytiken und der Topik lediglich durch Boëthius und Isidor Kenntnis hat, weiterhin eine wertvolle Abhandlung über die Schlüsse (De syllogismis). Sieh bei Prantl II 62 ff. Weitere mit der Schule Notkers zusammenhängende logische Traktate hat P. Piper, Die Schriften Notkers und seiner Schule I, 1882, veröffentlicht.

Die dialektischen Glossen, die man infolge einer irrtümlichen hds Inskription (Rabanus super Terentium) als die des Pseudo-Rabanus bezeichnet, gehören erst dem XII. Jahrhundert an und setzen (nach meinen Vergleichungen) die Kommentare des Peter Abaelard schon voraus. Damit erledigen sich die Hypothesen der früheren Forscher über diese Glossen. Cousin (Ouvrages inédits d'Abélard. P 1836, S. X ff., LXXVI ff., 613 ff.) und Hauréau (Hist. de la philosophie scol. I 142, 144 f.) hatten sie Rabanus Maurus zugeschrieben, Prantl einem seiner Schüler. Reiners (Der arist. Realismus in der Frühscholastik 17) will sie in die erste Hälfte des XI. Jahrhunderts setzen und betrachtet ihre Lehre als Vorstufe zu der Universalienlehre des Adelard von Bath. Jedoch spielen diese Glossen keine Rolle in der Entstehungsgeschichte des Nominalismus (Reiners, Der Nominalismus 16 ff.).

## II. Abschnitt. Die Frühscholastik.

§ 20. Das X. Jahrhundert ist ein saeculum obscurum auch in der Geschichte der Philosophie. Ein Wiederaufleben des wissenschaftlichen Betriebes war erst möglich nach der Konsolidierung der politischen Verhältnisse auf dem Boden des alten karolingischen Reiches. In Deutschland vollzog sich diese bereits im X. Jahrhundert unter den sächsischen Königen; aber hier waren nicht die kulturellen Voraussetzungen, insbesondere nicht die Traditionen der alten Schulen wie auf dem Boden des alten römischen Reiches. Entscheidend war vielmehr die Verfestigung der politischen Verhältnisse in Frankreich, wo die Tradition der Schulen aus der ausgehenden Antike nie ausgestorben war. Mit der Dynastie der Kapetinger beginnt dort gegen Ende des X. Jahrhunderts die Beruhigung des schwer heimgesuchten Landes. Unter Robert dem Frommen (Le Pieux) 996—1031 vollzieht sich ein bedeutender kultureller Aufschwung.

Auf der Grenze beider Zeitalter steht die merkwürdige Erscheinung des Gerbert von Aurillac. Seine Bedeutung liegt weniger auf philosophischem und theologischem, als auf dem mathematisch-naturwissenschaftlichen Gebiet, wo er das abendländische Wissen durch die arabische Wissenschaft als erster bereichert hat.

Fulbert von Chartres hat als Lehrer einen sehr weitgehenden Einfluß ausgeübt. Er ist für eine maßvolle Anwendung der Dialektik auf die Theologie, warnt vor ihrer Überschätzung und betont die Autorität der Väter. Diese Warnung ist begründet durch die ungeheure Wertschätzung und die intensive Pflege der Dialektik in dieser Zeit sowie durch deren rücksichtslose Anwendung auf die theologischen Probleme.

Dialektiker, philosophi, sophistae, peripatetici genannt, durchzogen, wie einstens die griechischen Sophisten, die Lande und priesen ihre Kunst. Ein typischer Vertreter dieser wandernden Sophisten ist Anselm von Besate oder, wie er sich selbst nennt, Anselmus Peripateticus.

Beschränkte sich Anselm auf die einseitige Betonung der Dialektik, so überschritten andere Sophisten die Grenzen ihrer Disziplin. Sie stellten die rationalistische These auf, daß man alles begreifen könne, daß die Vernunft und ihre Regeln die einzige Erkenntnisquelle auch in theologischen Dingen sei unter Ausschaltung der Autorität der Hl. Schrift und der Väter. Sie setzten also die Dialektik als Richterin über die Theologie und suchten eine Reihe von Dogmen kritisch zu zersetzen. Als Wortführer dieser zum erkenntnistheoretischen Rationalismus fortgeschrittenen Dialektik, der die Dogmen

bloße Vernunftsätze waren, ist Berengar von Tours zu nennen, der unter Berufung auf die Dialektik die Wesensverwandlung in der Eucharistie leugnete. Seine Lehre wurde auf den Synoden zu Rom und Vercelli 1050 verurteilt, und er selbst auf der Lateransynode 1059 und auf der Fastensynode 1079 zu Rom zum Widerruf genötigt.

Gegenüber diesen Glauben und Theologie gefährdenden Ansprüchen der Dialektik konnte die Reaktion nicht ausbleiben. Die gegnerische Seite betonte nunmehr zur Abwehr aufs stärkste das Dienst- und Unterordnungsverhältnis der Philosophie unter die Theologie. Ja sie schlug in ihren Ansichten ins andere Extrem um, insofern ein Teil ihrer Vertreter den Wahrheitswert der weltlichen Wissenschaft überhaupt negierte und in das Fahrwasser des Skeptizismus geriet. In Italien trat gegen die Dialektik Petrus Damiani in die Schranken, der in seinem antidialektischen Eifer so weit ging, daß er die allgemeine und absolute Geltung des Widerspruchsgesetzes leugnete und als Erster im Mittelalter den Übergriffen der Dialektik die Formel von dem Dienstverhältnis der Philosophie gegenüber der Theologie entgegenhielt. Eine ähnliche ablehnende Stellung, wenn auch nicht in dieser prononzierten Schärfe, nahmen in Deutschland gegen die Dialektik ein Otloh von St. Emmeram und Manegold von Lautenbach, während in Frankreich Lanfrank zwar den autoritätsfeindlichen Rationalismus Berengars als einen Mißbrauch der Dialektik bekämpfte, die Dialektik selbst aber in ihrem Werte für die Theologie anerkannte.

**Gerbert von Aurillac.** Gesamtausgaben: PL 139, 57—338; A. Olleris, Oeuvres de Gerbert, collationées sur les manuscrits, précédées de sa biographie suivies de notes critiques. Clermont-Ferrand et P 1867.

Briefe: J. Havet, Lettres de Gerbert 983—997, publiées avec une introduction et des notes, P 1889. N. Bubnov, De exemplari epistolarum Gerbertinarum ejusque auctoritate historica. Monographia critica ad cod. fidem conscripta. P. I, Petersburg 1888, P. II, fasc. 1, 1889; fasc. 2, 1890.

Eine Gesamtausgabe der mathematischen Werke: N. Bubnov, Gerberti opera mathematica 972—1003. Accedunt aliorum opera ad Gerberti libellos aestimandos intelligendosque necessaria per septem appendices distributa. Collegit, ad fidem cod. manuscr. partim iterum, partim primum ed., app. crit. instr., com. auxit, figuris illustravit, Berolini 1899. An Gerberts Geometria lehnt sich an ein von M. Curtze, Monatshefte f. Mathemat. und Physik VIII, 1897, S. 193 ff. edierter anonymer geometrischer Traktat (Geometria practica). H. Omont, Notices et extraits in $4^0$, t. 39, 1re partie, P 1909, 1—15 (Über eine neue Handschr. zu den mathematischen Schriften Gerberts).

**Fulbert von Chartres.** Briefe: PL 141, 185—374. Hymnen bei G. M. Dreves, Anal. hymnica 50, 1907, 280—289.

**Anselm, der Peripatetiker.** E. Dümmler, Anselm der Peripatetiker, 1872.

**Berengar von Tours.** Die Schrift De sacra coena adversus Lanfrancum, die von Lessing aufgefunden wurde, haben A. F. und F. Th. Vischer, 1834, ediert. Sein Brief an Adelmann, Scholastikus zu Lüttich, bei Martène-Durand, Thes. nov. anecd. IV, 113.

**Petrus Damiani.** Gesamtausgaben: Const. Cajetan, Romae 1606—1615, 3 t., Lugduni 1623, Parisiis 1646, 1663, 1743, Bassani 1783. PL 144—145. — Hymnen: Dreves, Analecta hymnica 48, 1905. Nachträge B. 51.

**Otloh von St. Emmeram.** Gesamtausgabe: PL 146, 27—434. — Der Sermo de eo quod legitur in psalmis unter den Werken des Beda Venerabilis: PL 93, 1103—1128. — Hymnen: G. M. Dreves, Analecta hymn. 50, 1907, 320—328.

**Manegold von Lautenbach.** Opusculum contra Wolfelmum Coloniensem: Muratori, Anecdota Latina IV, Patavii 1713, 163—208; abgedruckt PL 155, 147—176. Einleitung und Schlußkapitel wurden neu ediert von K. Francke in: MG Libelli de lite I, 1891, 303—308. Ebda. p. 308—430 hat Francke Manegolds Liber ad Gebehardum zum ersten Male publiziert. — Manitius, Neues Archiv 32, 1907, 692 berichtet über handschriftlich vorhandene Werke Manegolds, insbesondere über Glossae super Platonem iuxta Magistrum Manegoldum. Nach Morin, Le Pseudo-Bède sur les psaumes et l'opus super psalterium de maître Manegold de Lautenbach, RBén 28, 1911, 331—340 gehört der PL 93, 479—1098 dem Beda zugeschriebene Kommentar zu den Psalmen Manegold von Lautenbach.

**Lanfrank.** Gesamtausgabe: d'Achery, P 1648, Giles, Oxonii 1844—1845 und PL 150, 1—640.

In dem Kloster zu Aurillac in der Auvergne, das von Odo von Clugny, dem Schüler des Remigius, unter eine strengere Regel gebracht worden war, danach auf anderen Schulen Frankreichs und auch in Spanien bei den Arabern (von denen er auch die indischen Zahlzeichen entnahm) bildete sich **Gerbert** aus. Er wirkte seit 972 als Lehrer an der Schule von Reims, wurde 982 Abt von Bobbio, 991 Erzbischof von Reims, 998 Erzbischof von Ravenna, bestieg 999 den päpstlichen Stuhl als Sylvester II. und starb 1003. Ein Mann von umfassender Gelehrsamkeit, beherrschte er die Fächer des Quadriviums ebensosehr wie die des Triviums. Durchdrungen von der hohen Bedeutung der klassischen Studien, erwies er sich als Freund der Klassiker und Dichter, auf deren Lektüre er das Studium der Rhetorik aufbaute, und trat energisch ein für die Erhaltung und Sammlung der alten Handschriften, insbesondere von Ciceros Reden (E. Norden II 708). Einen interessanten Einblick in die Ordnung, den Umfang und die Hilfsmittel des dialektischen Unterrichts in der Schule Gerberts ermöglicht uns der Bericht seines Schülers, des Historikers Richer (Historiarum liber III, 44 ff.; MG SS III, 617 ff.). Gerbert las die Isagoge Porphyrs in der Übersetzung des Marius Victorinus und interpretierte sie im Anschluß an den Kommentar des Boëthius. Ferner behandelt er die Kategorien und die Schrift De interpretatione von Aristoteles, weiterhin die Topik in der Übersetzung Ciceros und den boëthianischen Kommentar dazu, ferner die sämtlichen Abhandlungen des Boëthius zur Logik, nämlich die Bücher De topicis differentiis, De syllogismis categoricis, De syllogismis hypotheticis, De divisione und den dem Marius Victorinus angehörigen Liber definitionum. Aus der Beschaffenheit des Gerbertschen Schulprogramms wird deutlich ersichtlich, welchen gewaltigen Einfluß Boëthius, seine Übersetzungen, Kommentare und logischen Abhandlungen auf die Geister ausgeübt haben, und wie hauptsächlich nach der formallogischen Richtung die philosophische Bildung der Schulen tendierte.

Eine speziell dialektische Frage, die zuerst 970 auf einer Disputation mit Otricus in Gegenwart Ottos II. zu Ravenna verhandelt wurde, gab Gerbert Veranlassung zu der Otto III. gewidmeten Schrift De rationali et ratione uti. Gerbert findet in dem Satze rationale ratione utitur die

Schwierigkeit, daß die Geltung desselben der logischen Regel zu widersprechen scheine, das Prädikat müsse allgemeiner als das Subjekt sein. Um diese Schwierigkeit zu lösen, unterscheidet er (c. 6—11) mit Aristoteles, beziehungsweise Boëthius (siehe Prantl, II² 57), zwischen Potenz (potestas) und Akt (actus). Das Vernünftige ist teils ein Ewiges und Göttliches (wozu Gerbert auch die platonischen Ideen rechnet), teils ein in der Zeit Lebendes; jenes betätigt stets die Vernunftanlage, dieses nur mitunter. Bei jenem ist nur Aktualität, es ist sub necessaria specie actus, bei diesem gehört nur die Fähigkeit des Vernunftgebrauches zum Wesen, der wirkliche Vernunftgebrauch dagegen ist hier nur ein accidens, nicht eine substantialis differentia. Daher gilt der Satz: rationale ratione utitur bei den Vernunftwesen der ersten Klasse allgemein, bei denen der zweiten aber nur partikular. Gerbert meint, das ohne Angabe der Quantität hingestellte Urteil könne auch in partikularem Sinne genommen werden. So löst Gerbert die Schwierigkeit. Er verflicht auf eine nicht unangemessene Weise mit der Erörterung dieses Problems die Unterscheidung des höheren Begriffs im logischen Sinne, d. h. des Begriffs mit weiterem Umfange, von dem Begriff, der auf ein dem Range nach in der Stufenreihe der Wesen höher stehendes Objekt geht. Vgl. Aug., De ord. II, 12, 35: rationale, id est quod ratione utitur.

Auf die Theologie wandte Gerbert die Dialektik an in der ihm, wenn auch nicht mit völliger Sicherheit, zugeschriebenen Schrift De corpore et sanguine domini. Er unternimmt es hier, die Diskrepanz der Väterautoritäten mit dialektischen Argumenten zu lösen, wobei er sich zugleich für die realistische Auffassung der Dialektik auf Johannes Scottus beruft (PL 139, 185 B: Et nos aliquando, antequam tantorum virorum, Cyrilli dico et Hilarii, auctoritatibus instrueremur, hanc supra dictorum sanctorum discrepantiam alicuius dialectici argumenti sede absolvere meditabamur. Non enim ars illa, quae dividit genera in species et species in genera resolvit, ab humanis machinationibus est facta; sed in natura rerum ab auctore omnium artium, quae verae artes sunt, et a sapientibus inventa et ad utilitatem solertis rerum indaginis est usitata; vgl. De divis. nat. IV, 4, PL 122, 749 A, sieh oben 175).

Aber nicht bloß als Dialektiker stand Gerbert in hohem Ansehen. Noch größeren Ruhm erntete er als Mathematiker. In seinen für die Wissenschafts- wie für die Zeitgeschichte wertvollen Briefen beschäftigte er sich vielfach mit arithmetischen und geometrischen Fragen. In einem Briefe an seinen Freund Constantin entwickelte er die Regeln der Multiplikation und Division (Regulae de numerorum abaci rationibus). In weiteren Briefen an denselben Adressaten handelte er kurz über die Sphäre (De sphaera) oder gab Erklärungen zu einzelnen Stellen von Boëthius' Musik und Arithmetik. Das bedeutendste mathematische Werk Gerberts ist seine Geometria, die vor 983 abgefaßt zu sein scheint, da in ihr die Elemente des Euklid, von denen er in dem genannten Jahre in Bobbio die von Boëthius angefertigte Übersetzung vorfand (Bubnov, App. 180), nirgends benutzt wird (Bubnov, S. 48). Nach den Untersuchungen Würschmidts (S. 48) zeigt die Geometrie arabischen Einfluß. „Wir können somit als sicher annehmen, daß die Meßmethoden und Meßapparate, wie sie im zweiten Teile der Gerbert-Geometrie dargestellt werden, von den Arabern stammen."

Über den Liber de astrolabio, der ebenfalls arabischen Einfluß aufweist, vgl. Duhem, Le système du monde III 104. Da das Buch nur die Handhabung, nicht die Konstruktion des Astrolabiums angibt, verfaßte Hermannus Contractus

von der Reichenau als Ergänzung dazu seine Schrift De compositione astrolabii (Duhem a. a. O. 165), die an einen gewissen Berengar gerichtet ist, der aber wohl entgegen der Ansicht von Duhem nicht mit Berengar v. Tours identisch ist.

Zu den Schülern Gerberts gehört **Fulbert,** der im Jahre 990 zu Chartres eine Schule eröffnete und 1006—1028 Bischof daselbst war. Anhängliche Schüler nannten ihn ihren Sokrates. Ausgezeichnet in geistlichem und weltlichem Wissen, richtete er bei seinem Unterricht und in seinen Briefen doch auch die dringliche Ermahnung an seine Schüler, nicht von den Pfaden der heiligen Väter abzuweichen (Ep. 3; PL 141, 192 Df.: Nos vero trita et pervulgata patrum via incedentes, patrum memoriam in rationali pectoris nostri, id est praecedentium patrum exempla, prae oculis habeamus, et quae rationabiliter eos egisse cognovimus, teneamus). Zugleich betonte er die Grenzen der rein menschlichen Erkenntnis auf dem Gebiet der göttlichen Geheimnisse, die sich nicht menschlicher Disputation, sondern nur den Augen des Glaubens offenbaren, und warnte vor den Irrgängen der Dialektik (Ep. 5; PL 141, 196 CD: Incomprehensibilem enim divini consilii altitudinem sapientia humana puro cognitionis intuitu comprehendere non potest. . . . profunda mysteriorum Dei non humanae disputationi, sed fidei oculis revelantur. . . . Ergo mens humana, cum divinae dispositionis causas argumentis per se discutere non valet, ad hoc, quod comprehendere non valet, reverenter erroneae disputationis oculos claudat, nec invisibilia ex visibilibus nec incorruptibilia ex corruptibilibus metiri praesumat).

**Anselm von Besate** oder Anselm der Peripatetiker erhielt seine Bildung bei dem Philosophen Drogo in Parma, worauf er Italien, Burgund und Deutschland durchzog. In seiner um 1050 in einem höchst gewundenen und affektierten Stil abgefaßten, von E. Dümmler 1872 edierten Schrift Rhetorimachia prunkt er mit der rhetorischen Theorie Ciceros und erörtert in phantastischer und abstoßender Weise die Frage der Anwendbarkeit des Widerspruchsgesetzes. Seine dialektischen Hilfsmittel beschränken sich, wie bei Gerbert und in der Schule Fulberts, auf die Isagoge Porphyrs, auf die Kategorien und die Schrift De interpretatione des Aristoteles und auf die logischen Traktate des Boëthius.

Es blieb aber nicht bei der einseitigen Betonung der dialektischen Kunst und ihrer Emanzipation von den Aufgaben der Theologie, wie dies bei Anselm der Fall ist Andere Dialektiker gingen viel weiter. Sie stellten de Dialektik über die Theologie, Boëthius über die Schrift und die Väter. Sie beanspruchten das ius magisterii auch in theologischen Fragen und suchten die Lehren des Glaubens dem Maßstab des dialektischen Wissens zu unterwerfen. Sie richteten ihre Syllogismen gegen die Dogmen der Kirche, so gegen die Geburt Christi aus der Jungfrau, gegen seinen Erlösungstod und seine Auferstehung, gegen die Unsterblichkeit der Seele (Endres, Die Dialektiker und ihre Gegner im 11. Jahrn., Ph Jhb 1906, 23, Forschungen 26—32), wobei vielleicht die in dem weit verbreiteten Kommentar des Marius Victorinus zu Ciceros De inventione enthaltenen dialektischen Angriffe, die aus der Zeit vor der Bekehrung des Rhetors stammen, das Urbild abgegeben haben (sieh J. de Ghellinck, Réminiscences de la dialectique de Marius Victorinus dans les conflits théologiques du XIe et XIIe siècle, R. Néoscol. 1911, 432—435). Scharf beleuchtet wird die rationalistische Tendenz mancher Dialektiker durch Otloh von St. Emmeram, wenn er berichtet, es gäbe Dialektiker, die so exklusiv seien, daß sie selbst die Aussprüche der Hl. Schrift nach der Autorität der Dialektik einschränken zu müssen wähnten und mehr dem Boëthius als den hl. Schrift-

stellern Glauben schenkten (Otloh, Dialogus de trib. quaestionibus Prol., PL 146, 60 A B. nam dialecticos quosdam ita simplices inveni, ut omnia sacrae scripturae dicta juxta dialecticae auctoritatem constringenda esse decernerent, magisque Boetio quam sanctis scriptoribus in plurimis dictis crederent; unde et eundem Boetium secuti me reprehendebant, quod personae nomen alicui nisi substantiae rationali adscriberem etc.). Ein Kollisionsfall lag vor in der Definition der Person als der substantia rationalis bei der Anwendung auf die kirchliche Trinitätslehre, und der Streit sollte auf diesem Punkte bald nachher (durch Roscelin) zum Ausbruch gelangen.

Auf einem anderen Gebiet, nämlich auf dem der Eucharistie, war es schon vor Roscelin zum heftigsten Zusammenstoß zwischen Dialektik und Theologie gekommen durch den Schüler Fulberts, **Berengar von Tours,** Leiter der Martinsschule in Tours und seit 1040 zugleich Archidiakon von Angers (gest. 1088), dessen dialektischer Eifer größer war als sein Respekt vor der kirchlichen Autorität. Er mußte zweimal seine Ansichten über das Abendmahl gegen seine Überzeugung widerrufen. An seinen rationalisierenden Standpunkt in der Abendmahlsfrage knüpfte sich sein Konflikt mit Lanfrank, welchem nach der Meinung der Zeitgenossen und dem Urteil der Kirche Berengar unterlag. Die Ansicht, die Berengar in seiner Schrift De sacra coena adv. Lanfrancum verteidigt, wird von dem Bischof Hugo von Langres so zusammengefaßt: dicis in huiusmodi sacramento corpus Christi sic esse, ut panis et vini natura et essentia non mutetur, corpusque quod dixeras crucifixum intellectuale constituis. Berengar bekämpft die Annahme der Änderung der Substanz ohne entsprechende Änderung der Akzidentien, indem er sich dabei auf dialektische Argumente gegenüber dem kirchlichen Dogma stützt und von einem sensualistischen, konsequent zum Nominalismus hindrängenden Substanzbegriff ausgeht. Er proklamiert nach dem Vorgange des Johannes Scottus aufs schärfste den Primat der Vernunft und der Dialektik gegenüber der Autorität (De sacra coena, ed. Vischer p. 100: quamquam ratione agere in perceptione veritatis incomparabiliter superius esse). Nach Lanfranks Bericht steht er auf dem Standpunkt des extremsten Rationalismus, der alles mit der Vernunft begreifen will (Lanfrancus, De corp. et sang. domini c. 17; PL 150, 427 B: Rationibus omnia velle comprehendere) und die heiligen Autoritäten vollständig ausschaltet (ibid. c. 7; 416 D: Relictis sacris auctoritatibus ad dialecticam confugium facis). Bei der Erkenntnis der Wahrheit müsse man mehr die Vernunft als Autoritäten gebrauchen. Berengar beruft sich hierfür auf Augustin, der gelehrt habe, überall auf die Vernunft, das Ebenbild Gottes in uns, zurückzugehen, also sich der Dialektik zu bedienen (De sacra coena, p. 101: Maximi plane cordis est, per omnia ad dialecticam confugere, quia confugere ad eam ad rationem est confugere, quo qui non confugit, cum secundum rationem sit factus ad imaginem dei, suum honorem reliquit ... Dialecticam beatus Augustinus tanta diffinitione dignatur, ut dicat: dialectica ars est artium, disciplina disciplinarum, novit discere, novit docere, scientes facere non solum vult, sed etiam facit. August. De ord. II, 13, 38).

Auf das Ansehen der Schriften des Johannes Eriugena äußerte dieser Streit eine ungünstige Rückwirkung. Da Berengar sich in der Abendmahlslehre an das unter dessen Namen gehende Buch großenteils angeschlossen hatte, so wurde auch dieses (auf der Synode zu Vercelli 1050) verdammt und das Lesen der Schriften des Joh. Scottus überhaupt verboten.

Die Reaktion gegen die Dialektik erfolgte besonders aus den Kreisen der mönchischen Reform und vielfach von solchen, die vor ihrer conversio den artes liberales

ergeben waren. Das erste Beispiel dafür ist **Gerard von Czanád,** † 1046. Aus Venedig stammend, hatte er sich in Italien und Frankreich dem Studium der artes liberales gewidmet, war aber dann zum Eremitenleben, wahrscheinlich im Kamaldulenserorden, übergegangen. Auf einer Pilgerreise ins Heilige Land wurde er vom hl. Stephan in Ungarn festgehalten, wo er später Bischof von Czanád wurde. In der deliberatio supra hymnum trium puerorum ad Isingrimum liberalem, einem nach Inhalt und Form herzlich unbedeutenden Libell, betont er die Superiorität der Apostel über die heidnischen Philosophen (ed. Batthyány p. 27: Non dubites divinissimum Cephan Aristotele profundiorem, non Paulum cunctis humanis oratoribus eloquentiorem, non Johannem omni caelo altiorem, non Jacobum tuo Plotio expeditiorem), die alle geirrt haben (l. c. 277). Trotzdem steht er den weltlichen Wissenschaften, speziell der Dialektik, nicht so feindlich gegenüber wie später Damiani; sie sollen aber eine dienende Stellung einnehmen, womit das Wort von der ancilla theologiae bereits vor Damiani wieder aufgegriffen ist. (J. A. Endres, Forschungen 61.)

In Italien trat gegen die Dialektik **Petrus Damiani** in die Schranken. Geb. 1007 zu Ravenna, gebildet ebendaselbst, in Faenza und Parma, eröffnete er in Ravenna eine Schule, wurde 1035 Eremit in Fonte Avellana, 1057 Kardinalbischof von Ostia und starb 1072 zu Faenza. Der größere Teil seiner Werke steht im Dienste der mönchischen Askese und der kirchlichen Reformen. Seine Stellungnahme zur Dialektik und zur weltlichen Wissenschaft fixierte er in seiner 1067 verfaßten Schrift De divina omnipotentia in reparatione corruptae et factis infectis reddendis gelegentlich der Erörterung der auch noch nach ihm viel verhandelten Frage über die Grenzen der göttlichen Allmacht und über ihr Verhältnis zum Widerspruchsgesetz. Das Problem kleidet sich in die konkretere Formel, ob Gott Geschehenes, z. B. die Gründung Roms, ungeschehen machen könne (De div. omnipot. c. 4; PL 145, 601 C). Petrus Damiani bejaht die Frage, indem er von eigenartigen logischen und erkenntnistheoretischen Voraussetzungen ausgeht. Seiner Ansicht nach besteht keine allumfassende, das gesamte Naturgeschehen beherrschende Ordnung und Gesetzlichkeit. Es gebe wohl Regeln für einen Teil der Naturvorgänge; daneben treten aber zahlreiche Erscheinungen auf, die sich jenen Regeln nicht fügen, ihnen geradezu widersprechen. Damiani zieht daraus die richtige Folgerung, daß es ihnen gegenüber überhaupt kein Wissen geben könne (Ib. c. 11; 614 B: Enim vero quis tot virtutis divinae magnalia, quae contra communem naturae ordinem fiunt, enumerare sufficiat? Quae nimirum non humanis discutienda sunt argumentis, sed virtuti potius relinquenda sunt creatoris). Wo aber Regeln bestehen, bestreitet Damiani ihre Notwendigkeit und ausnahmslose Geltung. Als Beweis führt er die Wunder der göttlichen Allmacht ins Feld (Ib. c. 10; 610 D: Saepe divina virtus armatos dialecticorum syllogismos eorumque versutias destruit, et quae apud eos necessaria iam atque inevitabilia iudicantur, omnium philosophorum argumenta confundit). Die Macht Gottes wird durch die Naturgesetze in keiner Weise beschränkt. Der Urheber der Natur kann ihre Notwendigkeit aufheben (Ib. c. 11; 612 B C: Qui enim naturae dedit originem, facile cum vult naturae tollit necessitatem). Dabei bleibt aber Damiani nicht stehen. Auch das Widerspruchsgesetz bildet keine Schranke der göttlichen Allmacht. Es hat keinen absoluten Wert, ist keine absolute Wahrheit. Es gilt nur für die Logik und für die Mangelhaftigkeit der Natur, aber nicht für die göttliche Majestät (Ib. c. 5; 603 B: si haec, quae ad artem pertinent disserendi, ad deum praviter referant; Ib. c. 11, 612 A B: Quae enim contraria sunt, in uno eodemque subiecto congruere ne-

queunt. Haec porro impossibilitas recte quidem dicitur, si ad naturae referatur inopiam, absit autem, ut ad maiestatem sit applicanda divinam). Wie die Naturgesetze, ist es dem göttlichen Willen unterworfen (612 B).

Mit der skeptischen Bestreitung der absoluten Geltung des Widerspruchsgesetzes rüttelt Damiani an dem Fundament aller Wahrheitserkenntnis. Der Schritt zur doppelten Wahrheit, einer logischen einerseits und einer theologischen anderseits, ist unvermeidlich, obwohl dies sicherlich nicht in der Absicht Damianis gelegen hat. Sein Ziel ging lediglich dahin, den Übergriffen der Dialektik wirksam zu begegnen, und er glaubte dies am gründlichsten dadurch erreichen zu können, daß er zeigte, auf welch morschem und für die Theologie fremdem und unzureichendem Fundament die Dialektik selbst stehe. Daraus erklärt sich auch seine Warnung vor einer leichtfertigen Anwendung der Dialektik auf die Mysterien und seine Forderung, daß, wenn eine solche Anwendung stattfinde, der weltlichen Wissenschaft nicht das jus magisterii gebühre, sondern daß sie wie eine ancilla zu ihrer Herrin in einem gewissen Dienstverhältnis stehe (Ib. c. 5; 603 C: Haec plane, quae ex dialecticorum et rhetorum prodeunt argumentis, non facile divinae virtutis sunt aptanda mysteriis: et quae ad hoc inventa sunt, ut in syllogismorum instrumenta proficiant vel clausulas dictionum, absit, ut sacris legibus se pertinaciter inferant et divinae virtuti conclusionis suae necessitates opponant. Quae tamen artis humanae peritia, si quando tractandis sacris eloquiis adhibetur, non debet ius magisterii sibimet arroganter arripere, sed velut ancilla dominae quodam famulatus obsequio subservire, ne si praecedit, oberret. Wenn Damiani zum erstenmal im Mittelalter die in der Patristik schon längst gebräuchliche Formel vom Dienstverhältnis der Philosophie gegenüber der Theologie proklamiert, so hat sich bei ihm der Sinn derselben doch merklich zuungunsten der Philosophie verschoben, wie Endres mit Recht gegen Grabmann geltend macht. Sowohl die griechischen Väter, wie die Hochscholastik haben eine ungleich höhere Auffassung vom Werte und der Bedeutung der Philosophie für die Theologie, als dies bei den an Skeptizismus krankenden Ansichten Damianis möglich war.

Hat Damiani in seiner Wertung der Dialektik, von wenigen Ausnahmen abgesehen, bei Zeitgenossen und Nachfolgern keine Zustimmung gefunden, so beschäftigte das von ihm zuerst aufgegriffene Problem der göttlichen Allmacht und ihres Verhältnisses zum Widerspruchsgesetz die Folgezeit um so lebhafter (sieh J. Endres, Petrus Damiani, 26 f.). Gilbert de la Porrée, Petrus Lombardus, Wilhelm von Auxerre und andere traten in der Lösung der Schwierigkeit auf seine Seite. Anselm von Canterbury und Honorius Augustod. gaben zwar zu, daß Geschehenes nicht ungeschehen gemacht werden könne; sie hielten also an der unverbrüchlichen und allumfassenden Geltung des Widerspruchsgesetzes fest; aber sie suchten den Grund hierfür doch noch in dem Willen Gottes, wenn auch in dem Willen zur unveränderlichen Wahrheit (Anselm, Cur deus homo, II, 18; PL 158, 422 A; Honorius August., Elucidarium II, 8; PL 172, 1139 C). Erst Hugo von St. Victor spricht es klar aus, daß Gott das logisch Unmögliche nicht könne (De sacram. christ. fid. I, P. II, c. 22. PL 176, 216 C: (deus) impossibilia non potest; impossibilia posse non esset posse, sed non posse). In den Bahnen Hugos finden wir dann Bonaventura (Com. in I Sent. d. 42 q. 3, ed. Quaracchi I 752 ff.) und Thomas von Aquin (S. theol. I, q. 25 a. 4: sub omnipotentia dei non cadit aliquid, quod contradictionem implicat. Vgl. Quodlib. V, a. 3: solum id a dei potentia

excluditur, quod repugnat rationi entis, et hoc est simul esse et non esse, et eiusdem rationis est: quod fuit non fuisse).

Wie Petrus Damiani in Italien, so wandten sich in Deutschland gegen die Dialektik **Otloh von St. Emmeram** und **Manegold von Lautenbach.** Otloh, geb. um 1010, Mönch und Scholastikus im Kloster St. Emmeram in Regensburg, gest. ebendaselbst 1070, zeigte sich als Laie den profanen Wissenschaften zugetan, sagte sich aber, wie Damiani, bei seinem Eintritt ins Ordensleben völlig von ihnen los und glaubte in der Beschäftigung mit der Hl. Schrift einen vollwertigen Ersatz zu finden. Er betätigte sich als Theologe, Dichter und Historiker. Von seinen Schriften seien erwähnt der Dialogus de tribus quaestionibus und der psychologisch interessante Liber de tentationibus suis et scriptis, eine der ersten autobiographischen Darstellungen des Mittelalters, Selbstbekenntnisse, in denen der Verfasser einen tiefen Blick in sein innerstes Seelenleben und in seine Individualität verstattet. Heftige Stürme des Zweifels und pessimistische Anwandlungen erschütterten oft sein Gemüt. Er zweifelte an der Wahrheit der Hl. Schrift, an dem Wesen Gottes, an seiner Allmacht, ja sogar an der Existenz Gottes und an der vernünftigen Leitung der Welt (Liber de tent.; PL 146, 32 AB: Impugnatione tali diutius torqueri me sentiebam, per quam et de scripturae sacrae scientia et ipsius dei essentia prorsus dubitare compellebar . . . ., si aut ulla in scripturis sacris veritas sit ac profectus, aut si deus omnipotens constet, prorsus dubitavi . . . Nonne, omnium mortalium stultissime, casibus propriis poteris probare, quia et scripturarum testificatio et totius creaturae imaginatio absque ratione constat et sine rectore?).

Otloh nahm seine Zuflucht zum Gebet und zu Vernunftgründen, allein zu einer prinzipiellen Überwindung der Skepsis, wie Augustin, kam er nicht. Daran hinderte ihn sein wissenschaftsfeindlicher Standpunkt. Es fehlte ihm das stärkende Bewußtsein vom Wert der Wissenschaft. Zwar verwirft er die weltliche Wissenschaft nicht schlechthin. Er ist aber der Ansicht, daß superflua multa sunt in ea (Dialog. de tribus quaest. c. 22; PL 146, 89 A B), und für die Mönche hält er die Beschäftigung mit ihr geradezu für unerlaubt. Je mehr man sich der weltlichen Wissenschaft hingibt, desto mehr macht man sich der göttlichen Geheimnisse unwürdig (De doctrina spirituali c. 13; PL 146, 275 C, 277 B). Bei seiner Lektüre und bei seiner schriftstellerischen Tätigkeit ist es ihm eine größere Sorge, den Aussprüchen der Heiligen zu folgen als den Lehren Platos oder des Aristoteles oder selbst des Boëthius (Dial. de tribus quaest. Prolog.; PL 146, 62 B). Als wissenskundige Männer will er mehr diejenigen bezeichnen, die in der Hl. Schrift, als die, welche in der Dialektik sich unterrichtet zeigen (Ibid. 60 A: Peritos autem magis dico illos, qui in sacra scriptura, quam qui in dialectica sunt instructi). Daß aber auch Otloh bei aller Abneigung gegen die Dialektik doch wieder nicht auf sie verzichten kann, zeigt sein verunglückter Versuch, eine Umgrenzung des für die Theologie so wichtigen Personbegriffs zu geben, wobei die boëthianische Definition umgangen und unter persona jedes beliebige Ding verstanden werden soll (61 C: persona pro cuiuslibet rei agnomine vel demonstratione dici potest). In gleicher Weise bekunden die Unmöglichkeit der völligen Loslösung von der Dialektik seine Definitionen der göttlichen und der kreatürlichen Substanz (Lib. de admonit. cler. et laic. c. 1; PL 146, 245 B: Substantia igitur, quae per se sine ullius adminiculo subsistere valet, Deus solummodo est. Illa autem substantia, cuius totum esse in alterius consistit potestate, creatura profecto

esse probatur), die unwillkürlich an die Cartesianischen Definitionen der ungeschaffenen und der geschaffenen Substanz erinnern.

Manegold von Lautenbach durchzog Deutschland und Frankreich als gefeierter Wanderlehrer. Der Anonymus Mellicensis (De script. eccles.; PL 213, 891 D) preist ihn als modernorum magister magistrorum. Manegold entsagte später der Welt und trat in den Orden der Augustinerchorherren in Lautenbach im Elsaß ein. Nach der Verwüstung Lautenbachs durch die Anhänger Heinrichs IV. begab er sich nach Rottenbuch in Oberbayern und stand seit 1094 als Propst an der Spitze des Augustinerklosters Marbach im Elsaß. Er starb nach 1103.

Von großem historischen Interesse ist Manegolds um 1083 entstandenes Opusculum gegen den Kölner Wolfhelm (Contra Wolfelmum) und seine zu derselben Zeit geschriebene Streitschrift gegen den Trierer Scholastikus Wenrich, die er dem Erzbischof Gebhard von Salzburg widmete (Liber ad Gebehardum). In beiden Schriften führen deutliche Fäden zu den wissenschaftlichen und kirchenpolitischen Anschauungen des Petrus Damiani, wie Giesebrecht, Mirbt und Endres gezeigt haben. Wie der Kardinalbischof von Ostia, machte auch Manegold aus seiner leidenschaftlichen Abneigung gegen die weltliche Wissenschaft kein Hehl. In seinem Opusculum contra Wolfelmum, das ganz auf dem Kommentar des Neuplatonikers Macrobius zum Somnium Scipionis beruht und lange wörtliche Zitate daraus übernimmt, hat er sich zum Ziel gesetzt, die Lehren des Macrobius, des Pythagoras, Platos und die aristotelische Logik als Irrtümer, als Sophismen, mit den christlichen Anschauungen als unvereinbar und als heilsgefährlich zu erweisen (Op. contra Wolf. Prol.; PL 155, 149 A). Die Philosophie erscheint ihm, wie Damiani, als ein superfluum. Wie jener, verlangt er das Dienstverhältnis gegenüber der Theologie (c. 5; 155 C: Ita et damnabilium errorum periculum devitari et philosophorum peritia, quae tamquam superflua quaedam immensitas nostris studiis apta est, commode salubriterque poterit famulari). Die Verschiedenheit der Schulen und Lehrmeinungen der Sokratiker, Pythagoreer, Platoniker und anderer Richtungen führt er auf den Einfluß des Teufels zurück (c. 9; 158 A), und die Dichter bezeichnet er als „Possenreißer bei der Hochzeit des Götzendienstes" (c. 9; 158 B). Ähnlich wie Damiani sieht er in den Dogmen des Christentums, so in der Jungfrauengeburt oder in der Lehre von der Auferstehung, Instanzen, die alle philosophische Wahrheit umstürzen und die ratio philosophica zunichte machen (c. 14, c. 22; 163 A, 171 B). Trotz dieser leidenschaftlichen Verwerfungsurteile über die weltliche Wissenschaft erkennt aber Manegold an, daß nicht alle Ansichten der Philosophen zu verurteilen seien (c. 1; 152 C), ja daß sich sogar vielfach Übereinstimmung zwischen Philosophie und Glaube zeige, was insbesondere für das Gebiet der Ethik und die Einteilung der Tugenden in politicae, purgatoriae und purgatae zutreffe (c. 22; 170 B). Manegold nimmt diese auf Plotin (Enn. I, 2) zurückgehende Gruppierung der Tugenden aus Macrobius (Com. in Somn. Scipionis I, 8, ed. Eyssenhardt 517 f.).

In der Streitschrift gegen Wenrich, der ein Gegner der Absetzung Heinrichs IV. war und die Erbmonarchie als politisches Ideal ansah, griff Manegold in den Kampf zwischen Papsttum und Königtum ein. „Ein auffällig demokratischer Zug geht durch die Gedanken Manegolds" (Endres). Die obrigkeitliche Gewalt gilt ihm nicht als eine Forderung der Natur oder des Verdienstes, sondern als Amt und Würde (Liber ad Gebehardum

c. 29. Libelli de lite I, 305: Rex, comes et dux non naturae vel meritorum, sed sunt vocabula officiorum atque dignitatum). Als einer der ersten im Mittelalter führt er die königliche Gewalt auf einen Vertrag des Volkes zurück, durch welchen der König erwählt und eingesetzt wird (c. 30; p. 365: pactum pro quo constitutus est; c. 47; p. 391: pactum quo eligitur). Bricht der König den Vertrag und wird er zum Tyrannen, so ist das Volk von der Untertanenpflicht entbunden (c. 47; p. 391; c. 30; p. 365). Dem Volke steht es frei, den König abzusetzen und einen anderen zu erheben (c. 48; p. 392).

In Frankreich erhob sich gegen den Rationalismus der Berengarschen Dialektik **Lanfrank.** Geboren zu Pavia um 1010 wurde er zu Bologna zum Juristen herangebildet und übernahm in seiner Vaterstadt das Amt eines Sachwalters und Rechtslehrers. Bald aber wandte er sich den Artes liberales zu und lehrte sie mit solchem Erfolg, daß er als einer der bedeutendsten Dialektiker der Zeit galt. Sein Schüler Guitmund von Aversa (PL 149, 1428 B) rühmt von ihm, daß Gott durch ihn die freien Künste wieder habe zu neuem Leben erstehen lassen. Auf seiner Wanderung durch Frankreich nach der Normandie, wo er in Avranches eine Schule gründete, folgte ihm ein zahlreicher Scholarenkreis (Milo Crispinus, Vita b. Lanfranci c. 1; PL 150, 29 C). Eine weitere bedeutsame Wendung in seiner Laufbahn brachte sein Eintritt in das Kloster Bec in der Normandie, wo er die Schule leitete, die unter ihm rasch zu großer Berühmtheit aufstieg. Wilhelm von Malmesbury (De gest. pontif. Angl. l. I; PL 179, 1459 D) nennt sie „magnum et famosum litteraturae gymnasium". Lanfrank war aber nicht mehr der Dialektiker von früher. Er vertauschte das Studium der litterae saeculares mit jenem der Theologie. Als Theologe führte er den Kampf mit Berengar in der Streitschrift De corpore et sanguine domini. Statt in dialektische Fragen und Disputationen versenkte er sich in den tiefen Gedankengehalt der Paulinischen Briefe, die er zu kommentieren unternahm, wobei er auf die Feststellung des Litteralsinns und auf die Gewinnung eines korrekten Textes das größte Gewicht legte (sieh Endres, Lanfranks Verhältnis zur Dialektik, 219 ff.). 1070 wurde Lanfrank zum Erzbischof von Canterbury ernannt, als welcher er 1089 starb.

Lanfrank mag man den Antidialektikern zurechnen, insofern er der Dialektik entsagte und der Theologie sich zuwandte, sowie energisch gegen Berengars Versuch auftrat, das Geheimnis der Eucharistie zu rationalisieren und dabei Glaube und Autoritäten völlig auszuschalten. Dieser Tendenz gegenüber betonte er die Unzulänglichkeit der Vernunft und rein dialektischer Argumente in Dingen, die unbegreiflich und nur im Glauben zu fassen sind (De corp. et sang. domini c. 17; PL 150, 427 A: Quomodo panis efficiatur caro .... iustus, qui ex fide vivit, scrutari argumentis et concipere ratione non quaerit. Mavult enim coelestibus mysteriis fidem adhibere, .... quam fide omissa in comprehendendis iis, quae comprehendi non possunt, supervacue laborare). Er will lieber die heiligen Autoritäten als dialektische Gründe hören (Ib. c. 7; 416 D: et quidem de mysterio fidei auditurus ac responsurus, quae ad rem debeant pertinere, mallem audire ac respondere sacras auctoritates quam dialecticas rationes).

Obgleich aber Lanfrank sich gegen die Dialektik wandte, so trennte ihn sein wissenschaftlicher Standpunkt doch prinzipiell von den im Vorigen gekennzeichneten antidialektischen Eiferern. Sein Kampf gegen Berengar galt nicht der Dialektik selbst, sondern nur dem Mißbrauch derselben (In Coloss. 2; 323 B: non artem disputandi vituperat, sed perversum disputantium usum). Er sieht auch zwischen Dialektik und Theologie keine unausfüllbare Kluft, wie Petrus Damiani,

Otloh und Manegold. Seiner Ansicht nach steht sie bei genauerem Zusehen den Geheimnissen Gottes keineswegs feindlich gegenüber; sie dient vielmehr unter Umständen und wenn sie richtig gehandhabt wird, zum Aufbau und zur Bestätigung derselben (In 1. Cor. 1; 157 B: Perspicaciter tamen intuentibus dialectica sacramenta dei non impugnat, sed cum res exigit, si rectissime teneatur, astruit et confirmat). Nur eins will Lanfrank völlig ausgeschlossen wissen, nämlich die dialektische Behandlung der Theologie unter Ausschaltung der Glaubensautoritäten als entscheidender Instanz, wie Berengar wollte. Voraussetzung für die Anwendung der Dialektik ist der Glaube. Auf den heiligen Autoritäten beruht die Wahrheit der Theologie. Sache der Dialektik kann es nur sein, den Glaubensinhalt genauer zu entfalten. Dies ist der Sinn von Lanfranks berühmtem Bekenntnis in seiner Schrift gegen Berengar (De corp. et sang. domini c. 7; 417 A: Sed testis mihi deus est et conscientia mea, quia in tractatu divinarum litterarum nec proponere nec ad propositas respondere cuperem dialecticas quaestiones vel earum solutiones. Et si quando materia disputandi talis est, ut per huius artis regulas valeat enucleatius explicari, in quantum possum, per aequipollentias propositionum tego artem, ne videar magis arte quam veritate sanctorumque patrum auctoritate confidere). In diesem Sinn hat er auch später in seinen Kommentaren zu den Paulinischen Briefen von der Dialektik Gebrauch gemacht, wie Sigebert von Gembloux berichtet (De script. eccles. c. 155; PL 160, 582 C: Lanfrancus dialecticus et Cantuariensis archiepiscopus Paulum Apostolum exposuit et, ubicunque opportunitas locorum occurrit, secundum leges dialecticae proponit, assumit, concludit. Sieh auch Endres, Lanfranks Verhältnis zur Dialektik, 224 f.).

So hat sich bereits bei Lanfrank das Verhältnis von Dialektik und Theologie geklärt, und in deutlichen Umrissen erscheint das Programm, das von seinem größten Schüler, von Anselm von Aosta, in glänzender Weise durchgeführt wird.

§ 21. Anselmus wurde geboren 1033 zu Aosta (Augusta Praetoria in Piemont). Er trat, durch Lanfranks Ruf angezogen, 1060 in das Kloster zu Bec in der Normandie, ward 1063 Prior, 1078 Abt desselben und war seit 1093 bis zu seinem Tode 1109 Erzbischof von Canterbury, welches Amt er nach den Prinzipien des Papstes Gregor VII. verwaltete. Sein Motto: Credo, ut intelligam, fordert den Fortgang von der Unmittelbarkeit des Glaubens zu dem erreichbaren Maße wissenschaftlicher Einsicht, aber durchaus nur in dem Sinne, daß der im voraus bereits als Dogma feststehende Glaubensinhalt schlechthin unangetastet bleibe und die absolute Norm für das Denken sei. Das Resultat der Prüfung darf nur ein bejahendes sein. Ist es in irgendeinem Betracht verneinend, so ist eben damit das prüfende Denken selbst als falsch und sündig erwiesen, indem das kirchlich sanktionierte Dogma der adäquate Lehrausdruck der von Gott geoffenbarten Wahrheit ist.

Anselms Ruhm knüpft sich vornehmlich an den in der Schrift „Proslogium" von ihm aufgestellten ontologischen Beweis für

das Dasein Gottes und an die von ihm in der Schrift „Cur deus homo?" entwickelte christologische Satisfaktionstheorie. Das ontologische Argument ist der Versuch, Gottes Dasein aus dem Gottesbegriff selbst zu erweisen. Unter Gott verstehen wir, der Definition gemäß, das Größte, was überhaupt gedacht werden kann. Dieses ist in unserem Intellekt, da wir die Gottesvorstellung haben, und selbst der Atheist begreift, was mit dem Ausdruck: „das Größte schlechthin" bezeichnet wird. Das Größte aber kann nicht bloß im Intellekt sein, denn dann ließe sich ein anderes, Größeres denken, welches außerdem auch noch in der äußeren Wirklichkeit wäre. Also muß das Größte im Intellekt und zugleich auch in der äußeren Wirklichkeit sein. Also wird Gott nicht bloß von uns gedacht, sondern er existiert auch wirklich. Daß dieses Argument ein Fehlschluß sei, behauptete schon Anselms Zeitgenosse, der Mönch Gaunilo zu Mar-Moutier. Gegen seine Einwürfe versucht Anselm, dasselbe in dem „Liber apologeticus" zu retten.

### Ausgaben.

**Anselm von Canterbury.** Gesamtausgaben: Gabr. Gerberon, P 1675, 1721 und Venet. 1744; PL 158—159. Die Ausgabe von Gerberon, wiewohl mit kritischem Apparat ausgestattet, kann nicht als abschließend betrachtet werden, vielmehr bedarf die hds Überlieferung der Werke Anselms noch einer genaueren Untersuchung.

Cur deus homo?: Hugo Laemmer, 1857, O. Fridolin Fritzsche[3], 1893. (Verschlechterung gegenüber Gerberon). Übers.: W. Schenz[2], 1902. J. Petri, 1925.

Monologium und Proslogion: Carl Haas, Die Texte zum Gottesbeweis. 1863. A. Daniels, Quellenbeiträge und Untersuchungen z. Gesch. d. Gottesbeweise im dreizehnten Jahrh. mit besonderer Berücksichtigung des Arguments im Proslogion des hl. Anselm, 1909 (Beiträge VIII, 1—2), p. 3—20. J. Brinktrine, Anselms Proslogion. Zum erstenmal ins Deutsche übertragen. Mit Einleitung und Anmerkungen. 1925.

Hymnen bei Dreves Analecta hymn. medii aevi 48, 1905. Zur Überlieferung der Gebete s. Wilmart (Lit.).

Der Briefwechsel, den Gilbert Crispin, 1085—1117 Abt von Westminster, mit Anselm führte, wurde veröffentlicht von J. A. Robinson, Gilbert Crispin, abbot of Westminster, Cambridge 1911.

Über Anselms unechte Schriften sieh B. Hauréau, Notices et extraits in 8° IV 192, 320. J. Endres, Die neunte Homilie d. hl. Anselmus, Histor. Jahrb. 1909, 799—806 (die unter den Werken Anselms aufgeführte neunte Homilie gehört Anselm von Laon an).

**Bruno von Segni.** PL 164—165; sein Liber de symoniacis und seine Ep. IV de investitura: Sackur in MG Libelli de lite II 546—565.

**Odo von Cambrai.** PL 160, 1071—1102.

**Anselm von Laon.** Die Glossa interlinearis: Basel 1502, 1508 und Antwerpen 1634. PL 162, 1187—1592. — Exzerpte aus den Sentenzen: G. Lefèvre, Anselmi Laudunensis et Radulfi fratris eius sententias excerptas nunc primum in lucem edidit, Mediolani Aulercorum 1894. Über weitere Handschriften der anselmischen Sentenzen siehe M. Grabmann, Die Gesch. d. schol. Methode II 141—157. Fr. Bliemetzrieder, Anselm von Laons systematische Sentenzen herausgeg., eingeleitet und philosophie- und unterrichtsgeschichtlich untersucht. In 2 Teilen. 1. T. Texte. Beiträge 18, 2—3. 1919.

**Honorius Augustodunensis.** PL 172, 39—1270.

Das Offendiculum: J. Dieterich, MG Libelli de lite III, 38—57; J. v. Kelle, Untersuchungen über das Offendiculum des Honorius, WSitzBer 148, 4. Abt., 1904, 4—37. De apostatis und Summa gloria: J. Dieterich, MG Libelli de lite III 57—80. — Die Schrift Cognitio vitae unter den Werken Augustins PL 40, 1005 ff. Eine Ergänzung De viciis et virtutibus bringt J. A. Endres, Honorius Augustod., 1906, 138—140. — Von Clavis physicae publiziert J. A. Endres, a. a. O., 140—145 den Prolog und eine Textprobe. Ebendas. 145—154 werden ein kurzer Traktat des Rupert von Deutz und vier Antwortschreiben des Honorius auf an ihn gerichtete Fragen veröffentlicht.

Anselm entfaltete eine umfangreiche, vielfach im Dialog sich bewegende schriftstellerische Tätigkeit. Von seinen Werken seien genannt: Dialogus de grammatico, Monologium, Proslogion, Liber apologeticus contra Gaunilonem, De veritate, De processione spiritus sancti contra Graecos, De fide trinitatis oder De incarnatione Verbi, Cur deus homo?, De libero arbitrio, De casu diaboli, De conceptu virginali et de originali peccato, De concordia praescientiae et praedestinationis necnon gratiae dei cum libero arbitrio. Erwähnt seien noch die Meditationes, die Orationes, die Homilien und die Epistolae.

Anselm fordert die unbedingte Unterwürfigkeit unter die Norm und Autorität der Hl. Schrift und der Väter (De concordia praesc. et praedest. q. 3, c. 6; PL 158, 528 BC: Sic itaque Sacra scriptura omnis veritatis, quam ratio colligit, auctoritatem continet, cum illam aut aperte affirmat aut nullatenus negat). Unter den Vätern gilt ihm Augustinus als der überragende Lehrer, als der Quellpunkt seiner eigenen Kraft. Dem Bischof von Hippo bis zu einem gewissen Grade geistig verwandt, hat Anselm, wie niemand vor ihm, es verstanden, sich in die Schätze der augustinischen Gedankenwelt zu versenken und daraus die tiefsten philosophischen und theologischen Ideen zu entnehmen. Dieser Abhängigkeit von Augustinus gibt Anselm selbst deutlichen Ausdruck im Prolog des Monologiums; PL 158, 143 Cf.: Nihil potui invenire me in ea dixisse, quod non catholicorum patrum et maxime beati Augustini scriptis cohaereat ... sed prius libros praefati doctoris Augustini de trinitate diligenter perspiciat, deinde secundum eos opusculum meum diiudicet. Wie Clemens Alex., Origenes, Augustinus will aber auch Anselm bei der bloßen Hinnahme des Glaubensinhaltes nicht stehen bleiben. Er sucht auf rationalem Wege, mit den Mitteln der Vernunft, eine Einsicht (intelligere, intellectus) in den Glaubensinhalt zu gewinnen, vom Glauben zum Wissen, zu den fidei rationes, fortzuschreiten. Was Lanfrank nur schüchtern, fast ängstlich gewagt hatte, die Anwendung der Dialektik auf die Theologie, wird für Anselm zur offen proklamierten Devise und zum leitenden Arbeitsprogramm. Aber im Gegensatz zu den Dialektikern seiner Zeit bleibt er nicht bei einer formalen Anwendung der Dialektik auf die theologischen Probleme stehen, sondern benutzt sie als Instrument zur Entwicklung und Darstellung seiner Ideen. Er ist ein Geist von ursprünglicher Denkkraft, und darum haben seine Schriften bis zur Gegenwart ihre Bedeutung bewahrt.

Charakteristisch ist aber, daß Anselm nicht nur das Dasein Gottes, sondern auch (was später Thomas, Duns Scotus und Ockham abwiesen und nur Raymundus Lullus wiederum versuchte) die Trinität und Inkarnation zu begründen versucht, und zwar vermittels platonischer und neuplatonischer Doktrinen, ohne dadurch aber dem natürlichen Denken ein volles Recht einräumen zu wollen. Im Monologium und Proslogion will er sogar die Schriftbeweise für die Gottes- und Trinitätslehre ganz weglassen und sich nur auf Vernunft-

gründe (rationes necessariae) stützen (De fide trin. c. 4; PL 158, 272 C: Sed si quis legere dignabitur duo parva opuscula mea, Monologion scil. et Proslogion, quae ad hoc maxime facta sunt, ut quod fide tenemus de divina natura et eius personis praeter incarnationem, necessariis rationibus sine Scripturae auctoritate probari possit). Und in der Schrift Cur Deus homo? will er ebenfalls durch die bloße Vernunft, ohne die Offenbarung zu Hilfe zu nehmen, beweisen, daß ein Mensch ohne Christus nicht gerettet werden könne, die Inkarnation also notwendig angenommen werden müsse (Praef. Cur deus homo; PL 158, 361 A: Quorum prior .... probat rationibus necessariis esse impossibile ullum hominem salvari sine illo).

Programmatisch spricht Anselm den Grundsatz aus, daß die Erkenntnis auf dem Glauben, nicht der Glaube auf vorangehender, durch Zweifel und Denken vermittelter Erkenntnis ruhen müsse (Proslog. 1; PL 158, 227 B C): Neque enim quaero intelligere ut credam; sed credo ut intelligam. Nam et hoc credo, quia, nisi credidero, non intelligam. Er hat diesen Grundsatz aus Augustin (De vera rel. c. 5, n. 8; c. 24, n. 45; De util. cred. c. 9. n. 22; c. 11, n. 25; De ord. II. c. 9, n. 26; in Joh. Ev. tract. 40, 9; PL 35, 1690: credimus, ut cognoscamus, non cognoscimus, ut credamus) geschöpft. Anselm fügt seiner Forderung das Argument bei: wer nicht glaubt, wird nicht erfahren, wer nicht erfährt, wird nicht verstehen (De fide trin. c. 2; PL 158, 263 D, 264 A). Die Erkenntnis ist das Höhere, der Fortgang zu ihr ist Pflicht nach dem Maße der Befähigung. Cur Deus homo? c. 2; ibd. 362 B: wie die rechte Ordnung erfordert, daß wir die Geheimnisse des Christentums erst glaubend in uns aufnehmen, ehe wir sie denkend erwägen, so scheint es mir Nachlässigkeit zu sein, wenn wir, nachdem wir im Glauben befestigt sind, nicht auch trachten, das Geglaubte zu verstehen: negligentia mihi videtur, si postquam confirmati sumus in fide, non studemus, quod credimus, intelligere.

Diese Sätze nimmt Anselm aber nicht in dem Sinne, daß, nachdem zunächst durch willige und vertrauensvolle Hingabe die Aneignung erfolgt und das Verständnis ermöglicht sei, nunmehr dem zur Einsicht Gelangten ein freies Urteil über den Wert und die Wahrheit des Überlieferten zustehe (in welcher Deutung der Satz auch von unserem Verhältnis zu der antiken Poesie, Mythologie und Philosophie gelten würde), sondern im Sinne der absoluten Unantastbarkeit der katholischen Lehre. Der Glaubensinhalt kann durch die aus ihm erwachsene Erkenntnis nicht zu höherer Gewißheit gebracht werden, denn er hat an sich ewige Festigkeit; noch viel weniger aber darf er bekämpft werden. Denn, sagt Anselm, ob das wahr sei, was die allgemeine Kirche mit dem Herzen glaubt und mit dem Munde bekennt, darf kein Christ in Frage stellen, sondern zweifellos daran festhaltend, diesen Glauben liebend und nach demselben lebend, forsche er in Demut nach den Gründen seiner Wahrheit. Kann er es zur Einsicht in denselben bringen, so danke er Gott; kann er es nicht, so renne er nicht dagegen an, sondern beuge sein Haupt und bete an. Denn eher wird die menschliche Weisheit an diesem Felsen sich selbst einrennen, als den Felsen umrennen (De fide trinit, c. 1 u. 2; PL 158, 262 C sq.). Also das Wissen steht nicht etwa unbedingt über dem Glauben, sondern es muß erst beurteilt werden nach seiner Übereinstimmung mit dem Glauben. In dem Briefe, den Anselm dem Bischof Fulco von Beauvais zu dem Konzil mitgab, welches gegen Roscelin gehalten werden sollte, erläutert er in gleichem Sinne den Satz: Christianus per fidem debet ad intellectum proficere, non per intellectum ad fidem accedere, aut si intelligere non valet, a fide

recedere (l. c. 1193 C), und gibt den Rat, mit Roscelin auf der Synode sich nicht erst in eine Verhandlung einzulassen, sondern sofort den Widerruf von ihm zu verlangen. Der Erfolg konnte nur der sein, daß der Gegner unüberzeugt blieb und nur die Wahl hatte, entweder zum Märtyrer seiner Lehre zu werden oder heuchlerisch sich zu fügen. Roscelin hat zu Soissons, wie er selbst später erklärte, aus Todesfurcht das letztere gewählt, um nach beseitigter Gefahr doch wieder auf seine unaufgegebene Überzeugung zurückzukommen. Nachträglich sucht ihn Anselm durch die Schrift De fide trinitatis oder wie der richtige Titel lautet: De incarnatione verbi (sieh J. Reiners, Der Nominalismus in der Frühscholastik, 1910, 28) zu widerlegen.

Der Dialogus de grammatico, wahrscheinlich Anselms früheste Schrift, ist das Gespräch eines Lehrers mit seinem Schüler über die von den Dialektikern damals (wie Anselm c. 21, 582 A bezeugt) häufig behandelte Frage, ob grammaticus unter die Kategorie der Substanz oder unter die der Qualität zu subsumieren sei. Die grammatische Bildung gehört nicht zum Wesen des Menschen, wohl aber zum Wesen des Grammatikers als solchen; also lassen sich die Sätze aufstellen: omnis homo potest intelligi sine grammatica; nullus grammaticus potest intelligi sine grammatica. Warum folgt aus diesen Prämissen nicht, was doch anscheinend nach den logischen Regeln daraus folgen sollte: nullus grammaticus est homo? Wegen des verschiedenen Sinnes, in dem die Prämissen gelten: Jeder Mensch kann in gewisser Hinsicht, sofern er nämlich nur als Mensch betrachtet wird, aber nicht in jeder Hinsicht, sofern er nämlich etwa auch Grammatiker ist, ohne grammatische Bildung sein; von dem Grammatiker aber gilt der Untersatz schlechthin. Also folgt nur, daß die Begriffe grammaticus und homo verschieden sind, aber nicht, daß kein Grammatiker ein Mensch sei. Ist der Grammatiker Mensch, so ist er Substanz. Wie kann dann aber Aristoteles grammaticus als Beispiel eines Qualitätsbegriffs anführen? In grammaticus liegt ein Zweifaches, grammatica und homo (die adjektivische und die substantivische Bedeutung), jenes in dem Worte grammaticus an sich selbst (per se), dieses mittelbar (per aliud). Wenn wir auf jene Bedeutung achten, so ist es Bezeichnung eines Wie (Quale), nicht eines Was (Quid), wenn aber auf diese, so ist es Bezeichnung einer Substanz, des homo grammaticus, und zwar einer substantia prima, sofern ein einzelner Grammatiker gemeint ist, einer substantia secunda, sofern die Spezies gemeint ist. Da die Dialektik es zunächst mit den Worten (voces) und deren Bedeutung und nur mittelbar mit den bezeichneten Dingen (res) zu tun hat (wie Anselm mit Boëthius [PL 64, 162 B] annimmt), so muß der Dialektiker sich an die Bedeutung halten, die unmittelbar in den Worten an sich (per se) liegt, und also auf die Frage: quid est grammaticus? antworten: vox significans qualitatem. Denn die direkt bezeichnete res ist das quale, das habens grammaticam, und nur secundum appellationem wird der Mensch mitbezeichnet.

Diese Abhandlung zeigt, daß auch Anselm trotz seines „Realismus" die Dialektik zunächst auf die voces bezieht, und daß er mit Aristoteles das Einzelwesen für die Substanz im ersten und vollsten Sinne (substantia prima), die species und das genus aber für die Substanz im sekundären Sinne (substantia secunda) hält.

In dem Dialogus de veritate (c. 2) läßt Anselm nach Aristoteles die Wahrheit des bejahenden und verneinenden Urteils von dem Sein oder Nichtsein des Ausgesagten abhängen. Die res enunciata sei die causa veritatis für das Urteil, obschon nicht dessen veritas oder rectitudo selbst

(PL 158, 469 C). Von der Wahrheit des Urteils und überhaupt des Gedankens unterscheidet Anselm eine Wahrheit des Tuns und überhaupt des Seins und macht dann platonisierend nach Augustin den Schluß von dem Bestehen irgendwelcher Wahrheit auf die Existenz der Wahrheit an sich, an der jedes andere Wahre, um wahr zu sein, partizipieren müsse. Die Wahrheit an sich ist nur Ursache; die Wahrheit des Seins ist ihre Wirkung und zugleich Ursache für die Wahrheit der Erkenntnis; diese letztere ist nur Wirkung. Die Wahrheit an sich, die summa veritas per se subsistens, ist Gott (c. 10; 479 A). Anselms Definition der Wahrheit überhaupt lautet: veritas est rectitudo sola mente perceptibilis (c. 11; 480 A).

In dem (um 1070, schon vor dem Dial. de verit. verfaßten) Monologium hat Anselm auf die realistische Annahme, daß die Güte, die Wahrheit und überhaupt die Universalien eine von den Einzeldingen unabhängige, nicht bloß eine diesen immanente, an ihr Bestehen gebundene Existenz (wie es die der Farbe im Körper ist) besitzen, einen Beweis für das Dasein Gottes gebaut, worin er im wesentlichen Augustin (De lib. arb. II, c. 1, n. 3—15; De vera rel. c. 30, n. 55 ff.; De trin. VIII, c. 3, n. 4 sq., vgl. Boëth. De consol. phil. V, pr. 10) folgt. Es gibt viele Güter, die wir teils als Mittel oder des Nutzens wegen (propter utilitatem), teils an sich um ihrer inneren Schönheit willen (propter honestatem) begehren. Diese Güter aber sind alle nur mehr oder minder gut und setzen daher, gleich allem, was nur vergleichsweise das ist, was es ist, etwas voraus, was eben dies im vollen Sinne sei, und woran sie ihren Maßstab haben. Alle relativen Güter haben also ein absolutes Gut, etwas, was aus sich und durch sich gut ist (illud igitur est bonum per se ipsum, quoniam omne bonum est per ipsum), nicht wieder durch Teilnahme an einem Höheren — denn sonst wäre es eben nicht das Absolute — zur notwendigen Voraussetzung. Dieses summum bonum ist Gott (Monol. c. 1; 144 C. sq.). Desgleichen ist jedes Große oder Hohe nur vergleichsweise groß oder hoch; es muß also ein absolut Großes oder Hohes geben, und dieses ist Gott (c. 146 C sq.). Alles Seiende setzt ein absolutes Sein voraus, durch welches es ist, welches aber selbst durch sich selbst ist, und dieses ist Gott (c. 3, 148 A: quoniam ergo cuncta quae sunt, sunt per ipsum unum: procul dubio et ipsum unum est per se ipsum). Die Stufenreihe der Wesen (naturae) kann nicht derart sein, daß sie ins Endlose fortlaufe (nullo fine claudatur); also muß es mindestens Ein Wesen geben, welches keines mehr über sich hat. Aber es gibt auch nur Ein solches; denn wären mehrere einander gleiche höchste Wesen, so würden sie entweder alle Anteil haben an der höchsten Wesenheit (essentia) oder mit dieser identisch sein. Wenn sie daran Anteil haben, so sind nicht sie das Höchste, sondern die höchste Wesenheit ist dann das Höchste. Wenn sie mit ihr identisch sind, so sind sie in ihr notwendig auch einheitlich. Das einheitlich höchste Wesen aber ist Gott (c. 4, 148 C sq.).

Das Absolute ist aus und durch sich selbst (c. 6, 151 sq., das Bedingte ist nach Stoff und Form nicht aus ihm, aber durch es geschaffen (c. 7, 153 ff.). Gott hat die Welt aus Nichts geschaffen. Das Nichts ist aber nicht etwa eine Materie, aus welcher die Welt zum Dasein geformt worden wäre. Jedoch waren die Dinge im Verstande Gottes vorher ewig (c. 9, 157 C: nullo namque pacto fieri potest aliquid rationabiliter ab aliquo, nisi in facientis ratione praecedat aliquod rei faciendae quasi exemplum sive forma vel similitudo aut regula. Patet itaque, quoniam priusquam fierent universa, erat in ratione summae naturae, quid aut qualia aut quomodo futura essent). Diese Muster-

bilder sind das innere Sprechen Gottes, wie der Gedanke das innere Wort im Menschen ist. Nach diesen Ideen, seinem Worte, hat Gott die Dinge geschaffen, und so ist das Gewordene das Abbild dieses Wortes (c. 9 f., c. 29 ff., 182 sq.). Das Geschaffene besitzt nicht an sich die Kraft der Beharrung im Sein, sondern bedarf der erhaltenden Gegenwart Gottes. Sicut nihil factum est, nisi per creatricem praesentem essentiam, ita nihil viget, nisi per eiusdem servatricem praesentiam (c. 13; 160 C sq., vgl. Augustin, De civ. Dei XII, c. 25, s. oben S. 109, wo die Welterhaltung als fortgehende Schöpfung aufgefaßt und die Ansicht entwickelt wird, daß die Welt, wenn Gott ihr seine Macht und Gegenwart entzöge, augenblicklich in das Nichts zurücksinken würde).

Jedes Einzelne, welches gerecht ist, ist dies nur durch Partizipation an der Gerechtigkeit und von der Gerechtigkeit selbst verschieden; Gott aber ist nicht ein an der Gerechtigkeit partizipierendes Objekt, sondern die Gerechtigkeit selbst (c. 16, 164 B sq.). In dem Absoluten ist die Gerechtigkeit mit der Güte, Weisheit und jeder anderen Wesensbestimmung (proprietas) identisch (c. 17; 165 C sq.); sie alle involvieren die Ewigkeit und die Allgegenwart (c. 18 ff.; 166 D sq.). Der Sprechende und das von ihm gesprochene Wort, durch welches er alle Dinge geschaffen hat, bilden eine Zweiheit, ohne daß irgend zu sagen ist, was sie in der Zweizahl seien. Sie sind nicht zwei Geister, nicht zwei Schöpfer usw.; sie sind andere (alii), aber nichts anderes (aliud). Durch ihr gegenseitiges Verhältnis, für welches die Zeugung das treffende Bild ist, sind sie zwei, durch ihr Wesen eins (c. 37 ff.; 190 B sq.). Um der Einheit willen muß mit der Selbstverdoppelung ein Zurückstreben, ein Zusammenschluß sich verbinden. Wie durch die Selbstverdoppelung zu dem primitiven Bewußtsein, der memoria, das Bewußtsein des Bewußtseins, die intelligentia, hinzutritt, so bekundet sich das Streben nach dem Zusammenschluß als die gegenseitige Liebe des Vaters und Sohnes, die aus der memoria und intelligentia hervorgeht, d. h. als der Heilige Geist (c. 49 ff.; 205 B sq.).

In dem Monologium sucht Anselm auch (c. 67—77; 213 B sq.) das Wesen des menschlichen Geistes zu erkennen und seine Ewigkeit zu erweisen. Der menschliche Geist ist ein kreatürliches Abbild des göttlichen Geistes und hat gleich jenem memoria, intelligentia und amor. Er kann und soll Gott als höchstes Gut lieben und alles andere um seinetwillen. In dieser Liebe liegt die Bürgschaft seiner Ewigkeit und ewigen Seligkeit, denn ein Ende derselben wird weder mit seinem Willen eintreten, noch auch gegen seinen Willen durch Gott, da dieser selbst die Liebe ist. Verschmäht aber der endliche Geist die Liebe Gottes, so muß er ewige Strafe leiden und, um sie zu erleiden, fortdauern, da er, wenn er vernichtet würde, keine Pein empfinden, also ohne die ihm gebührende Strafe bleiben würde. Der immutabilis sufficientia der Seligen muß die inconsolabilis indigentia der Unseligen entsprechen. Die Liebe wurzelt im Glauben, dem Bewußtsein von ihrem Objekt, und zwar in dem lebendigen Glauben, der ein Streben nach seinem Objekt einschließt (dem credere in Deum im Unterschiede von dem bloßen credere Deum esse), und bedingt ihrerseits die Hoffnung auf die endliche Erreichung des Erstrebten.

Dem Gottesbegriff, den Anselm im Monologium auf kosmologischem Grunde durch logisches Aufsteigen von dem Besonderen zum Allgemeinen gewinnt, sucht er im Proslogion (Alloquium Dei, ursprünglich: Fides quaerens intellectum) ontologisch durch bloße Entwicklung dieses Begriffs reale Gültigkeit zu vindizieren, also Gottes Dasein aus dem bloßen Gottes-

begriff zu erweisen. Denn es hatte ihn beunruhigt, daß bei dem im Monologium eingeschlagenen Wege der Erweis des Daseins des Absoluten als abhängig von dem Dasein des Relativen erschien (Prooem. prosl.; 223 B sq: coepi mecum quaerere, si forte posset inveniri unum argumentum, quod nullo alio ad se probandum, quam se solo indigeret; et solum ad astruendum, quia deus vere est, et quia est summum bonum nullo alio indigens, et quo omnia indigent, ut sint et bene sint, et quaecunque credimus de divina substantia, sufficeret). Das ontologische Argument (c. 2—3) geben wir hier, da der Ausdruck selbst für die Entscheidung über die Beweiskraft von Bedeutung ist, mit Anselms eigenen Worten wieder, und zwar nach der neuesten Ausgabe von A. Daniels, S. 5: Ergo, Domine, qui das fidei intellectum, da mihi ut, quantum scis expedire, intelligam quia es sicut credimus et hoc es quod credimus. Et quidem credimus te esse aliquid quo nihil maius cogitari possit. An ergo non est aliqua talis natura, quia dixit insipiens in corde suo (nach Psalm XIII, 1): non est Deus? Sed certe ipse idem insipiens, cum audit hoc ipsum quod dico, aliquid quo maius nihil cogitari potest, intelligit quod audit, et quod intelligit, in intellectu eius est, etiam si non intelligat illud esse. Aliud enim est rem esse in intellectu, aliud intelligere rem esse. Nam cum pictor praecogitat quae facturus est, habet quidem in intellectu, sed nondum intelligit esse, quod nondum fecit. Cum vero iam pinxit, et habet in intellectu et intelligit esse, quod iam fecit. Convincitur ergo etiam insipiens esse vel in intellectu aliquid quo nihil maius cogitari potest, quia hoc, cum audit, intelligit; et quidquid intelligitur, in intellectu est. Et certe id quo maius cogitari nequit non potest esse in solo intellectu. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re, quod maius est. Si ergo id quo maius cogitari non potest est in solo intellectu, id ipsum quo maius cogitari non potest est quo maius cogitari potest. Sed certe hoc esse non potest. Existit ergo procul dubio aliquid, quo maius cogitari non valet, et in intellectu et in re (c. 2). Quod utique sic vere est, ut nec cogitari possit non esse. Nam potest cogitari esse aliquid, quod non possit cogitari non esse; quod maius est quam quod non esse cogitari potest. Quare si id quo maius nequit cogitari, potest cogitari non esse, id ipsum quo maius cogitari nequit non est id quo maius cogitari nequit, quod convenire non potest. Sic ergo vere est aliquid quo maius cogitari non potest, ut nec cogitari possit non esse. Et hoc es tu, Domine Deus noster (c. 3). Die Frage, wie dann aber auch nur der Tor in seinem Herzen sprechen oder denken könne, es sei kein Gott, beantwortet Anselm durch die Unterscheidung zwischen einem bloßen cogitare der vox significans und dem intelligere id ipsum, quod res est (c. 4).

Daß das Argument ein Fehlschluß sei, wurde schon von Zeitgenossen Anselms bemerkt, ohne daß sofort die Natur des Fehlers völlig klar geworden wäre. Jede Folgerung aus der Definition gilt nur hypothetisch, unter der Voraussetzung der Existenz des Subjektes. In diesem richtigen Sinne hatte schon der Eleate Xenophanes aus dem Wesen Gottes auf seine Einheit und Geistigkeit geschlossen (vgl. Grundriß I[12] 75), und Augustin, der bereits Gott bezeichnet als das summum bonum, quo esse aut cogitari melius nihil possit (sieh De doctr. christ. I, 7, PL 34, 22. De lib. arbitr. II, 6, n. 14, PL 32, 1248. Conf. VII, 4, PL 32, 735) hat aus der Definition Gottes seine Ewigkeit gefolgert. Wer zugibt, daß ein Gott sei, und demselben doch die Ewigkeit abspricht, widerspricht sich, denn im Wesen Gottes liegt die Ewigkeit; so gewiß wie Gott ist, ist er auch ewig. Augustin,

Confess. VII, c. 4, PL 32, 736: cur non sit corruptibilis substantia, quae Deus est, quando si hoc esset, non esset Deus. (Die Stelle De trinit. VIII, c. 3 n. 4 sq. und andere, auf die öfters verwiesen wird, entsprechen vielmehr der Argumentation im Monologium.)

Der Unterschied der anselmschen Argumentation von der augustinischen liegt darin, daß durch jene das Sein Gottes selbst aus der Definition erschlossen werden soll, und diese Eigentümlichkeit des ontologischen Argumentes ist gerade sein Fehler. Mit logischem Rechte läßt sich nur schließen: so gewiß als Gott ist, hat er Realität, was aber eine leere Tautologie ist oder höchstens etwa: so gewiß als Gott ist, ist er nicht nur im Geiste, sondern auch in der Natur, welchem letzteren Gegensatze Anselm fälschlich den des Vorgestelltwerdens und des wirklichen Seins supponiert. Diese Supposition, welche zur Beseitigung der Klausel: wenn Gott ist, führt, knüpft sich bei Anselm sprachlich an die Verwechslung eines metaphorischen Gebrauchs des Ausdrucks „in intellectu esse" mit dem eigentlichen. Zwar unterscheidet Anselm richtig den Doppelsinn: in der Vorstellung sein, und: als seiend erkannt werden, und will mit Recht nur die erste Bedeutung seiner Argumentation zum Grunde legen. Er vermeidet in der Tat die von ihm bezeichnete Verwechslung; aber er vermeidet nicht die andere, das Vorgestelltwerden, welches metaphorisch ein Sein des Objekts in dem Intellekt genannt werden kann, in der Tat aber nur das Sein eines Bildes des (sei es wirklichen, sei es fingierten) Objektes in dem Intellekt ist, mit einem realen Sein des Objektes in dem Intellekt gleichzusetzen. Hierdurch wird der trügerische Schein erzeugt, als ob bereits gesichert sei, daß das Objekt irgendwie existiere, als ob also der Bedingung jedes Argumentierens aus der Definition, daß nämlich die Existenz des Objektes bereits feststehe, genügt sei und es sich nur noch um die nähere Bestimmung der Art und Weise der Existenz handle. Das, was als absurd erwiesen wird, ist in der Tat nicht die Meinung, die der Atheist hegt, daß Gott nicht existiere und die Gottesvorstellung eine objektlose Vorstellung sei, sondern die Meinung, die er nicht hegt, noch auch anzunehmen genötigt werden kann, aber die Anselm zu hegen oder doch annehmen zu müssen scheint, daß Gott selbst eine objektlose Vorstellung sei und als bloß subjektive Vorstellung existiere. Dieser Schein wird so lange festgehalten, als er dazu dient, der Argumentation eine anscheinende Basis zu geben. Im Schlußsatze aber, der doch nicht die bloße Art der Existenz, sondern das Sein selbst als Resultat der Argumentation zu enthalten prätendiert, wird dann wieder zu dem ursprünglichen Sinne des Gegensatzes in intellectu esse und in re esse, nämlich vorgestellt werden und wirklich sein, zurückgekehrt.

Den anselmschen Beweis bestritt in einem anonymen Liber pro insipiente ein Mönch Gaunilo in dem Kloster Mar-Moutier (Maius Monasterium nicht weit von Tours). Nach Martène (in dessen handschriftlicher Geschichte des Klosters, bei Ravaisson, Rapports sur les bibliothèques de l'Ouest. P 1841, append. XVII) war Gaunilo ein Graf von Montigny, der nach Unglücksfällen, die er 1044 in Fehden erlitten hatte, ins Kloster getreten war, wo er noch bis 1083 gelebt hat. Gaunilo, der von dem übrigen Inhalt des Proslogiums mit großer Achtung redet, trifft ganz richtig die schwache Stelle des anselmschen Arguments, dem er entgegenhält, aus dem Verstehen des Gottesbegriffs folge nicht ein Sein Gottes im Intellekt, woraus dann weiter ein Sein desselben in re sich ableiten lasse. Das Sein dessen, quo maius cogitari nihil possit, in unserm Intellekt gelte nur in dem gleichen Sinne, wie das Sein jedweden andern Dinges in unserm Intellekt, sofern es gedacht werde, also z. B. auch einer

fingierten Insel. Würde es in dem volleren Sinne genommen: intelligere rem esse, was aber ja auch Anselm nicht wolle, so würde damit das zu Erweisende schon vorausgesetzt sein. Das reale Sein des Objekts müsse im voraus feststehen, damit aus seinem Wesen seine Prädikate sich erschließen lassen. Prius enim certum mihi necesse est fiat, re vera esse alicubi maius ipsum, et tum demum ex eo quod maius est omnibus, in se ipso quoque subsistere non erit ambiguum (ed. Daniels, 10). Auf eine anschauliche Weise sucht dann Gaunilo aus dem Zuvielbeweisen darzutun, daß das Argument fehlerhaft sei, indem nämlich auf gleiche Weise auch die Existenz einer vollkommenen Insel sich würde folgern lassen.

Anselm wies in seiner Entgegnung in dem Liber apologeticus adversus respondentem pro insipiente den Vorwurf des Zuvielbeweisens ab, indem er die Zuversicht aussprach, daß sein Argument von allem gelte, praeter quod maius cogitari non possit (ohne freilich das Recht dieser Beschränkung der Argumentation auf das, was das Größte schlechthin sei, darzutun). In seinen Erörterungen, die den Sitz des Fehlers betreffen, fiel er, da auch Gaunilo noch nicht mit voller logischer Bestimmtheit den trügerischen Schein bei der Metapher: in intellectu esse, aufgedeckt hatte, in den alten Fehler zurück, das cogitari und intelligi mit einem eigentlichen esse in cogitatione vel intellectu gleichzusetzen. Er vergleicht beständig, ohne die Absurdität zu bemerken, zwei Wesen miteinander, wovon dem einen zwar das Gedachtwerden, aber nicht das Sein zukomme, dem andern dagegen außer dem Gedachtwerden auch noch das Sein, und schließt nun, das letztere sei um das Sein größer als jenes. Das größte denkbare Wesen also, das doch im Intellekt sei, könne nicht bloß im Intellekt, sondern müsse auch noch außerhalb des Intellekts in der Wirklichkeit sein. Der Widerspruch, daß das Größte als im bloßen Intellekt seiend ebensowohl einerseits das Größte sein müßte, wie auch anderseits es nicht sein könnte, beweist nicht, daß es auch noch eine Existenz in re habe, sondern vielmehr, daß der Ausdruck, sofern es gedacht werde, sei es im Intellekt, im eigentlichen Sinne falsch und unzulässig ist. Mindestens gilt es nicht vor erwiesener Existenz.

Den andern Mangel des Argumentes, daß nämlich der unbestimmte Begriff dessen, über welches hinaus nichts Größeres gedacht werden könne, von dem Begriff eines persönlichen Gottes noch weit absteht, hat Anselm durch die Entwicklung des Begriffs des Größten, was denkbar sei, zu ergänzen gesucht (c. 5 ff.), indem er zeigt, daß das Größte als Schöpfer, als Geist, als allmächtig, als barmherzig usw. gedacht werden müsse.

Die in neuerer Zeit mehrfach und namentlich auch von Hasse (Anselm II 262—272) geäußerte Ansicht, das ontologische Argument stehe und falle mit dem Realismus, ist falsch. Diese Ansicht ist bei den Argumenten des Monologiums zutreffend, welche in der Tat auf der platonisch-augustinischen Ideenlehre ruhen, aber nicht bei dem im Proslogion entwickelten Argument, an dessen Verwechslung des intelligi mit dem esse in intellectu der Realismus, der den subjektiven Begriffen reale Universalien, welche durch sie erkannt werden, entsprechen läßt, keineswegs gebunden ist. Wohl involviert der Realismus die Voraussetzung (welche übrigens auch der Nominalismus als solcher nicht schlechthin abweist, sondern nur der Skeptizismus dahingestellt sein läßt und der Kritizismus durch Unterscheidung der empirischen Objektivität von der transzendentalen bekämpft), daß die Denknotwendigkeit auch das objektiv reale Sein verbürge. Aber diese Voraussetzung ist sehr verschieden von der dem ontologischen

Argument zugrundeliegenden Verwechslung des Gedachtwerdens mit dem Sein des Gedachten selbst in unserm Verstande. Sie besagt nur, daß dasjenige, von dem der Satz oder das Urteil, daß es existiere, kategorisch (nicht bloß hypothetisch) durch logisches Denken fehlerlos erwiesen sei, auch wirklich existiere, aber nicht, daß dasjenige, was wir, sei es willkürlich oder auch mit subjektiver Notwendigkeit, vorstellen, oder dessen Begriff wir verstehen, in eben dieser Vorstellung oder diesem Verständnis irgendwie selbst existiere oder auch um dieser Vorstellung und dieses Verhältnisses willen als objektiv existierend anerkannt werden müsse. (Es ist jedoch nicht zu verkennen, daß gerade der von Anselm vertretenen Form des Realismus jene Verwechslung besonders nahelag.)

Überraschend ist die Geschichte des ontologischen Arguments in der nachanselmischen Zeit. Keiner der Theologen des zwölften Jahrhunderts nimmt irgendwie zu demselben Stellung, und noch im ersten Viertel des dreizehnten Jahrhunderts nehmen mehrere Summisten und Sententiarier davon keine Notiz. Diese zunächst sehr befremdende Erscheinung erklärt sich dadurch, daß das Interesse der Zeit nicht auf diese Probleme gerichtet war. Was als Bedürfnis empfunden wurde, war die Auseinandersetzung mit der theologischen Tradition, der Ausgleich der widersprechenden Autoritäten, und die dialektische Formulierung und Vermittlung der christlichen Dogmen, nicht aber eine spekulative Behandlung der philosophischen Grundprobleme und Voraussetzungen des christlichen Glaubens. Daher hat Peter Abaelard unmittelbar weit stärker auf die Entwicklung der Theologie und Philosophie im 12. Jahrhundert eingewirkt als der ihm sicher als Denker weit überlegene Anselm. Unbekannt sind aber seine Schriften auch in dieser Periode durchaus nicht geblieben. Roscelin von Compiègne und Peter Abaelard, die Viktoriner Hugo und Richard, Bernhard von Clairvaux und Robert von Melun u. a. kennen und zitieren ihn. Aber erst im dreizehnten Jahrhundert machte sich sein Einfluß stärker bemerkbar. Seinem Gottesbeweis im Proslogion gegenüber kam es bei einem Teile der Scholastiker zu keiner bestimmten Stellungnahme, so bei Albertus Magnus, Peter von Tarentaise und Heinrich von Gent. Ablehnend verhielten sich Thomas von Aquin und Richard von Middleton, während eine große Zahl anderer sich zustimmend äußerten, nämlich Wilhelm von Auxerre, Richard Fischacre, Alexander von Hales, Bonaventura, Matthaeus ab Aquasparta, Johannes Peckham, Nicolaus Occam, Aegidius von Rom, Wilhelm von Ware, Johannes Duns Scotus (sieh A. Daniels, a. a. O., 122—130).

Anselms Bedeutung liegt in dem kühnen Unternehmen der unerschrockenen und allseitigen Verwendung der Syllogistik und Philosophie auf dem Gebiete der Theologie. Seit der großen systematischen Schöpfung des Johannes Scottus war ein Versuch von ähnlicher Ausdehnung und Konsequenz, wie der Anselms, zwei Jahrhunderte lang nicht mehr gewagt worden. Im Gegenteil, gerade zu Anselms Zeit hatten einflußreiche Männer, wie Petrus Damiani, Otloh von St. Emmeram, Manegold von Lautenbach, ihre Stimmen gegen jede Berührung der Theologie mit der Philosophie erhoben. Anderseits waren Berengars und Roscelins Bestrebungen, in theologischen Fragen mit der Dialektik und ihren Gesetzen zu operieren, gänzlich fehlgeschlagen. Indem Anselm die Schrift- und Väterlehre zum Ausgangspunkt nahm und als unantastbare Norm voraussetzte, war es ihm gelungen, Logik und Philosophie in umfassender Weise für die Behandlung der Theologie

heranzuziehen und zugleich die Klippen des theologischen Rationalismus zu vermeiden. Damit war die Lösung gefunden, die der Philosophie und der Vernunft auf theologischem Gebiet die Bahn freimachte und der gesamten folgenden Entwicklung die Wege wies. Seit Anselm begann man, allenthalben in den Schulen theologische Fragen dialektisch zu behandeln, und im Zusammenhang damit machte sich das Bedürfnis, den Gesamtstoff der Glaubenslehren systematisch zu verknüpfen, immer stärker und lebhafter geltend.

Im Sinne Anselms arbeitete **Bruno von Segni,** gest. 1123, der in seinen beiden Schriften De trinitate und De incarnatione domini mit Geschick den Syllogismus zu verwerten wußte. Ein gleiches gilt von **Odo von Cambrai,** gest. 1113, und seiner Schrift De peccato originali libri tres. Er steht, wie Anselm, auf dem Boden des Realismus und ist in der Erbsündelehre von ihm abhängig. Die Möglichkeit der Erbsünde erklärte er dadurch, daß die Wesenheit der Spezies Substanz der Individuen sei, in dem Individuum also die ganze Art affiziert werden könne.

Ein reges Leben herrschte auch in der vielbesuchten theologischen Schule von Laon, die Anselms von Canterbury gleichnamiger Schüler Anselm von Laon, gest. 1117, leitete. Er ist Verfasser von theologischen Quaestiones oder Sententiae. Vgl. unten S. 273.

Von anselmischen Gedankengängen beeinflußt erweist sich die rätselhafte Persönlichkeit des **Honorius Augustodunensis.** Honorius lebte nach Endres als Inkluse oder Einsiedler (solitarius) in Süddeutschland, und zwar in der Donaugegend in der Schottenniederlassung bei Weih St. Peter vor dem südlichen Stadttor von Regensburg in der ersten Hälfte des zwölften Jahrhunderts. Den Titel: Augustodunensis ecclesiae presbyter et scholasticus, den Honorius im Schlußkapitel seiner Schrift De luminaribus ecclesiae sich selbst gibt, versteht Endres (Honor. Augustodun., 11) als mittelalterliche Pseudonymie. P. Duhem (s. Lit.) bestreitet diese Annahme und läßt die Verfasserfrage offen. Seine äußerst zahlreichen und zum Teil vielgelesenen Schriften, die in erster Linie den Zweck der Popularisierung verfolgten, sind meist Kompilationen, Exzerpte und behandeln theologische, historische und naturwissenschaftliche Gegenstände. Ausdrücklich genannt seien die Erstlingsschrift Elucidarium, ferner die Weltchronik Summa totius, die Schrift Cognitio vitae, in der im Anschluß an Anselms Monologium über die Gotteserkenntnis gehandelt wird, weiterhin das enzyklopädische Werk Imago mundi, das Geographie, Meteorologie, Astronomie, eine Zeitrechnung und eine Chronik umfaßt, die seltsame Schrift Clavis physicae, die Abhandlungen über die Willensfreiheit: Inevitabile und De libero arbitrio, und die literaturgeschichtliche Arbeit De luminaribus ecclesiae.

Besonderes Interesse beanspruchen das Elucidarium und der Physikschlüssel. Die Zuteilung des weitverbreiteten, seit dem Beginn des dreizehnten Jahrhunderts sogar in die meisten Volkssprachen übersetzten Elucidariums an Honorius wird von Kelle und Hauck bestritten, von Endres aber mit guten Gründen aufrechterhalten. In demselben wird der gesamte Inhalt der damaligen Dogmatik in syllogistischer Form mit dialektischer Erörterung der Gründe und Gegengründe dargestellt und diese Form der Untersuchung auch zur Ausführung und Fixierung des Phantasiebildes von jenseitigen Zuständen verwandt (z. B. in der Erörterung der Fragen, ob man im künftigen Leben Kleider tragen

werde, in welcher Körperstellung die Verdammten in der Hölle seien usw.). Die Bedeutung der Schrift liegt formell und methodisch betrachtet darin, daß sie neben den Sentenzenwerken aus der Schule des Anselm von Laon und des Wilhelm von Champeaux ein bedeutsames Glied in der Kette der frühesten theologischen Systematisierungsarbeit darstellt und nach dem Vorbild Anselms von Canterbury nach dem syllogistischen Beweisverfahren gearbeitet ist. Mit Bezug auf seinen Inhalt konnte Schorbach (160) sagen: „Das Elucidarium des Honorius hatte sich eines in der Weltliteratur fast beispiellosen Erfolges zu erfreuen." Es bildete eine Hauptquelle für die in den Jahren 1190—1195 entstandene erste deutsche Enzyklopädie mit dem Titel Lucidarius.

In der nicht gedruckten Schrift Clavis physicae tritt uns eine höchst auffallende und überraschende Nachwirkung des großen irischen Philosophen Johannes aus dem neunten Jahrhundert entgegen. Der Physikschlüssel ist, worauf Endres zuerst aufmerksam machte, ein auf das ganze Werk sich erstreckendes, nahezu die Hälfte desselben umfassendes wortgetreues Exzerpt aus Eriugenas De divisione naturae, das die Worte an der Spitze trägt: Iste liber dicitur excerptus ab Honorio solitario de quinque libris cuiusdam Crisotomii (Endres, 140). Als Motiv der Veröffentlichung, die bezeichnenderweise den eigentlichen Autor unter einem Pseudonym zu verbergen sucht, schwebte dem Honorius der Wunsch vor, seinen Zeitgenossen ein Weltbild oder eine Weltanschauung auf philosophischer Basis darzubieten: Cum multos mente intuear non solum indoctos, sed etiam nitore summae sapientiae claros nimium a tramite physicae rationis exorbitare, per ea, quae divina gratia illuminante perspicaci ratione inspexi, omnes me sequi volentes accingor ad viam veritatis deo duce revocare.

Was sich an philosophischem Lehrgut bei Honorius findet, ist ein christianisierter Platonismus, der im wesentlichen aus Augustinus, Johannes Scottus und Anselm geflossen ist. Jede Kreatur hat eine dreifache Existenzweise, in Gott, in sich selbst, in uns. In Gott als unveränderliches Leben, in sich selbst als veränderliche Substanz, in uns als in der Vorstellung gegebenes Abbild der Dinge (De cognitione vitae c. 15; PL 40, 1015). Die Unendlichkeit der Welt ist vor der Zeit im göttlichen Geist, welche Konzeption archetypus mundus genannt wird (De imag. mundi I, 2; PL 172, 121 B). Gott allein ist in Wahrheit und ist deshalb die Wahrheit. Das Geschöpf ist gleichsam nicht (De cogn. vitae c. 7; PL 40, 1011: Hic solus vere est et ideo veritas est. Omne enim quod est, verum est; quod vero non est, falsum est. Sed deus vere est, igitur veritas est. Creatura autem ei collata quasi non est et idcirco quasi falsitas ad veritatem est). Die Kreatur ist nur der Schatten des Lebens und der Wahrheit (Liber XII quaest. c. 1; PL 172, 1178 C: omnis ista creatura est umbra vitae et veritatis). Die ganze Welt ist nach Art des kleinsten Punktes in der Gottheit enthalten (De cogn. vitae c. 25; PL 40, 1020: Totus hic mundus instar brevissimi puncti intra deum colligitur).

Wie die Gottes- und Weltlehre des Honorius augustinische Gedanken wiederholt, so auch seine Auffassung vom Wesen des Bösen und seine Psychologie. Von Natur aus gibt es kein Übel (De cogn. vitae c. 21; PL 40, 1018). Das Böse ist eine perversitas naturae (Elucid. II, 1; PL 172, 1133). Auf dem Gebiete der Psychologie sei hervorgehoben der platonisch-augustinische Seelenbegriff und die augustinische Lehre von der geistigen Materie der Seele (Eluc. II, 14; PL 172, 1144 D: Ab initio igitur animae sunt creatae in invi-

sibili materia; formantur autem quotidie per speciem et mittuntur in corporum effigiem).

Die Abhängigkeit von Johannes Scottus wird besonders deutlich in der eschatologischen Lehre von der Verwandlung des Körperlichen in das Geistige und des Geistigen in das Göttliche (Endres, 123, 152: Post ultimam namque resurrectionem omnium hominum sive bonorum seu malorum corpora erunt spiritualia et nihil postea corporale erit, cum deus omnia in omnibus erit ut lux in aëre, ut ferrum in igne). In der Astronomie ist er von dem älteren Plinius, Isidor von Sevilla und Beda venerabilis abhängig (Duhem).

Über die Beziehungen des Honorius zur Poesie und Kunst seiner Zeit sieh J. Endres, 127—137.

§ 22. Der eigentlich philosophische Betrieb entfaltet sich in dieser Zeit auf dem Felde der Logik oder der Dialektik. Schon in der karolingischen Zeit hatten die überlieferten logischen Schriften des Aristoteles, Porphyrius und Boëthius eine glossierende Bearbeitung erfahren. In der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts setzt diese Literatur aufs neue ein und zeigt nun eine größere Selbständigkeit in der Untersuchung der durch die überlieferten Texte dargebotenen Fragen. Es bilden sich jetzt verschiedene Schulen und Richtungen, die wesentlich bestimmt werden durch ihre verschiedene Stellung zum Universalienproblem. Die mittelalterliche Universalienlehre, in der sich Logik, Erkenntnistheorie und Metaphysik verflechten, hat ihre Wurzeln in der antiken Philosophie, speziell in des Porphyrius Einleitung zu den Kategorien des Aristoteles, in welcher von den Begriffen: genus, differentia, species, proprium und accidens gehandelt wird. Zu Beginn werden drei Fragen aufgeworfen: ob die Genera und Species (oder die sogenannten Universalien) substantielle Existenz haben oder bloß in unseren Gedanken seien, ob sie, falls sie substantiell existieren, Körper oder unkörperliche Wesen seien, und ob sie von den sinnlich wahrnehmbaren Objekten gesondert oder nur in und an diesen existieren. Porphyrius weist die nähere Erörterung dieser Fragen als eine für seine einleitende Schrift zu schwierige Aufgabe ab. Mit dieser Fragestellung wurde nun jene andere, von Boëthius in seinem Kategorienkommentar erörterte in Zusammenhang gebracht, ob die Kategorien res oder voces seien. Daraus ergab sich dann die Hauptverschiedenheit der Auffassung, indem die einen die Universalien für res, die anderen für voces hielten, der Gegensatz also des Realismus und Nominalismus. Dieser begegnet uns zum ersten Male im letzten Viertel des 11. Jahrhunderts.

Innerhalb dieser Hauptparteien bildeten sich dann bald verschiedene Schattierungen heraus. Die extremste Auffassung ist auf der einen Seite die Behauptung der Realität der Universalien im Sinne des platonischen Realismus (so ursprünglich Wilhelm von Champeaux und

anderseits die Lehre des Roscelin von Compiègne, daß die Universalien bloße flatus vocis seien. Unter den Modifizierungen des Realismus sind die bedeutendsten die Indifferenz-, die Status- und die Collectio-Lehre.

**Ausgaben.**

**Roscelin.** Den Brief des Roscelin an Abaelard hat J. A. Schmeller, MSB V, 3, 1849, 189–210 veröffentlicht, danach Cousin, Petri Abaelardi opera II, P 1859, p. 792 ff., PL 178, 357 ff. Neue Ausg. von Reiners, Der Nominalismus in der Frühscholastik, 1910 (Beiträge VIII, 5), 63—80. — F. Picavet, Roscelin, philosophe et théologien d'après la légende et d'après l'histoire P 1911, publiziert in einem Appendix S. 112—143 die Roscelin betreffenden Texte. — Ein Brief des Walter von Honnecourt an Roscelin bei G. Morin, Revue Bénédictine 22, 1905, 172—175. — Ein charakteristisches Epigramm auf Roscelin findet sich bei Ph. Jaffé, Bibl. rer. Germ. V, Berolini 1869, 187, n. 98.

**Wilhelm von Champeaux.** De Eucharistia, De origine animae und der Dialogus seu altercatio cuiusdam Christiani et Judaei de fide catholica: PL 163, 1037—1072. Wilhelms Sententiae oder Quaestiones hg. von G. Lefèvre, Guillelmi Campellensis Sententiae vel Quaestiones XLVII in: Les variations de Guillaume de Champeaux et de la question des universaux. Etude suivie de documents originaux, Lille 1898.

Über die Handschriften zu Wilhelms Sentenzen und zu der aus seiner Schule stammenden Quästionen- und Sentenzenliteratur: M. Grabmann, Die Gesch. der schol. Methode II 141—168.

Die Stelle der Isagoge des Porphyrius (ed. A. Busse, Berolini 1887, p. 1), an welche das Aufkommen der verschiedenen dialektischen Richtungen sich geknüpft hat, lautet in der Übersetzung des Boëthius (ed. S. Brandt, 159), in welcher sie dem Mittelalter vorlag: Mox de generibus ac speciebus illud quidem, sive subsistunt, sive in solis nudisque intellectibus posita sunt, sive subsistentia corporalia sunt an incorporalia, et utrum separata a sensibilibus an in sensibilibus posita et circa ea constantia, dicere recusabo. Nicht minder wichtig als die Isagogestelle sind aber auch die Erörterungen und die Lösungsversuche, die Boëthius in seinen Schriften und insbesondere in seinen beiden Kommentaren zur Isagoge den von Porphyrius aufgeworfenen Fragen widmet. Reiners (Der Nominalismus in der Frühscholastik, 10—25) hat mit Recht darauf hingewiesen, daß der eigenartige Gegensatz von Dingen (res) und Worten (voces) in der Gestaltung des Universalienproblems seit dem elften Jahrhundert mit der Gegenüberstellung von Dingen und Worten in der Logik des späteren Altertums und insbesondere in der boëthianischen Logik zusammenhängt. Nach Boëthius handelt der Kategorientraktat des Aristoteles nicht von den Dingen, sondern von den Worten (In Categ. Arist. I; PL 64, 162 B: praedicamentorum tractatus non de rebus, sed de vocibus est). Diese Ansicht wurde von mittelalterlichen Logikern auch auf die Isagoge Porphyrs übertragen. So bildete sich im elften Jahrhundert die Auffassung heraus, die Logik sei eine Wortwissenschaft, sie habe es mit Worten zu tun. Von hier aus war kein weiter Schritt mehr zu der Behauptung, die Gattungen und Arten seien nur Worte zur Bezeichnung der Einzeldinge.

Häufig wird Roscelin als der Stifter der nominalistischen Richtung bezeichnet. So sagt z. B. Otto von Freising (De gestis Friderici I, 47, MG SS XX, 376 f.) von Roscelin: primus nostris temporibus sententiam vocum instituit in logica. Aus einer alten Quelle, der sog. Historia francica, erfahren wir aber, daß schon der Lehrer Roscelins, ein gewisser Johannes, die Dialektik nominalistisch

gelehrt hat: Hoc tempore tam in divina quam in humana philosophia floruerunt Lanfrancus Cantuariorum episcopus, Guido Longobardus, Maingaudus Teutonicus, Bruno Remensis, qui postea duxit vitam heremiticam. In dialectica quoque hi potentes exstiterunt sophistae: Johannes, qui eandem artem sophisticam vocalem esse disseruit, Robertus Parisiacensis, Roscelinus Compendiensis, Arnulphus Laudunensis; hi Johannis fuerunt sectatores, qui etiam quamplures habuerunt auditores (Bouquet, Recueil XI 160, XII 3; Picavet, 112).

Alle Hypothesen über die Identität dieses Johannes sind verfehlt, auch die von Du Boulay und Clerval (Les écoles de Chartres 70, 120 ff.), wonach er mit dem Mediziner Johannes aus der Schule von Chartres, dem Leibarzte des Königs Heinrichs VI. von England, identisch sei.

Der Abt Hermann zu Tournai in der ersten Hälfte des zwölften Jahrhunderts berichtet (Liber de restauratione monasterii S. Martini Tornacensis; MG SS XIV, 275; Picavet, 122), um 1100 habe der Magister Raimbert zu Lille die Dialektik nominalistisch gelehrt (dialecticam clericis suis in voce legebat) und mit ihm viele andere. Diese hätten den Odo oder Odoardus angefeindet (später Bischof von Cambray, gest. 1113), der die Dialektik nicht nach moderner Weise (juxta quosdam modernos) nominalistisch (in voce), sondern nach Boëthius und den alten Lehrern realistisch (in re) vorgetragen habe. Er habe seine Lehre in 3 Schriften niedergelegt mit den Titeln: Sophistes, Liber complexionum, De re et ente. Die Modernen, klagt der Berichterstatter, wollen die Schriften des Porphyrius und des Aristoteles lieber nach ihrer neuen Weisheit als nach der Darstellung des Boëthius und der anderen Alten deuten.

In historisch greifbarer Form tritt uns aber der Nominalismus erst bei Roscelin entgegen.

**Roscelinus,** geboren in Compiègne gegen 1050 (Roscelinus de Compendiis, de Compendio, Compendiensis; vgl. F. Picavet, 23), studierte in Soissons und Reims, lebte und dozierte eine Zeitlang als Kanonikus in seiner Vaterstadt Compiègne, dann in Loches (bei Vannes in der Bretagne), wo sich auch der junge Abaelard unter seinen Schülern befand, ferner in Besançon und zuletzt in Tours. Um 1120 verschwindet er aus der Geschichte. Sein Tod ist zwischen 1123 und 1125 anzusetzen (Robert, Écoles, 208[1]). Sein Charakter erscheint nach dem Briefe an seinen Schüler Abaelard in einem wenig günstigen Lichte. In zynischer Weise macht er sich über die Kastrierung Abaelards lustig und sucht ihn persönlich herabzusetzen (ed. Reiners 78 ff.).

Die Schriften Roscelins sind mit Ausnahme eines Briefes an Abaelard über die Trinitätslehre verlorengegangen oder wenigstens bisher nicht wiederaufgefunden. Daß er dialektische Glossen verfaßt hat, ergibt sich mit Bestimmtheit aus der Tatsache, daß Meinungen von ihm über dialektische Einzelfragen berichtet werden.

Anselm sagt (De fide trin. c. 2; PL 158, 265 A): illi nostri temporis dialectici, immo dialectices haeretici, qui non nisi flatum vocis putant esse universales substantias; qui colorem nihil aliud queunt intelligere quam corpus, nec sapientiam hominis aliud quam animam. Er wirft diesen „Häretikern der Dialektik" vor, ihre Vernunft sei so an die Einbildungskraft gebunden, daß sie sich nicht von ihr loszumachen und nicht das, was für sich betrachtet werden müsse, herauszuheben vermögen. Dieser Vorwurf hat vielleicht darin seinen Grund, daß Roscelin das Schwarz an sich nur als in dem konkreten schwarzen Einzelding existierend betrachtete. Die Ausdrucksweise Anselms ist aber zu kurz und zu subjektiv gefärbt, als daß man daraus mit Sicherheit die Lehre Roscelins erschließen könnte.

Anselm sagt ferner (De fide trin. c. 2; PL 265 B): qui enim nondum intelligit, quomodo plures homines in specie sint homo unus, qualiter in illa secretissima natura comprehendet, quomodo plures personae, quarum singula quaeque est perfectus Deus, sint Deus unus? et cuius mens obscura est ad discernendum inter equum suum et colorem eius, qualiter discernet inter unum Deum et plures relationes eius? denique qui non potest intelligere aliud esse hominem nisi individuum, nullatenus intelliget hominem nisi humanam personam. Der Gegensatz der Standpunkte ist hiermit scharf bezeichnet: dem Realismus gilt die Gesamtheit der gleichartigen Individuen als eine reale Einheit, die Gesamtheit der Menschen als eine Gattungseinheit, unus homo in specie; dem Nominalismus dagegen liegt diese Einheit nur in dem gemeinsamen Namen, als reale Einheit aber gilt ihm ausschließlich das Individuum. Den letzten Grund für diese nominalistische Auffassung findet Anselm in der Unfähigkeit, sich von der sinnlichen Anschauung freizumachen und zur rein geistigen Erkenntnis zu erheben, also in einer sensualistischen Erkenntnislehre, die wir auch in dem neuzeitlichen Nominalismus wiederfinden (Ans. De fide Trinit. c. 2, PL 158, 265 B: In eorum quippe animabus ratio, quae et princeps et iudex omnium debet esse quae sunt in homine, sic est in imaginationibus corporalibus obvoluta, ut ex eis se non possit evolvere nec ab ipsis ea, quae ipsa sola et pura contemplari debet, valeat discernere).

Johannes von Salisbury sagt in seinem Metalogicus II, 17 (PL 199, 874 C): „Der eine heftet sich an Worte, obgleich diese Lehre mit Roscelin fast ganz erloschen ist", und im Policraticus VII, 12 (665 A): „Einige behaupten, die Worte selbst seien die Gattungen und Arten — doch diese Ansicht ist längst verworfen und verschwand mit ihrem Urheber."

In der Konsequenz des Nominalismus liegt es, ebenso wie er den Komplex mehrerer Individuen für eine bloß subjektive Zusammenfassung hält, auch die Unterscheidung von Teilen in dem Individuum für eine bloß subjektive Zerlegung zu erklären. Daß Roscelin auch diese Konsequenz gezogen hat, geht aus den Angaben des Abaelard hervor. Dieser sagt in seinem Briefe über Roscelin an den Bischof von Paris (PL 178, 358 B, ed. Cousin II, 151): hic sicut pseudodialecticus, ita et pseudo-christianus, cum in dialectica sua nullam rem, sed solam vocem partes habere aestimat, ita divinam paginam impudenter pervertit, ut eo loco, quo dicitur dominus partem piscis assi comedisse, partem huius vocis quae est piscis assi, non partem rei intelligere cogatur. In De divis. et defin. (Ouvr. inéd. d'Abél., p. 471, ed. Cousin) berichtet er: fuit autem, memini, magistri nostri Roscelini tam insana sententia, ut nullam rem partibus constare vellet; sed sicut solis vocibus species, ita et partes adscribebat. Die Entgegnung, daß doch die Wand ein Teil des Hauses sei, habe Roscelin durch die Argumentation abweisen wollen, dann müßte die Wand als Teil des Ganzen ein Teil der Teile, woraus sie bestehe, nämlich des Fundamentes und der Wand und des Daches sein, also auch ein Teil ihrer selbst.

Die richtige Deutung der fraglichen Stellen gibt Reiners (Der Nominalismus in der Frühscholastik, S. 34—41). Roscelins Teilbegriff beruht auf dem Teilbegriff des Boëthius. Roscelin hat die Zerlegung in Teile nicht für eine Operation des subjektiven Denkens gehalten. „Der Begriff der Einheitlichkeit des Ganzen ist ihm gänzlich unbekannt, das Ganze zerfällt bei ihm objektiv in eine Summe von selbständigen Substanzen." „Der Name des Ganzen ist ein bloßes Wort, durch welches nicht ein Ding, sondern viele Dinge, nämlich alle Teile zugleich bezeichnet werden." Daher konnte Roscelin sagen, nicht das Ding, sondern das Wort habe Teile.

Endlich wird eine Meinung Roscelins in den anonymen dialektischen Glossen der Hds Orléans n. 266 f. 209 r. angeführt, die bei der Spärlichkeit des Materials ebenfalls Beachtung verdient: Quaeritur iterum de argumentatione, an sit propositio necne. Si enim est oratio, vel est perfecta vel imperfecta. Cui tamen consequentiae M. Ros. non consentit, quia dicit argumentationem esse orationem, id est orationes, scilicet propositionem, affirmationem et conclusionem; das heißt nach dem Zusammenhang der Stelle: Roscelin verkennt die logische Einheit des Syllogismus und löst ihn in seine Teile auf.

Über die wirkliche Meinung Roscelins in der Universalienfrage läßt sich nur sehr schwer ein Urteil gewinnen, insbesondere darüber, ob er jede objektive Grundlage der Allgemeinbegriffe geleugnet hat. Abaelard hat in seiner ersten Darstellung des Universalienproblems sich die Formel seines Lehrers: ‚universale est vox' durchaus zu eigen gemacht und rückt erst nach Ausbruch der theologischen Kämpfe mit der Formel: ‚universale est sermo' von ihm ab. Ob aber Roscelin die in dieser Formel zum Ausdruck gebrachte Auffassung abgelehnt hat, erscheint zweifelhaft, sicherlich hat er aber dieses Moment nicht mit genügender Klarheit betont und gegen Mißverständnisse geschützt. (Vgl. unten die Darstellung der Universalienlehre des Abaelard.)

Wahrscheinlich hätte der Nominalismus Roscelins, obgleich konsequenter durchgeführt, als von früheren geschehen war, doch keine besonders große Beachtung gefunden und nicht Roscelins Namen als den eines Parteihauptes verewigt, wenn nicht damit eine tritheistische Deutung der Trinitätslehre verknüpft gewesen wäre, was Picavet (78 ff.), freilich mit Unrecht, bestreitet. Wie schon die Dialektiker, über die sich der Mönch Otloh beklagt (s. oben S. 189), so hält auch Roscelin an der boëthianischen Definition der Person als substantia rationalis unbedingt fest. Er gibt nicht zu, daß, auf die Trinität bezogen, diese Ausdrücke in anderem Sinne als sonst zu nehmen seien, und sagt: non igitur per personam aliud aliquid significamus quam substantiam, licet ex quadam loquendi consuetudine triplicare soleamus personam, non substantiam (Epist. ad Abaelardum, bei Cousin, Ab. opp. II, 798; ed. Reiners, 72, 16). Er erklärt die substantia generans und die substantia generata für nicht identisch: semper enim generans et generata plura sunt, non res una, secundum illam beati Augustini praefatam sententiam, qua ait, quia nulla omnino res est quae se ipsam gignat (ebend. ed. Cousin, 799; ed. Reiners, 74, 27). Er fragt (ed. Reiners, 75, 33), warum nicht drei Ewige (tres aeterni) anzunehmen seien, da ja doch die drei Personen ewig seien (si tres illae personae sunt aeternae). Hiermit stimmt zwar nicht Abaelards Angabe überein (Introd. ad theol. ed. Cousin II 84; PL 178, 1056 D): alter tres in Deo proprietates, secundum quas tres distinguuntur personae, tres essentias diversas ab ipsis personis et ab ipsa divinitatis natura constituit, wohl aber die Anselms Epist. II, 41 (PL 158, 1192 D): Roscelinus clericus dicit, in Deo tres personas esse tres res ab invicem separatas, sicut sunt tres angeli, ita tamen, ut una sit voluntas et potestas. De fide trin. c. 3 (266 A): tres personae sunt tres res sicut tres angeli aut tres animae, ita tamen, ut voluntate et potentia omnino sint idem. Roscelin habe das Argument vorgebracht, andernfalls, wenn die drei Personen res una seien, würde folgen, daß mit dem Sohne zugleich auch der Vater und der Heilige Geist inkarniert seien. Ausdrücklich soll Roscelin erklärt haben (nach Anselm, Ep. II, 41; 1192 D): tres deos vere posse dici, si usus admitteret. Was Anselm entgegenhält, ist die Realität der Gattungseinheit: unus Deus.

Der Realismus hatte um 1100 seinen ausgeprägtesten Vertreter in Wilhelm

**von Champeaux,** geb. um 1070, gest. als Bischof von Châlons-sur-Marne 1121, studierte unter Manegold von Lautenbach zu Paris, dann unter dem damals sehr berühmten Anselm von Laon (über ihn sieh unten S. 273), endlich auch unter Roscelin zu Compiègne, zu dessen Richtung aber die seinige, welche die Realität des Universellen behauptet, einen scharfen Gegensatz bildet. Er lehrte dann an der Kathedralschule zu Paris, wo auch Abaelard ihn hörte und mit ihm disputierte, verließ dieselbe aber im Jahre 1108, um sich als Chorherr in die Abtei von St. Victor zurückzuziehen. Doch nahm er dort bald nachher seine Vorträge über Rhetorik, Philosophie und Theologie wieder auf und scheint den Grund zu der mystischen Richtung gelegt zu haben, die später in der Schule zu St. Victor herrschte. Von 1113—1121 war Wilhelm Bischof von Châlons. Mit dem hl. Bernhard von Clairvaux stand er bis zu seinem Tode in Freundschaft. Über seine Lehrtätigkeit in Paris gibt uns Aufschluß ein überschwenglicher Brief eines unbekannten Schülers. Sieh Ph. Jaffé, Bibl. rer. Germanic. V, Berolini 1869, n. 160, p. 285 f. Er schrieb Schriften theologischen Inhalts, De eucharistia und De origine animae, in welcher letzteren er sich für den Creatianismus, also für das unmittelbare Geschaffenwerden der Seelen bei dem Beginn ihres irdischen Daseins erklärt, und Sententiae. Die Echtheit der Schrift De origine animae bestreitet G. Lefèvre (a. a. O. 2) und teilt sie dem Anselm von Laon zu.

Für die philosophischen Probleme sind wir hauptsächlich auf die Angaben des Abaelard angewiesen. Dieser sagt (in seiner Historia calamitatum c. 2; PL 178, 119 A B) über Wilhelm von Champeaux: erat autem in ea sententia de communitate universalium, ut eandem essentialiter rem totam simul singulis suis inesse adstrueret individuis, quorum quidem nulla esset in essentia diversitas, sed sola multitudine accidentium varietas. Hiermit stimmt die in der Dialectica ohne den Namen des Autors gegebene Darstellung überein: Quidam enim ita rem universalem accipiunt, ut in rebus diversis ab invicem per formas eandem essentialiter substantiam collocent, quae singularium, in quibus est, materialis sit essentia et in se ipsa una, tantum per formas inferiorum sit diversa. Quas quidem formas, si separari contingeret, nulla penitus differentia rerum esset, quae formarum tantum diversitate ab invicem distant, cum sit penitus eadem essentialiter materia. Verbi gratia in singulis hominibus numero differentibus eadem est hominis substantia, quae hic Plato per haec accidentia fit, ibi Socrates per illa (ed. Geyer, 10 $^{17—25}$). Abaelard richtet hiergegen den Einwurf, dann würde die nämliche Substanz verschiedene Akzidenzien erhalten, die miteinander unverträglich seien, insbesondere müßte das Nämliche an verschiedenen Orten sein. Denn ist das menschliche Wesen ganz in Sokrates, so ist es nicht in dem, was nicht Sokrates ist; ist es also zugleich auch in Plato, so muß Plato auch Sokrates sein, und Sokrates außer an seinem eigenen Orte sich auch an dem Orte des Plato befinden. In den Luneler Glossen macht Abaelard ausdrücklich auf die pantheistische Konsequenz dieser Theorie aufmerksam: Ex quo scilicet pessimam haeresim incurrunt, si hoc ponatur, cum scilicet divinam substantiam, quae ab omnibus formis aliena est, idem prorsus oporteat esse cum substantia.

Unter dem Gewicht dieser Gegengründe habe Wilhelm seine Anschauung geändert, und zwar im Sinne der sog. Indifferenzlehre: ut deinceps rem eandem non essentialiter, sed indifferenter diceret (Hist. cal. c. 2; 119 B). Damit stimmt überein eine Stelle aus den Sentenzen Wilhelms: Vides has duas voces, unum scil. et idem, duobus accipi modis, secundum indifferentiam et se-

cundum identitatem eiusdem prorsus essentiae; secundum indifferentiam, ut Petrum et Paulum idem dicimus esse in hoc quod sunt homines; quantum enim ad humanitatem pertinet, sicut iste est rationalis et ille, et sicut iste est mortalis et ille. Sed si veritatem confiteri volumus, non est eadem utriusque humanitas, sed similis, quum sint duo homines. Sed hic modus unius ad naturam divinitatis non est referendus. Sieh Lefèvre, a. a. O., 14 und 25.

Diese Indifferenzlehre (der Terminus indifferenter stammt aus Boëthius, nicht unmittelbar aus Aristoteles' Topica, wie Reiners, Der arist. Realismus, 37 meint) stellt eine unter der nominalistischen Kritik vollzogene Modifizierung des extremen Realismus dar und findet auch sonst in der dialektischen Literatur Erwähnung. Abaelard behandelt in den Luneler Glossen dieses realistische System in unmittelbarem Anschluß an die erste Ansicht des Wilhelm von Champeaux: Sunt alii in rebus universalitatem assignantes, qui eandem rem universalem et particularem esse astruunt. Hi namque eandem rem in diversis indifferenter, non essentialiter inferioribus affirmant. Veluti cum dicunt idem esse in Socrate et Platone, idem pro indifferenti, id est consimili, intelligunt, et cum dicunt idem de pluribus praedicari vel inesse aliquibus, tale est, ac si aperte diceretur quaedam in aliqua convenire natura, id est similia esse, ut in eo quod corpora sunt vel animalia. (Ähnlich in der Logica ‚Ingredientibus' ed. Geyer 14.) Die Indifferenz wird dann näher erläutert durch den Begriff des Status: tale secundum illos praedicari de pluribus, ac si dicatur: aliquis status est, participatione cuius multae sunt convenientes, praedicari de uno solo, ac si dicatur: aliquis status est, participatione cuius multae sunt non convenientes (Luneler Glossen). Hierbei ist beachtenswert, daß Abaelard, wiewohl er beide Theorien in dem realistischen Sinne scharf bekämpft, doch selbst in seiner eigenen späteren Lehre die beiden Begriffe der Indifferenz und des Status in modifizierter Form verwendet (s. unten S. 218). Mit dieser Darstellung Abaelards stimmt vollkommen überein die des Traktats De generibus et speciebus und eines von Hauréau edierten Traktats über die Gattungen und Arten (vgl. Reiners, Der aristot. Realismus 33 ff.).

Als den Hauptvertreter der Statuslehre bezeichnet Johannes von Salisbury (Metalog. II, 17; 875 A) den Walter von Mortagne, 1126 bis 1144 Lehrer der Rhetorik und der Philosophie auf dem Genovefaberg bei Paris, gest. als Bischof von Laon 1174. Partiuntur igitur status duce Gautero de Mauretania, et Platonem in eo quod Plato est, dicunt individuum; in eo quod homo, speciem; in eo quod animal, genus, sed subalternum; in eo quod substantia, generalissimum. Diese Ansicht, sagt Johannes, habe zu seiner Zeit keine Vertreter mehr.

Walter verfaßte auch eine philosophisch kaum bedeutsame Abhandlung De sancta trinitate, die in einigen Handschriften als Einleitung der dem Hugo von St. Victor zugeschriebenen Summa sententiarum (sieh unten S. 262) vorangeht. Weiterhin gehört ihm an der 7. Traktat der eben genannten Summa: De coniugio. Sieh H. Denifle, Archiv III 636. M. Gietl, Die Sentenzen Rolands, 1891, XL ff. M. Grabmann II 309.

Walter war einer der ersten, die gegen einzelne Punkte der Theologie des Abaelard Bedenken geltend machten (Bach, Dogmengesch. des Mittelalters II. 1875, 125 ff.).

Eine weitere Form des Realismus ist die Collectio-Lehre, die in der erwähnten Abhandlung, welcher Cousin den Titel gegeben hat: De generibus et speciebus (als ein Werk Abaelards von Cousin aus einer Handschrift von St. Germain herausgegeben in: Oeuvr. inéd. d'Ab. p. 507—550) sich findet. Das Werk kann, wie schon H. Ritter (Gesch. d. Philos. VII, 1844, 363, vgl. Prantl II²

1885, 144 ff.) richtig erkannt hat, nach Stil und Inhalt Abaelard nicht angehören. Ritter vermutet, daß Joscellin (oder Gauslenus), 1125—1151 Bischof von Soissons, von dem wir durch Johannes von Salisbury (Metalog. II, 17: PL 199, 876 A) wissen, daß er „universalitatem rebus in unum collectis attribuit et singulis eandem demit", oder einer seiner Schüler der Verfasser sei. Prantl (a. a. O.) erhob zwar dagegen Einspruch, allein ohne zwingenden Grund. Neuestens hat sich auch Reiners (Der aristotel. Realismus [in der Frühscholastik, 1907] 44) der Vermutung Ritters angeschlossen. Eine Bestätigung erhält diese auch dadurch, daß der Traktat sich in einer Hds (Orléans 266 f. 154) mit solchen des Gauslenus zusammen findet.

In der Abhandlung werden mehrere Ansichten in betreff der Streitfrage zwischen Nominalismus und Realismus in gelehrter und scharfsinniger Weise angeführt und besprochen. Auch zu der durch den platonischen Timaeus angeregten demokritischen Korpuskulartheorie der Physiker wird Stellung genommen. Vgl. darüber die allerdings nicht ganz zuverlässigen Ausführungen von Kurd Laßwitz, Gesch. d. Atomistik, Bd. I, 1890, 67 f. Im Unterschiede von Abaelard bekennt sich der Verfasser zu einem gemäßigten Realismus, der das Allgemeine zwar nicht dem einzelnen Individuum für sich, wohl aber der Gesamtheit (collectio) der gleichartigen Individuen immanent sein läßt. Abaelard hatte seine nominalistische Auffassung der Universalien auf die aristotelische Definition gegründet: universale est, quod de pluribus natum est praedicari, indem er darauf seinen Satz anwandte: nec rem ullam de pluribus dici, sed nomen tantum concedimus, oder: res de re non praedicatur. Der Verfasser jenes Traktates aber entgeht dieser nominalistischen Konsequenz jener Definition dadurch, daß er praedicari in dem Sinne nimmt: principaliter significari per vocem praedicatam (bei Cousin a. a. O., 531). Dasjenige aber, was bezeichnet wird, ist jedesmal etwas Objektives, und bei den Speziesnamen ist das, was principaliter bezeichnet wird, die Gesamtheit der gleichartigen Individuen. Den Unterschied des principaliter significari von der Mitbezeichnung erläutert der Verfasser (ib. p. 532) durch einen Hinweis auf das aristotelische Beispiel album für die Qualität, welcher an Anselms Dialog De grammatico anklingt. Demgemäß definiert der Verfasser (ib. p. 524 sq.): speciem igitur dico esse non illam essentiam hominis solum, quae est in Socrate vel quae est in aliquo alio individuorum, sed totam illam collectionem ex singulis aliis huius naturae coniunctam. Quae tota collectio, quamvis essentialiter multa sit, ab auctoritatibus tamen una species, unum universale, una natura appellatur, sicut populus, quamvis ex multis personis collectus sit, unus dicitur. Das Einzelne ist nicht mit dem Allgemeinen identisch, sondern wenn das Allgemeine von dem Einzelnen ausgesagt wird (z. B. Socrates est homo), so ist darunter zu verstehen, daß jenes diesem inhäriere (ib. p. 533: omnis natura, quae pluribus inhaeret individuis materialiter, species est). Die übliche Bezeichnung des genus als der materia, der substantialis differentia als der forma, die von dem genus bei der Speziesbildung angenommen und getragen werde, findet sich auch hier (ib. p. 516 u. ö.). Für das Individuum ist seine Spezies die Materie und seine Individualität die Form (ib. p. 524: unumquodque individuum ex materia et forma compositum est, ut Socrates ex homine materia et Socratitate forma, sic Plato ex simili materia, sc. homine, et forma diversa, sc. Platonitate, componitur, sic et singuli homines. Et sicut Socratitas, quae formaliter constituit Socratem, nusquam est extra Socratem, sic illa hominis essentia, quae Socratitatem sustinet in Socrate, nusquam est nisi in Socrate.) Vgl. J. Reiners, a. a. O.,

38—44 (Die Collectio-Lehre des Gauslenus von Soissons). Eine hiermit übereinstimmende Darstellung dieser Lehre findet sich auch bei Abaelard (ed. Geyer 14. Hds Lunel n. 6. f. 15 r); sie wird von ihm entschieden bekämpft.

§ 23. Der Schüler des Roscelin Petrus Abaelardus oder Abailardus ist der einflußreichste Philosoph und Theologe des 12. Jahrhunderts. In der Dialektik wurde er als unbestrittener Meister, als Peripateticus Palatinus, von den Zeitgenossen gefeiert. Ein dezidierter Gegner des damaligen Realismus in all seinen Schattierungen, nahm er zunächst die Formel seines Lehrers Roscelin auf: Universale est vox, die er dann später, um den Unterschied von der Theorie seines Lehrers auch äußerlich deutlich zu markieren, in die andere umwandelte: Universale est sermo. Er will damit zum Ausdruck bringen, daß das Universale nicht in dem Wort als physischer Erscheinung, sondern in der Bedeutung, significatio, gelegen ist. Die Allgemeinheit kommt dem conceptus oder intellectus zu (Konzeptualismus), aber so, daß der Allgemeinbegriff irgendwie eine Grundlage in den Dingen selbst hat.

In der Theologie hat er das Verdienst, das Verhältnis von Theologie und Philosophie, bzw. von Wissen und Glauben, genauer abgegrenzt zu haben in dem Sinne, wie es später durch Thomas von Aquin formuliert worden ist. In der Trinitätslehre hat er sich durch den Gegensatz zu Roscelin in das entgegengesetzte Extrem des Modalismus hineintreiben lassen, indem die drei Personen als Macht, Weisheit und Güte bestimmt werden. Den Hl. Geist identifizierte er zunächst mit der platonischen Weltseele, eine Ansicht, die er freilich später selbst fallen gelassen und bekämpft hat.

In der Ethik legt Abaelard Gewicht auf die Gesinnung; nicht die Tat als solche, sondern die Absicht begründet Sünde oder Tugend. Was nicht gegen das Gewissen ist, ist nicht Sünde, obschon es fehlerhaft sein kann, sofern nämlich das Gewissen irrt; zur Tugend reicht die Übereinstimmung der Gesinnung mit dem Gewissen nur dann zu, wenn dasselbe für gut oder Gott wohlgefällig eben das hält, was wirklich gut oder Gott wohlgefällig ist.

Abaelard kann als Schöpfer der scholastischen Methode insofern mit Recht bezeichnet werden, als er die auch schon vor ihm übliche Art der Zusammenstellung entgegenstehender auctoritates und deren Auflösung auf das theologische Gebiet verpflanzt und technisch weitergebildet hat.

**Ausgaben:**

Gesamtausgaben: D'Amboise und Duchesne P 1616. V. Cousin, Petri Abaelardi opera. t. I. P 1849; t. II. 1859. PL 178. Sonderausgaben: F. H. Rheinwald, Dialogus. Berlin 1831. — Sic et

non: Henke und Lindenkohl. Marburg 1851. — De unitate et trinitate divina R. Stölzle, Fbg 1891. Eine Hds mit dem vollständigen Text gibt an H. Ostlender, ThR 1924, 413. — Die Hymnen: G. M. Dreves, Petri Abaelardi Hymnarius Paraclitensis. P 1891; ders., Analecta hymnica medii aevi 48, 1905. — Der Planctus Abaelardi wurde von W. Meyer und W. Brambach, München 1885, Erlangen 1890 (Romanische Forschungen) veröffentlicht. Sieh auch W. Meyer, Gesammelte Abh. zur mittellatein. Rhythmik I, 1905, 340 ff.

Die dialektischen Schriften hat ediert V. Cousin, Ouvrages inédits (s. oben), und B. Geyer, Die philosophischen Schriften Peter Abaelards. I. Die Logica „Ingredientibus". 1. Die Glossen zu Porphyrius. Zum ersten Male hrsg. 1919. 2. Die Glossen zu den Kategorien. 1921. 3. Die Glossen zu Peri hermeneias. 1927. Beiträge XXI 1—3.

Zur hds Überlieferung vgl. Grabmann, Gesch. der schol. Meth. II 175[1].

Peter Abaelard (Über den Namen und die Aussprache Abaëlardus s. B. Geyer, Die philosoph. Schriften, V) wurde geboren 1079 zu Palet oder Palais (daher Palatinus) in der Nähe von Nantes und vornehmlich unter Roscelin und Wilhelm von Champeaux in der Dialektik unterrichtet. Schon sehr früh eröffnete er selbst eine Schule, zunächst zu Melun, dann zu Corbeil, dann zu Paris in der mit der Kathedralkirche verbundenen Schule, wo er gegen seinen Lehrer Wilhelm von Champeaux auftrat und ihn zu einer Modifikation seines extremen Realismus nötigte (s. oben S. 210), weiterhin in der Nähe von Paris auf dem Berge Sainte-Geneviève. Später wandte er sich dem Studium der Theologie zu und hörte Anselm von Laon, ohne indessen tiefere Eindrücke von ihm zu empfangen. In Laon suchte er selbst als Lehrer der Theologie aufzutreten, begab sich aber bald nach Paris, wo er seit 1113 unter ungeheurem Zulauf dozierte.

Hier trat das Ereignis ein, das seinem ganzen Leben eine andere Wendung gab. Er ließ sich in ein Liebesverhältnis mit Héloise, der gelehrten Nichte des Pariser Kanonikus Fulbert, ein, wofür ihn dieser kastrieren ließ. Beide traten ins Kloster ein, Abaelard in St. Denis, Héloise in Argenteuil, ohne aber ihre gegenseitige Zuneigung und Verbindung aufzugeben. Der berühmte Briefwechsel zwischen beiden ist, wie Schmeidler nachgewiesen hat, eine von Abaelard selbst herrührende literarische Fiktion, die dieses eigenartige Verhältnis der Nachwelt überliefern sollte, aber wenigstens für die Zeit der angeblichen Abfassung der tatsächlichen Lage nicht entspricht. Schon bald geriet er in Differenzen mit seinen Mitbrüdern, die ihn nötigten, außerhalb des Klosters zu leben. In dieser Zeit entstand seine erste theologische Schrift: De unitate et trinitate divina, die 1121 in Soissons verurteilt wurde. Er lebte darauf in der Einöde bei Nogent sur Seine, wo sich aber bald ein großer Kreis von Schülern um ihn sammelte, die das Kloster zum Parakleten erbauten. Plötzlich, unklar, aus welchem Grunde, entwich er von dort zum größten Schmerze seiner Schüler und wurde 1125 Abt von St. Gildas zu Rhuys in der Bretagne. Aber auch hier geriet er in den heftigsten Streit mit seinen Mönchen und verließ das Kloster gegen 1129. An diesem Punkte bricht seine Selbstbiographie, die Historia calamitatum mearum, ab, weshalb wir für die Zeit bis zu seiner zweiten Verurteilung auf Vermutungen angewiesen sind. Sicher hat er in der Zeit von 1136—1140 auf den Genovefaberge gelehrt, wo ihn Johann von Salisbury hörte, der seinen schnellen Weggang bedauert.

1141 fällt die Verurteilung auf dem Konzil zu Sens. Die letzte Zeit seines Lebens (1141—1142) fand er eine freundliche Aufnahme bei dem Abt Petrus Venerabilis in Cluny und in der Priorei St. Marcel sur Saône, wo er am 21. April 1142 starb.

Die literarische Tätigkeit Abaelards, insbesondere die Chronologie seiner Schriften, bietet noch manche dunklen Punkte. Wir geben hier den Versuch einer chronologischen Darstellung, bei der wir für die theologischen Schriften im allgemeinen die Ansätze von G. Robert (Les écoles 188 ff.) zugrunde legen, wiewohl auch hier noch vieles problematisch ist, für die dialektischen Schriften aber eigene, noch nicht veröffentlichte Untersuchungen benutzen. Da Abaelard in der Vorrede zu seiner Theologia erwähnt, daß er bereits plurima über die Dialektik veröffentlicht habe, so muß wenigstens ein großer Teil der überlieferten dialektischen Schriften vor dieser Zeit, d. h. vor 1125 — nach Robert — liegen, was auch deshalb wahrscheinlich ist, weil er sich in seiner Lehrtätigkeit zunächst ausschließlich der Dialektik gewidmet hat. Das früheste Werk sind hier wohl die kleinen Glossen, von denen V. Cousin (Ouvrages inédits, 553 ff.) Proben ediert hat und die Abaelard selbst als Introductiones parvulorum zitiert (Cousin, a. a. O., 254, 381). Sie sind Literalerklärungen ohne selbständige Untersuchungen. Die Erwähnung von Laon als Beispiel (p. 558) könnte auf diese Stadt als Abfassungsort hinweisen und damit einen Anhaltspunkt bieten für die Zeitbestimmung (unmittelbar vor 1113). Darauf folgt die Logica, eine Gesamtdarstellung der Logik (wenigstens der Anlage nach), die ich nach den Anfangsworten als Logica „Ingredientibus" bezeichne (Beiträge XXI 1—3). Ihre Abfassungszeit muß zwischen 1113 und 1123 angesetzt werden, d. h. vor der Theologia christiana. Eine Bearbeitung dieses Werkes stellt die Logica „Nostrorum petitioni sociorum" der Handschrift von Lunel dar, von der nur die Glossen zu Porphyrius erhalten bzw. fertiggestellt worden sind. Ihre Abfassungszeit ist nach dem Traktate De unitate anzusetzen, da hier eine in diesem Traktat und in der Logica „Ingredientibus" vorgetragene Ansicht abgelehnt wird, womit die Theol. christ. ebenfalls übereinstimmt. Die Ähnlichkeit der Anfangsworte mit denen der Theologia (der sog. Introductio): Nostrorum petioni sociorum satisfacientes und Scholarium nostrorum petitioni satisfacientes (Theol., PL 178 979 A) rückt beide Werke eng zusammen (c. 1124—25). Es folgt die von Cousin herausgegebene Dialectica, von der der Anfang (die Darstellung der Isagoge und der Anfang der Kategorien) fehlt. Diese zeigt nun eine ganz andere Darstellungsweise als die andern dialektischen Werke. Es sind nicht Glossen, sondern selbständige Darstellungen des Inhalts der überlieferten logischen Schriften. Das Werk gehört sicher einer späteren Periode des Verfassers, vielleicht seiner zweiten Lehrtätigkeit in Paris, an. Abaelard zitiert hier seine Lehrer Wilhelm von Champeaux und Roscelin namentlich. Daß er außer diesen noch andere dialektische Schriften oder Bearbeitungen der vorliegenden verfaßt hat, ergibt sich daraus, daß einige Zitate aus der Dialectica, die sich in der Theol. christ. finden, durch die bisher bekannten Schriften nicht verifiziert werden können.

Seine theologische Schriftstellerei hat Abaelard mit dem 1121 verurteilten, nach 1118 abgefaßten Traktate De unitate et trinitate divina eröffnet, von dem eine doppelte Rezension vorliegt, wie die von H. Ostlender gefundene neue vollständige Handschrift beweist. Eine durchgreifende Umarbeitung des Traktates ist die (nach Robert 1123—24 abgefaßte) Theologia christiana. Die Theologia endlich (fälschlich als Introductio in Theol. bezeichnet) ist eine Bearbeitung der Theol. christ. Hier tritt uns nun auch zuerst der Plan einer Darstellung der gesamten christlichen Glaubenslehre entgegen: Tria sunt, ut arbitror, in quibus humanae salutis summa consistit: fides videlicet, caritas et sacramentum (PL 178, 981 C). Die Abfassungszeit ist sehr umstritten: Goldhorn und Denifle bezeichnen als terminus ad quem der beiden ersten Bücher 1133, Robert 1125, wodurch allerdings Theologia und Theol. christ. sehr eng zusammengerückt würden. Für die späteren Bücher ist

der terminus ad quem 1138, wo Wilhelm von St. Thierry die Theologia bekämpft. Jedoch ist nach den Untersuchungen von H. Ostlender sicher, daß Abaelard die Theologia wiederholt umgearbeitet hat und daß der von ihm fertiggestellte Teil nicht über den uns gedruckt vorliegenden Text hinausreicht, d. h. der Rest der Theologia ist nicht verloren gegangen, sondern von Abaelard nicht ausgeführt worden.

Sic et non liegt nach Deutsch (p. 461) ebenfalls in doppelter Bearbeitung vor und ist nach demselben Autor, dem Robert zustimmt, 1121—22 verfaßt (Les écoles, 208). In die Zeit von 1125—1138 fallen die übrigen Werke Abaelards: der Kommentar zum Römerbrief, die Ethik oder Scito te ipsum (nach Ostlender in doppelter Rezension überliefert), die Historia calamitatum, eine Autobiographie, in der Abaelard sein Verhältnis zu Héloise und seine Lebensschicksale schildert. Ihre Abfassung ist zwischen 1133 und 1136 anzusetzen. Der Zeit nach der Historia gehört der Briefwechsel und der sonstige schriftstellerische Verkehr mit Heloise an, die Sermones, die Hymnen, die Problemata und der Kommentar zum Hexaëmeron. Das Carmen ad Astralabium und der Dialogus inter Judaeum, Philosophum et Christianum bilden den Schluß von Abaelards Lebensarbeit. Sie entstanden während des Aufenthaltes in Cluny (1141—1142).

Die Bedeutung Abaelards für die Entwicklung der Philosophie liegt hauptsächlich auf dem Gebiete der Logik und Erkenntnislehre. Hier galt er seiner Zeit als hervorragendster, auch von den Gegnern anerkannter Meister. Seine zahlreichen uns überkommenen dialektischen Schriften rechtfertigen dieses Urteil durchaus, wenn man dabei den allgemeinen Stand der philosophischen Bildung jener Zeit und ihre Bedürfnisse in Betracht zieht. Sie zeugen von großem kritischen Scharfsinn und dem lebhaften Streben, im Anschluß an das überlieferte Material zu selbständiger philosophischer Erkenntnis zu gelangen. Bezeichnend hierbei ist für seine philosophische Denkrichtung, daß er stets von den Worten aus zur Erkenntnis der Dinge vorzudringen sucht. Seine Logik ist wesentlich Sprachlogik, die auch die Grammatik in ihren Dienst stellt, wie sich in den häufigen Anführungen des Priscian schon äußerlich bekundet. Seine Philosophie ist weder Naturphilosophie, wie die der Schule von Chartres, noch apriorische Deduktion und Konstruktion, wie bei Anselm, sondern kritische Analyse der Bewußtseinsinhalte an der Hand des sprachlichen Ausdrucks. Das entspricht seiner Grundveranlagung, die kritisch analytisch, nicht synthetisch konstruktiv ist. Daher finden wir bei ihm auch weder große originale Ideen noch ein spekulatives System von bleibendem Interesse wie bei Anselm, vielmehr liegt seine Bedeutung in der kritischen Grundlegung der Erkenntnis und im Methodischen. So hoch die Bedeutung solcher Geister für die Entwicklung des philosophischen Denkens zu bewerten ist, zu den Unsterblichen auf dem Parnaß gehören sie nicht. Abaelard hat auf seine Zeit einen ungleich größeren Einfluß ausgeübt als Anselm, aber während dieser heute noch lebt, hat jener bloß einen Platz, freilich einen Ehrenplatz, in der Galerie der Geschichte der Philosophie.

Diese Eigenart der abaelardischen Philosophie zeigt sich am deutlichsten in der Behandlung des erkenntnistheoretischen Hauptproblems der damaligen Philosophie, der Universalienfrage. Sein Ausgangspunkt ist hier weder metaphysisch noch psychologisch oder empirisch, sondern kritisch sprachlogisch. Wie ist die in der Sprache gegebene universale Prädikation logisch zu beurteilen und zu bewerten? Er schließt sich hierin der Definition des Universale bei Aristoteles an (C. Meiser, Boethii Commentarii in librum Arist. *Περὶ ἑρμηνείας* I $6^{28}$): dico autem universale quod in pluribus natum est praedicari, singulare vero quod non (ed. Geyer, $9^{18}$;

Lunel f. 11 r). Schon von diesem Ausgangspunkte aus kommt er zu einer Ablehnung aller realistischen Systeme. Nicht eine Sache wird prädiziert, sondern das Wort (Dialect. ed. Cousin 496: nec rem ullam de pluribus dici, sed nomen tantum concedimus; ed. Geyer 16[21]: restat, ut huiusmodi universalitatem solis vocibus adscribamus). Das Universale wird dementsprechend definiert: Est autem universale vocabulum quod de pluribus singillatim habile est ex inventione sua praedicari, ut hoc nomen homo, quod particularibus nominibus hominum coniungibile est secundum subiectarum rerum naturam, quibus est impositum. Ed. Geyer 16[25]). Während er sich nun aber in der Logica „Ingredientibus" bei der Formel „Universale est vox", die auch sein Lehrer Roscelin vertreten hatte, bescheidet, macht er in der Logica „Nostrorum petitioni sociorum" (Luneler Glossen) einen scharfen Unterschied zwischen vox und sermo, indem er die Formel „Universale est vox" verwirft und an ihre Stelle setzt „Universale est sermo". Damit stimmt überein, was Johann von Salisbury über die Universalienlehre Abaelards berichtet: Metalog. II, 17: alius sermones intuetur et ad illos detorquet quidquid alicubi de universalibus meminit scriptum; in hac autem opinione deprehensus est peripateticus Palatinus Abaelardus noster; — rem de re praedicari monstrum dicunt. Der Grund für die Aufstellung dieser neuen Formel liegt wohl, abgesehen von der sachlichen Begründung, in einem persönlichen Moment: Abaelard wollte nach seinem Streit mit Roscelin und nach Verdächtigung seiner theologischen Lehre möglichst weit von seinem Lehrer abrücken. Die Bedeutung dieser Unterscheidung ist klar: Vox ist das Wort als physischer Laut, als etwas Naturhaftes, sermo dagegen das Wort nach seinem willkürlich von den Menschen festgesetzten Sinn: Est alia de universalibus sententia rationi vicinior, quae nec rebus nec vocibus communitatem attribuit, sed sermones sive singulares sive universales esse disserit. Quod etiam Aristoteles princeps Peripateticorum, per diffinitionem universalis, quam ponit, aperte insinuat, cum ait: Universale est, quod est natum praedicari de pluribus, id est a nativitate hoc contrahit. ... Quid enim aliud est nativitas sermonum sive nominum, quam hominum institutio? Hoc enim quod est nomen sive sermo, ex hominum institutione contrahit. Vocis vero sive rei nativitas quid aliud est, quam naturae creatio, cum proprium esse rei sive vocis sola operatione naturae consistat? Itaque nativitas vocis et sermonis diversa est, etsi penitus in essentia identitas (Lunel n. 6 f. 15 v). Das Wort als Laut ist eine res und kann daher nicht prädiziert werden.

Die Allgemeinheit des Wortes liegt also darin, daß sein logischer Inhalt von verschiedenen Dingen prädiziert werden kann. Es fragt sich nun weiter, worauf dieses logische Verhältnis beruht. Die Worte bezeichnen sowohl Dinge wie Gedanken: Nomina enim et verba duplicem significationem habent, unam quidem de rebus, alteram de intellectibus (Ed. Geyer 307[26]). Die Bezeichnung der Gedanken, intellectus, ist die nächstliegende, da auch die Dinge nur durch die intellectus bezeichnet werden: Res enim significant (scil. nomina) constituendo intellectum ad eas pertinentem, hoc est naturam aliquam earum vel proprietatem attendentem (Ib.). Daher dreht sich denn die ganze Universalienfrage um die Bedeutung der von den sermones universales bezeichneten intellectus universales, und zwar wird hier genauer gefragt, ob und inwiefern die Allgemeinbegriffe mit der objektiven Wirklichkeit übereinstimmen. Das hier sich ergebende Problem, das den eigentlichen Inhalt der Fragen des Porphyrius bildet, entsteht aus der Beobachtung, daß die Dinge uns durch die Wahrnehmung nur als einzelne, diskrete und von den andern verschiedene gegeben sind, die Allgemeinbegriffe somit keine Grundlage in der objektiven Wirklichkeit zu haben scheinen, also nach der porphyrianischen Ausdrucksweise intellectus cassi sind:

Quaestiones huiusmodi de universalibus et non de singularibus non immerito fiebant, cum singularia res ut discretas et ab omnibus aliis diversas significent et quasi ad oculum proprio sensu eas capiamus. Universalia vero nullam personam distinguunt, unde sanum intellectum facere non videntur, quia omnis sanus intellectus ex aliqua persona surgere videtur, cum ea quae sensu capimus, per intellectum recordamur f. 16 v; vgl. Ed. Geyer 18[6]). Hiermit war das Erkenntnisproblem in einer für diese Zeit bewundernswerten Schärfe formuliert. Auch die Lösung, die Abaelard gibt, macht seiner kritischen Befähigung alle Ehre.

Die intellectus universalium unterscheiden sich von den intellectus singularium dadurch, daß diese ein bestimmtes Einzelding oder eine bestimmte Eigenschaft an diesem betrachten, während jene ein gemeinsames und konfuses Bild vieler Dinge geben; ille (scil. intellectus) qui universalis nominis est, communem et confusam imaginem multorum concipit, ille vero quem vox singularis generat, propriam unius et quasi singularem formam tenet, hoc est ad unam tantum personam se habentem (Ed. Geyer 21[29]). Die Allgemeinbegriffe entstehen durch die Abstraktion, vermöge deren die ratio imstande ist, eine bestimmte Seite an dem Ding, eine bestimmte Natur oder Eigenschaft für sich zu betrachten, wiewohl diese nicht für sich besteht. Darum ist dieser abstrahierte Begriff nicht falsch, weil das, was an sich mit anderm zusammenbesteht, bloß in der Auffassung getrennt wird. Allerdings wird bei der Abstraktion die Sache gewissermaßen anders aufgefaßt, als sie in Wirklichkeit ist, insofern nämlich der modus intelligendi ein anderer ist als der modus subsistendi: Et aliter tamen quodammodo quam sit, dicitur intelligi, non alio quidem statu quam sit, ... sed in eo aliter, quod alius modus est intelligendi quam subsistendi (Ed. Geyer 25[29]). Diese Ausführungen finden sich zum Teil wörtlich bei Thomas von Aquin wieder: Cum ergo dicitur, quod intellectus est falsus, quando intelligit rem aliter quam sit, verum est, si ly aliter referatur ad rem intellectam, tunc enim intellectus est falsus, quando intelligit rem esse aliter quam sit. ... Non est autem verum quod proponitur, si aliter accipiatur ex parte intelligentis; est enim absque falsitate, ut alius sit modus intelligentis in intelligendo quam modus rei in essendo S. th. I. qu. 85 a. 1 ad. 1; qu. 13 a. 12 ad 3 (vgl. unten § 36).

Abaelard sucht dann aber noch weiter das gemeinsame Reale, auf das sich die intellectus universalium beziehen, zu bestimmen. Er findet es darin, daß die Einzeldinge in gewissen Eigenschaften oder in ihrer Natur übereinstimmen oder ähnlich sind. Jedoch ist das, worin sie übereinstimmen, keine res, d. h. kein Einzelding — das ist die Ablehnung des extremen Realismus — omnes res discretae sunt oppositae numero, ut Socrates et Plato, eaedem etiam sunt convenientes ex aliquo, ex eo scilicet quod sunt homines. Neque tamen ex socratitate vel platonitate neque ex aliqua re, quam inter se participant, eos convenire dico et tamen ex aliquo convenire, id est aliquam convenientiam habere, ex eo scilicet quod sunt homines (Lunel f. 20 r.). Dieses Reale, in dem die Dinge übereinstimmen, wird anderwärts als status bezeichnet, und dieser status ist weder eine res noch ein nihilum: Abhorrendum autem videtur, quod convenientiam rerum secundum id accipiamus, quod non est res aliqua, tamquam in nihilo ea quae sunt, uniamus, cum scilicet hunc et illum in statu hominis, id est in eo quod sunt homines convenire dicimus. Sed nihil aliud sentimus, nisi eos homines esse et secundum hoc nullatenus differre ... licet ad nullam vocemus essentiam (Ed. Geyer 20[1-6]). Über diese Bestimmungen sind auch die späteren Versuche des Thomas von Aquin, Duns Scotus und der Nominalisten nicht hinausgekommen.

Mit diesen Ausführungen stimmt zum großen Teil wörtlich der Tractatus de intellectibus überein (Cousin, Fragm. phil. 2 ed. 1840, p. 471—96; Opp. II 733—55), der wahrscheinlich von Abaelard selbst herrührt.

Trotz der Bekämpfung der selbständigen Existenz des Allgemeinen weiß sich Abaelard auch mit der platonischen Ansicht, wie er auf Grund der Angaben des Augustinus, Macrobius und Priscianus dieselbe versteht, zu befreunden. Die Ideen existieren als Musterformen der Dinge schon vor der Erschaffung der letzteren im göttlichen Verstande. Doch geht der Rest von Substantialität, der nach der plotinischen Umformung der platonischen Doktrin den Ideen noch geblieben war, bei den christlichen Denkern, die nicht zu dem sokratischen Begriff das Objekt, sondern zu dem persönlichen Gottesgeiste ein vermittelndes Glied für die Schöpfung der Welt suchen, immer mehr verloren. So gelangt auch Abaelard zu der Auffassung der Ideen als Begriffe des göttlichen Geistes (conceptus mentis). Theol. christ. I, 5; PL 178, 1159 C: non sine causa maximus Plato philosophorum prae ceteris commendatur ab omnibus. Ibid. IV; 1307 A: ad hunc modum Plato formas exemplares in mente divina considerat, quas ideas appellat, et ad quas postmodum quasi ad exemplar quoddam summi artificis providentia operata est. Theol. I, 9; 991 A: sic et Macrobius (Somn. Scip. I, 2, 14) Platonem insecutus, mentem Dei, quam Graeci Noyn appellant, originales rerum species, quae ideae dictae sunt, continere meminit; antequam etiam, inquit Priscianus, in corpora prodirent, h. e. in effecta operum provenirent. Ib. II, 16; 1080 C D. Theol. christ. IV; 1307 B: hanc autem processionem, qua scilicet conceptus mentis in effectum operando prodit, Priscianus in primo Constructionum (Instit. gramm. XVII, 44) diligenter aperit, dicens generales et speciales formas rerum intelligibiliter in mente divina constitisse, antequam in corpora prodirent, h. e. in effecta per operationem, quod est dicere: antea providit Deus quid et qualiter ageret, quam illud impleret, ac si diceret: nihil impraemeditate sive indiscrete egit. cf. Ed. Geyer, 22[28]. In bezug auf den göttlichen Geist neigt sich also Abaelard in der Tat einem Konzeptualismus zu, für welchen aber kein Grund mehr übrig bleibt, die Ideen auf die Universalien zu beschränken, da Gott ja auch das Einzelne denkt. Diese Konsequenz ward auch durch Bernhard Silvestris gezogen (s. unten S. 237).

Die Nachwirkung der dialektischen Schriften läßt sich heute noch nicht klar übersehen, da aus der Zeit von Johann von Salisbury bis Petrus Hispanus nur sehr spärliches Material bekannt ist. Jedoch kann auch so schon erkannt werden, daß die spätere terministische Logik bereits bei Abaelard vorgebildet und somit die Entwicklung der Logik im Abendlande eine durchaus kontinuierliche ist, weshalb die Herleitung aus der byzantinischen Logik (Prantl) auch von diesem Standpunkte aus verfehlt erscheint. Speziell in der Universalienlehre erinnert vieles bei Thomas von Aquin, besonders aber bei Wilhelm von Ockham an abaelardsche Formulierungen, ohne daß wir einstweilen imstande sind, die literarischen Beziehungen hier bloßzulegen.

Der Einfluß Abaelards auf die scholastische Theologie ist methodisch wie inhaltlich sehr bedeutend. Als Schöpfer der scholastischen Methode (Picavet) kann er aber nur mit großen Einschränkungen bezeichnet werden. Weder die Anwendung der Dialektik auf die Theologie war etwas prinzipiell Neues noch die sog. Sic et non-Methode. Wie insbesondere M. Grabmann betont hat, war die Gegenüberstellung voneinander widersprechenden Väterstellen und andern auctoritates schon bei den Kanonisten Bernold von Konstanz und Ivo von Chartres in Gebrauch, wie auch die Methode der Auflösung dieser Widersprüche. Ferner war auch in der dialektischen Glossenliteratur diese Methode durchaus üblich. Sie liegt für diese Zeit gewissermaßen in der Luft.

Darin aber, daß Abaelard der schon vor ihm vorhandenen und geübten Sic et non-Methode den Charakter eines wertvollen Werkzeugs

zur rationalen Erforschung und Begründung der Wahrheit aufgeprägt und auf dem Gebiet der systematischen Theologie erfolgreich zur Geltung gebracht hat, liegt das Bahnbrechende seiner Leistung als Methodiker. Unter diesem Gesichtspunkt muß man ihn in der Tat mit Picavet und Robert den Schöpfer der scholastischen Methode nennen. Ist das Sic et non-Verfahren als solches auch nicht seiner Initiative entsprungen, sondern auf kanonistischem Boden erwachsen, prinzipiell wurde es doch erst durch ihn in den Dienst der dialektischen Behandlung der Theologie, ihrer rationalen Untersuchung, Begründung und Gestaltung gestellt. Und wenn es auch erst in der Folgezeit durch die Logica nova, d. h. durch das Bekanntwerden der Hauptschriften der aristotelischen Logik, worauf Grabmann (II 219) mit Recht hinweist, einen immer vollkommeneren und feineren Ausbau erfuhr, Abaelard bleibt doch das Verdienst und der Ruhm, den bedeutungsvollsten Schritt auf dem Gebiet der mittelalterlichen Autoritäten-Methode getan zu haben. Abaelard sieht in dem Verfahren der Gegenüberstellung der Autoritäten in der Form des Widerspruchs und der Aporie eine Methode der Wahrheitsforschung und Wahrheitsfindung, des wissenschaftlichen Fortschritts im Sinne der Problemstellung (quaestio, interrogatio) und der selbständigen, mit rationalen Mitteln durchgeführten Problemlösung (Sic et non. Prol. PL 178, 1349 A: His autem praelibatis, placet, ut instituimus, diversa sanctorum patrum dicta colligere, quando nostrae occurrerint memoriae, aliquam ex dissonantia, quam habere videntur, quaestionem contrahentia, quae teneros lectores ad maximum inquirendae veritatis exercitium provocent et acutiores ex inquisitione reddant. Haec quippe prima sapientiae clavis definitur, assidua scilicet seu frequens interrogatio). Es ist der methodische Zweifel, den Abaelard nach dem Vorgang des Aristoteles (Categ. 7, Schluß) in seiner großen Bedeutung für die Wissenschaft erkannt und in der Schrift Sic et non, wie in seinen theologischen Hauptwerken, zur Anwendung gebracht hat (Ibid. 1349 A B: ad quam quidem toto desiderio arripiendam philosophus ille omnium perspicacissimus Aristoteles in praedicamento ad aliquid studiosos adhortatur dicens: Fortasse autem difficile est de huiusmodi rebus confidenter declarare, nisi pertractatae sint saepe. Dubitare autem de singulis non erit inutile. Dubitando enim ad inquisitionem venimus, inquirendo veritatem percipimus Cf. ed. Geyer 223[16]).

Dieses von Abaelard eingeschlagene, den Wissenschaftsbetrieb außerordentlich lebhaft gestaltende Verfahren, bei jeder Frage die Autoritäten dafür und dagegen zu hören und sodann die Lösung zu geben, fand nicht bloß bei seinen Schülern und Zeitgenossen Nachahmung, sondern erhielt und vererbte sich auch weit über die Grenzen seiner Schule hinaus bis herab zu den großen, fein gegliederten Summen des 13. Jahrhunderts. „Die Abaelardsche Methode wurde die Grundlage für die Art und Weise der Quaestionen und Disputationen der späteren Epoche auf theologischem, philosophischem, kanonistischem und zivilrechtlichem Gebiete." (H. Denifle, Arch. I 620.)

Ebenso wichtig ist es, daß er durch eine schärfere Abgrenzung der Gebiete des Glaubens und des Wissens der scholastischen Theologie Richtung und Antrieb gegeben hat. Es liegt eine gewisse Tragik darin, daß der Mann, der durch seine rationale Behandlung des Glaubens schwersten Anstoß und Widerspruch in der Kirche erregt hat, die Grenzen zwischen Glauben und Wissen prinzipiell schärfer und im Sinne der späteren scholastischen Auffassung richtiger gezogen hat als seine orthodoxen Gegner.

Während bei Anselm und den Viktorinern diese Grenzen sehr verschwommen sind, indem sie auch für die Glaubenswahrheiten rationes necessariae anführen zu können glauben, betont Abaelard von seinem aristotelischen Wissenschaftsbegriff aus scharf, daß ein Begreifen der Glaubenslehren unmöglich ist: Quae maior indignatio fidelibus habenda esset, quam eum se habere Deum profiteri quem ratiuncula humana possit comprehendere aut humana lingua disserere (Tract. de unit. et trin. div. ed. Stölzle, 27). Er unterscheidet zwischen intelligere seu credere und cognoscere und comprehendere. Uns ist auf Erden nur das intelligere und credere möglich. Diese Gleichsetzung bedeutet aber keineswegs, wie der heilige Bernhard und Neuere mißverstanden haben, einen theologischen Rationalismus (Heitz, 17 ff.), sondern im Gegensatz zu cognoscere und comprehendere eine unvollkommene Erkenntnis.

Als Meister der Dialektik und als Methodiker strebte er allerdings hinaus über das zu seiner Zeit noch vielfach geübte reine Autoritätsverfahren, das sich lediglich auf das Zeugnis der heiligen Schriften stützen wollte (Ep. 13; 353 B: testimoniis saltem sanctarum Scripturarum, quibus se plurimum niti fatentur), und betonte unter Berufung auf Augustinus (De ordine II, 13, n. 38; De doctrina christ. II, 31, n. 48; II, 40, n. 60) die Notwendigkeit der Dialektik für die Theologie (Theol. II, 2; 1040 C: Unde et beatus Augustinus, ceteri quoque doctores ecclesiastici saeculares quoque artes atque ipsam quoque dialecticam praecipue sacrae Scripturae admodum necessariam perhibent). Die Dialektik, der die Entscheidung über jegliche Wahrheit und Falschheit zusteht, und welcher der Prinzipat in der ganzen Philosophie zukommt, ist unerläßlich, um die sophistischen Gründe der Schismatiker zurückzuweisen (Cousin, Ouvrages inéd. p. 435: Haec autem est dialectica, cui quidem omnis veritatis seu falsitatis discretio ita subjecta est, ut omnis philosophiae principatum ... possideat. Quae fidei quoque catholicae ita necessaria monstratur, ut schismaticorum sophisticis rationibus nullus possit, nisi qui ea praemuniatur, resistere). Ebenso könnten diejenigen, welche mit philosophischen Argumenten den Glauben bekämpfen, nur durch die Zeugnisse und Gründe der Philosophen überzeugt werden (Theol. I, 15; 1005 B). Anderseits wandte sich Abaelard aufs schärfste gegen jeden Mißbrauch der Dialektik auf dem Gebiete der Dogmen, speziell dem der Trinität (De unitate et trin. div., ed. Stölzle, p. 20: Supra Judaeos sive Gentiles subtilius fidem trinitatis perquirunt et acutius arguendo contendunt professores dialecticae seu importunitas sophistarum... hi, inquam, non utentes arte, sed abutentes). Er hob die Unbegreiflichkeit des göttlichen Wesens hervor, das nur im Bilde faßbar wird, wie auch Plato von der Gottheit das Bild von der Sonne gebraucht habe (Theol. christ. III; 1242 A). Die Vernunft vermag nur unvollkommene Gleichnisse (similitudines) zur Erläuterung der göttlichen Wahrheiten beizubringen (Theol. PL 178, 1064 A).

So sehr es demnach keinem Zweifel unterliegt, daß Abaelard prinzipiell dem theologischen Rationalismus fernsteht, so muß doch zugegeben werden, daß er sich tatsächlich von rationalistischen Neigungen nicht freigehalten hat, wie sie insbesondere in dem Versuch, die Trinität zu beweisen, und in der Ansicht zutage treten, daß auch die heidnischen Philosophen die Trinität zu erkennen vermocht hätten. Eine derartige Überspannung der menschlichen Erkenntnisfähigkeit lag aber damals gewissermaßen in der Luft, zu einer Zeit, wo die von kritischer Besinnung noch nicht gezügelte, mächtig aufstrebende Dialektik keine Schwierigkeiten kannte, und die Grenzen zwischen Glauben und Wissen noch keine scharfe Absteckung erfahren hatten; sprach ja doch auch ein Anselm von Canterbury von rationes necessariae auf dem Gebiete der

christlichen Dogmen. Die rationalistische Tendenz Abaelards bezeichnet der heilige Bernhard von Clairvaux durch die Vorwürfe: Cum de Triniate loquitur, sapit Arium (mit Rücksicht auf den Vergleich des Vaters und Sohnes mit genus und species, wogegen andere Vergleiche vielmehr sabellianisch lauten), cum de gratia, sapit Pelagium, cum de persona Christi, sapit Nestorium (Bern., Epist. 192, PL 182, 358 D sq). Dum multum sudat, quomodo Platonem faciat Christianum, se probat ethnicum (Bern., Epist. ad Papam Innocentium; 1062 C). Offenbar ungerecht ist der Vorwurf: Petrus Abaelardus christianae fidei meritum evacuare nititur, dum totum quod Deus est, humana ratione arbitratur se posse comprehendere (Ep. 191 ad Innoc. 357). Das widerspricht den formellen Erklärungen Abaelards selbst.

Trotzdem Abaelard die Unbegreiflichkeit Gottes für den menschlichen Verstand so scharf betont, schreibt er doch auch den Heiden eine gewisse Erkenntnis der Trinität zu, die er auf eine göttliche Inspiration zurückführt. Der darin liegende Widerspruch löst sich wohl dadurch, daß er diese Erkenntnis nur für eine sehr unvollkommene und durch göttliche Erleuchtung vermittelte hielt (Qui [Plato] etiam cum Noym ex Deo natam assereret, id explicare non praesumit, quod inexplicabili modo esse cognovit, sed tantum de ineffabili illa generatione dixit, quantum voluntas divina permisit. Tract. de unit. et trinit. ed. Stölzle 27).

Nicht nur den Propheten des alten Bundes, sondern auch den Philosophen der Heiden wurde eine göttliche Inspiration zuteil. Theol. christ. I, 2; 1126 C: quam (divinae trinitatis distinctionem) divina inspiratio et per prophetas Judaeis et per philosophos gentibus dignata est revelare, ut utrumque populum ad cultum unius Dei ipsa summi boni perfectio agnita invitaret. Cf. Theol. 998 B. Mit Augustin nimmt Abaelard an, daß die Platoniker unter den alten Philosophen dem christlichen Glauben am nächsten stehen, indem das Eine oder Gute, der Nus mit den Ideen und die Weltseele auf die drei Personen der Trinität zu deuten seien; auf Gott den Vater, den Logos und den Heiligen Geist. Theol. I, 17; 1013 D: bene autem (Plato) spiritum sanctum animam mundi quasi vitam universitatis posuit, cum in bonitate Dei omnia quodammodo vivere habeant, et universa tamquam viva sint apud Deum et nulla mortua, h. e. nulla inutilia, nec etiam ipsa mala, quae optime per bonitatem ipsius disponuntur. Abaelards Beziehung der Weltseele auf den Heiligen Geist erregte Anstoß und war einer der Anklagepunkte des heiligen Bernhard von Clairvaux gegen ihn. In der Dialektik (Ouvrages inéd., p. 475) nimmt er diese Lehre zurück und hebt geflissentlich die Unterschiede zwischen der platonischen und katholischen Lehre hervor, insbesondere die Zeitlichkeit des Hervorganges der Seele aus dem *Νοῦς*, da doch der Heilige Geist von Ewigkeit aus dem Vater und dem Sohne hervorgehe, und nur seine Wirkung auf die Welt einen zeitlichen Anfang mit der Welt selbst genommen habe. Er erklärt sich entschieden gegen die, welche, zu sehr der Allegorie ergeben, in der Dreiheit des Tagathon, des Noys und der Weltseele, die heilige Dreifaltigkeit erblicken wollten. Übrigens hatte diese Lehre von der Identifizierung des Hl. Geistes mit der platonischen Weltseele in der Schule von Chartres (s. § 24) ihre Hauptverteidiger.

In seiner eigenen spekulativen Darlegung der Trinitätslehre geht Abaelard, wie wir jetzt klar sehen können, von seinen dialektischen Erörterungen über das idem und diversum aus. Die Ausführungen in der Dialectica ‚Nostrorum petitioni sociorum' (Lunel f. 3 r; in der Logica ‚Ingredientibus' fehlt diese Darlegung noch) stimmen wörtlich überein mit De unit. et trin. (ed. Stölzle p. 51), Theol. christ. (PL 178, 1247 ff.) und Theol. (1065 ff.). Jedoch ist bemerkenswert, daß die in De unit. aus-

gesprochene Ansicht, das idem essentia sei identisch mit dem idem praedicatione, in der Theol. christ. und der Theol. stillschweigend, in der Dialectica ausdrücklich zurückgenommen wird, was dann auch in der Anwendung auf die Trinität eine gewisse Änderung der Darstellung bewirkt. Die allgemeine Tendenz der abaelardschen Auffassung geht dabei dahin, entgegen der roscelinschen Verselbständigung der göttlichen Personen, die Einheit Gottes zu betonen und die Personen in modalistischer Weise zu den Attributen der Macht, Weisheit und Güte abzuschwächen, ohne freilich sich zu dieser Konsequenz zu bekennen. Otto von Freising, ein Schüler des Gilbertus Porretanus, sagt, indem er die theologische Ansicht Abaelards aus seinem bei Roscelin, seinem ersten Lehrer, eingesogenen Nominalismus ableitet (De gestis Frid. I, 47; MG XX, 377): Sententiam ergo vocum seu nominum in naturali tenens facultate non caute theologiae admiscuit. Quare de sancta Trinitate docens et scribens tres personas . . . nimis attenuans non bonis usus exemplis inter cetera dixit: sicut eadem oratio est propositio, assumptio et conclusio, ita eadem essentia est pater et filius et spiritus sanctus. Diesen Vergleich gebraucht Abaelard Theol. II, 12; 1065 D sq. Der Anlaß zu demselben liegt wohl in Augustin, De vera rel. VII, 13; PL 34, 128—129. Doch gehört die Beziehung auf den Syllogismus Abaelard selbst an. Außerdem bedient er sich mit Vorliebe der an Monarchianismus anstreifenden Vergleiche Augustins, des Bekämpfers der generischen Auffassung der Trinität. Zum Subordinatianismus neigt er hin, wenn er den Vater die Allmacht sein läßt, den Sohn aber die Weisheit, nämlich eine gewisse Macht, einen Teil jener Macht, vermöge deren Gott nicht getäuscht werden kann (Theol. 1, 10; 994 B: est divina sapientia quaedam divina potentia, per quam videlicet deus cuncta perfecte discernere atque cognoscere habet, ne in aliquo errare per inscientiam possit), und den Geist die Güte, welche die Macht gar nicht mehr in sich schließt, sondern nur der Wille Gottes ist, alles zum besten zu lenken. Besonders führt Abaelard zur Verdeutlichung der Trinität das Gleichnis vom Siegel aus, in welchem dreierlei zu unterscheiden sei, erstens das Erz, aus dem es gemacht ist, zweitens die Form, durch welche das Erz erst geeignet ist, zu siegeln, endlich das Siegel als wirklich siegelndes (aes ipsum, sigillabile et sigillans. Theol. II, 13; 1068 C sq.).

Die Frage, ob Gott auch anders tun könne, als er wirklich tue, entscheidet Abaelard dahin, daß sie nur bei abstrakter Rücksicht auf die göttliche Macht allein bejaht werden könne; werde aber die Einheit der Macht mit der Weisheit beachtet, so müsse sie verneint werden, woraus sich ergibt, daß die bestehende Welt die bestmögliche ist (Theol. christ. V; 1321 A sq.).

Nicht unbeträchtlich ist Abaelards Verdienst in der Ethik, besonders um die Ausbildung der Lehre vom Gewissen durch Betonung des subjektiven Momentes. Die christliche Ethik gilt ihm als Reform des natürlichen Sittengesetzes. Dieses letztere ist für alle dasselbe, es beweist seine Wahrheit selbst und ist für keine Angriffe zugänglich. Theol. christ. II, 1179 D: si enim diligenter moralia evangelii praecepta consideremus, nihil ea aliud quam reformationem legis naturalis inveniemus, quam secutos esse philosophos constat. Die Philosophen haben gleich dem Evangelium nach der Gesinnung (animi intentio) das Sittliche bestimmt. Sie lehren mit Recht, daß die Guten die Sünde aus Liebe zur Tugend hassen und nicht aus knechtischer Furcht vor Strafe (ib. 1175 A). Die Aufgabe der Ethik ist nach Abaelard, das höchste Gut als das Ziel des Strebens und den Weg zu demselben aufzuzeigen (Dialog. inter philos., Jud. et Chr., Cousin, Opp. II, p. 669; PL 178, 1637 A). Das höchste Gut schlecht-

hin ist Gott, das höchste Gut für den Menschen die Liebe zu Gott, die ihn Gott wohlgefällig macht, und das höchste Übel der Haß Gottes, durch den er diesem mißfällig wird (ib. Cousin, Opp. II, p. 694 sq.; PL 178, 1660 sq.). Der Weg aber, der zum höchsten Gute hinführt, ist die Tugend, d. h. der zur bleibenden Eigenschaft verfestigte gute Wille (ib. Cousin, Opp. II, p. 699 sq.; ib. Cousin, Opp. II, p. 675; PL 178, 1642 D: bona in habitum solidata voluntas). Der Habitus der Tugend macht zu guten Handlungen geneigt, wie der entgegengesetzte zu bösen (Eth. prol., Cousin, Opp. II, p. 594; PL 178, 633 A sq.). Aber nicht in der Handlung, sondern in der Absicht (intentio) liegt das sittlich Gute und Böse. Im weiteren Sinne zwar bezeichnet Fehler (peccatum) jede Abweichung von dem Angemessenen (quaecunque non convenienter facimus, Eth. c. 15, Cousin, Opp. II, p. 620; PL 658 B), auch die unabsichtliche, im engeren Sinne aber nur die freiwillige. Das Werk als solches ist indifferent. Auch der Hang zum Bösen, der uns infolge der Erbsünde anhaftet, z. B. die bloße natürliche, in der Komplexion des Körpers begründete Geneigtheit zum Zorn oder zur Wollust ist noch nicht Sünde. Erst die Zustimmung zum Bösen ist Sünde, und zwar, weil sie eine strafbare Verachtung Gottes involviert. Eth. c. 3, Cousin, Opp. II, p. 604; PL 178, p. 644 A: non enim quae fiant, sed quo animo fiant, pensat Deus, nec in opere, sed in intentione meritum operantis vel laus consistit. Ib. c. 7, Cousin, Opp. II, 611; PL 178, 650 B: opera . . . omnia in se indifferentia, nec nisi pro intentione agentis bona vel mala dicenda sunt, non videlicet quia bonum vel malum sit ea fieri, sed quia bene vel male fiunt, hoc est ea intentione qua convenit fieri aut minime. Ib. c. 3, Cousin, Opp. II, p. 596; PL 178, 636 A: hunc vero consensum proprie peccatum nominamus, hoc est culpam animae, qua damnationem meretur, vel apud Deum rea statuitur. Quid est enim iste consensus nisi Dei contemptus et offensa ipsius? Non enim Deus ex damno, sed ex contemptu offendi potest.

Abaelard hebt den Begriff des Gewissens (conscientia) als des eigenen sittlichen Bewußtseins des handelnden Subjektes gegenüber den objektiven Normen scharf hervor. Im Begriff der Sünde liegt zugleich mit der Abweichung von dem sittlich Guten an sich auch der Widerstreit gegen das eigene sittliche Bewußtsein. Was also diesem Bewußtsein nicht widerstreitet, ist nicht Sünde, obschon das, was mit dem eigenen sittlichen Bewußtsein harmoniert, darum doch nicht sofort schon Tugend ist, sondern nur dann, wenn dieses Bewußtsein das richtige ist. Das Zusammentreffen der objektiven Normen und des subjektiven Bewußtseins ist die Voraussetzung der Tugend im vollen Sinne, welche die hiermit übereinstimmende Willensrichtung ist; das gleiche Zusammentreffen ist die Voraussetzung der Sünde im vollen Sinne als der abweichenden Willensrichtung. Ist aber die subjektive sittliche Überzeugung eine irrige, so ist das ihr entsprechende Wollen und Handeln zwar nicht gut, sondern fehlerhaft, aber in geringerem Maße, als es selbst ein mit den objektiven Normen zusammentreffendes Handeln sein würde, falls dieses dem eigenen Gewissen widerstreitet. Eth. c. 13. Cousin, Opp. II, p. 615; PL 178, 653 B: non est peccatum nisi contra conscientiam. Ebd. c. 12, Cousin, Opp. II, p. 615; PL 178, 653 B: non est itaque intentio bona dicenda, quia bona videtur, sed insuper quia talis est sicut existimatur; cum videlicet illud, ad quod tendit, si Deo placere credit, in hac insuper existimatione sua nequaquam fallatur. Ebd. c. 14, Cousin, Opp. II, p. 620; PL 178, 657 D: sic et illos, si persequebantur Christum vel suos, quos persequendos credebant, per operationem peccasse dicimus, qui tamen gravius culpam peccassent, si contra conscientiam eis parcerent. Die Sünde im eigentlichen, strengen Sinne als Zustimmung zu dem erkannten Bösen und

als Beleidigung Gottes ist vermeidbar, obschon wegen des sündigen Hanges, den wir zu bekämpfen haben, nur sehr schwer. Ib. c. 15, Cousin, Opp. II, p. 620; PL 178 658 B: si autem proprie peccatum intelligentes solum Dei contemptum dicamus peccatum, potest re vera sine hoc vita ista transigi, quamvis cum maxima difficultate. Abaelard neigt sogar der Relativität des Guten und Bösen zu, indem er den Unterschied zwischen Gut und Böse nur von dem freien Willen Gottes abhängig macht, so daß sogar das, was man durchaus verabscheuen müßte, wenn Gott es befiehlt, gut werde. Comment. in ep. ad Rom. II, 5, PL 178, 869 C D: unde et ea, quae per se videntur pessima et ideo culpanda, cum iussione fiunt dominica, nullus culpare praesumit. — Adeo autem boni vel mali discretio in divinae voluntatis dispositione consistit. — Constat itaque ... totam boni vel mali discretionem in divinae dispensationis placito consistere.

Abaelard hat aber nicht bloß als Dialektiker Schule gemacht, sondern auch als Systematiker der Theologie einen bedeutenden Schulkreis gehabt, der von H. Denifle erstmalig aufgewiesen wurde (Archiv I 402—469; 584—624) und von H. Ostlender in seinen Beziehungen zu Abaelard näher untersucht worden ist (Peter Abaelards Theologia und die Sentenzenbücher seiner Schule, Breslauer k.-theol. Diss. 1926). Bisher liegen vier Sentenzenbücher vor, welche zur unmittelbaren theologischen Schule Abaelards gehören, nämlich die von F. H. Rheinwald unter dem Titel Epitome theologiae christianae, Berlin 1835, edierten, tatsächlich von einem Magister Hermannus verfaßten Sentenzen, ferner die Sentenzen einer St. Florianer Handschrift, weiterhin die Sentenzen des Magister Rolandus, des nachmaligen Papstes Alexander III., die von den uns vorliegenden die bedeutendsten und von A. M. Gietl 1891 ediert worden sind, und endlich die Sentenzen des Magister Omnebene, der vielleicht identisch ist mit dem Kanonisten Omnibonus. Nach den Untersuchungen von H. Ostlender diente diesen Sentenzenbüchern als Hauptquelle außer der Theologia Abaelards ein bisher nicht aufgefundener Liber sententiarum eines ungenannten Abaelardschülers, der dafür Abaelards Theologia, dessen Kommentar zum Römerbrief, Ethica, vielleicht auch Theologia christiana sowie Sic et non benutzte und gleichzeitig Abaelards mündlichen Lehrvortrag verwertet hat. Dieser vom hl. Bernhard (Ep. 188, 190) erwähnte und bekämpfte Liber sententiarum hat die theologische Literatur des 12. Jahrhunderts weitgehend beeinflußt, insbesondere auch die Sentenzen des Petrus Lombardus und die Summa sententiarum. Da Abaelards Theologia unvollendet geblieben ist, hat erstmalig dieser Liber sententiarum, und zwar vor Hugos von St. Victor De sacramentis, ein geordnetes System der Theologie geboten und eine geschlossene Sakramentenlehre, im Rahmen der abaelardischen Dreiteilung, nur umgestellt zu der Reihenfolge: fides, sacramentum, caritas. Die uns vorliegenden Sentenzenbücher machen sich im allgemeinen die philosophischen Grundgedanken Abaelards zu eigen, allerdings nicht ohne gelegentlich stillschweigende oder ausdrückliche Kritik in einzelnen Punkten zu üben, was am stärksten bei Roland der Fall ist. Die längeren grundsätzlichen Ausführungen der Theologia über das Verhältnis von Glauben und Wissen fehlen in der Schule vollständig. Nur Hermannus bringt einzelne Bemerkungen über die Notwendigkeit der Heranziehung philosophischer Zeugnisse und Gründe für die Verteidigung des Glaubens (PL 178, 1712 C), desgleichen vertritt er Abaelards Auffassung von der göttlichen Inspiration der heidnischen Philosophen bezüglich der Trinität (PL 178, 1712 C D) und betont auch das Unvollkommene unserer Aussagen über Gott. Allen Sentenzenbüchern ist gemeinsam Abaelards

mehr modale Auffassung der Trinität, jedoch, mit Ausnahme der Florianer Sentenzen, ohne die subordinatianisch klingenden Wendungen Abaelards. Ganz wie bei diesem ist auch für die Schule die sittliche Qualität einer Handlung bestimmt durch die Willensrichtung, die Intention. Man sieht in der Sünde nur einen contemptus, scil. Dei, Hermannus und die Florianer Sentenzen sagen sogar ausdrücklich, die Sünde liege nur im Willen bzw. nicht im äußeren Vollzug einer Handlung.

Methodisch hat hauptsächlich Roland die von Abaelard prinzipiell in den Dienst der Theologie gestellte Sic et non-Methode planmäßig angewendet und über Abaelard hinaus weiter ausgebildet im Sinne einer eigentlichen quaestio. Omnebene ist ihm hierin gefolgt; aber auch in den anderen Sentenzenbüchern findet sich wenigstens gelegentlich die für diese Methode charakteristische Tendenz der Ausgleichung und der Heranziehung der Dialektik. Vor allem zeigt die Schule gegenüber Abaelard das Bestreben nach mehr Systematik und nach genaueren, schulmäßigen Distinktionen, am ausgeprägtesten wiederum bei Roland und Omnebene.

§ 24. Eine ausgesprochene Neigung zur platonischen Philosophie, soweit sie damals im Abendlande bekannt war, zeigt eine Reihe von Scholastikern des zwölften Jahrhunderts, nämlich Adelard von Bath und die Mitglieder der Schule von Chartres, die am Ende des zehnten Jahrhunderts von Fulbert von Chartres gegründet wurde. Sie nimmt in der stark vorwärts drängenden und vielgestaltigen geistigen Bewegung des zwölften Jahrhunderts durch die Richtung und Eigenart der Persönlichkeiten, die ihr angehören, neben den Pariser Schulen eine hochbedeutsame Stellung ein. Ein Hauptzug der Schule von Chartres war die tiefe Bewunderung der Leistungen des Altertums und im Zusammenhang damit die humanistische Bildung und Schulung und die Freude am Studium der Grammatik und der Klassiker.

Auf philosophischem Gebiet trat im Gegensatz zu anderen Schulen als weiteres Charakteristikum die Vorliebe für Naturwissenschaft und Naturphilosophie hervor. Plato und Boëthius galten als die Sterne, in deren Licht man arbeitete. Der platonische Timaeus, die dort vorgetragene Ideenlehre und Naturphilosophie, neupythagoreische Elemente, insbesondere in den boëthianischen Schriften über Arithmetik und Musik, aber auch Werke des Hippokrates und des Galen und die ersten naturwissenschaftlich-medizinischen Einflüsse der Araber, die durch die Übersetzungen des Constantinus Africanus und durch Adelard von Bath vermittelt wurden, bildeten den fruchtbaren Nährboden für kosmologische Spekulationen, für physiologisch-psychologische und naturwissenschaftliche Erörterungen und Theorien.

Für die Behandlung der Theologie waren hauptsächlich und mehr als anderswo maßgebend die Opera theologica des Boëthius, ihre philosophisch-theologischen Grundbegriffe und ihre mathematisch-deduktive Methode.

Auch Aristoteles genoß Ansehen, wenn er auch Plato im Rang nicht gleichkam. Man bemühte sich, die Differenzen der beiden großen Denker möglichst auszugleichen. Ja die Schule von Chartres war es gerade, wo die neue Logik des Aristoteles, die Analytiken, die Topik und die Elenchi am frühesten Aufnahme, Pflege und Verteidigung fand, und wo sich auch die ersten Spuren einer Bekanntschaft mit den physischen Schriften des Stagiriten bemerkbar machen. In der Universalienfrage finden wir die Anhänger der Schule auf Seite des Realismus, der bei den verschiedenen Mitgliedern eine verschiedene Präzisierung erfuhr.

Verwandt mit den wissenschaftlichen Zielen der Schule von Chartres zeigt sich Adelard von Bath. An der Spitze der Schule selbst standen die beiden bretonischen Brüder Bernhard und Thierry von Chartres. Nach ihnen sind zu nennen Bernhard Silvestris oder Bernhard von Tours, ferner die Schüler des Bernhard von Chartres: Wilhelm von Conches, Walter von Mortagne und besonders Gilbertus Porretanus und seine Schule, welcher Bischof Otto von Freising und Johannes von Salisbury sehr nahe stehen. Der letztere wirkte gegen die einseitige Streitlogik und für Verbindung klassischer Studien mit der Schultheologie als gelehrter und eleganter Schriftsteller. Ein Schüler des Thierry ist Clarenbaldus, Archidiakon von Arras. Genannt sei hier auch Alanus ab Insulis (aus Lille), der mit der Schule von Chartres, insbesondere mit Gilbert, Thierry von Chartres und Bernhard Silvestris, die meiste Verwandtschaft zeigt. Wie Alanus, arbeitete nach der aus Boëthius' theologischen Schriften bekannten und von Gilbert empfohlenen mathematisch-deduktiven Methode Nicolaus von Amiens, der Verfasser des früher dem Alanus zugeschriebenen apologetischen Werkchens De arte catholicae fidei.

Der Schule des Gilbert de la Porrée muß zugerechnet werden der besonders als apokalyptischer Mystiker und schwärmerischer Reformator bekannte Abt Joachim von Fiore, der die Trinitätslehre des Gilbert gegen die des Petrus Lombardus vertrat.

Die pantheisierenden Tendenzen dieser Schule fanden eine formelle Ausbildung in den Systemen des Amalrich von Bène und David von Dinant, von denen der erstere Gott als die Form aller Dinge erklärte, während dieser Gott mit der materia prima identifizierte.

**Ausgaben.**

**Constantinus Africanus.** Ausgaben: Basel 1536 und 1539. Ein Teil seiner Übersetzungen, wie Pantegni und Viaticum, in: Opera Ysaac, Lugduni 1515. Der Prolog zu dem Buche Pantegni oder De communibus medico cognitu necessariis locis in: PL 150, 1563—1566.

**Adelard von Bath.** Die Quaestiones naturales in einer Inkunabel der Münchener Staatsbibliothek (vgl. Steinschneider, Die hebräischen Übersetz. d. M. A., 1893, 463 f.). De eodem et diverso: Hans Willner, Des Adelard von Bath Traktat De eodem et diverso, in: Beiträge IV, 1, 1903.

Zur hds Überlieferung der Quaestiones naturales: L. Thornedike, 19[1].

Die Regulae abaci hg von Boncampagni, Bulletino della biografia e della storia delle scienze matematiche e fisiche XIV, 1—134. — Die Übersetzung der astronomischen Tafeln des Mohamed ben Musa al-Khwarizmi: Ezich Elkauresmi per Athelardum bathoniensem ex arabico sumptus s. A. A. Björnbo, Festskrift til H. G. Zeuthen, Copenhagen 1909, 1—17. H. Suter, Die astronomischen Tafeln des Muhamed ibn Musa al-Khwarizmi in der Bearbeitung des Maslama ibn Ahmed al-Madjriti und der lateinischen Übersetzung des Adelard von Bath in: Selsk. Skrifter der Copenhagener Akademie 1914. Ch. H. Haskins, Studies in the history of mediaeval science. Cambr. 1924, 22. — Über die Übersetzung der Elemente des Euklid: Haskins, 24. — Zum Werk über die Falken ebd. 28, 346—48. Zur Schrift über das Astrolabium und die anderen astronomischen Schriften: ebd. 28 ff.

**Hermann von Carinthia.** Liste seiner nur hds überlieferten Werke bei Haskins, Studies, 43 ff. Hier (56 ff.) auch Inhaltsangabe und Auszüge aus dem selbständigen Werke De essentiis. Kritische Ausgabe der Planisphaera des Ptolemaeus von Heiberg, Ptolemaei opera astronomica minora. Leipzig 1907, 225—259. Der Traktat über das Astrolabium: PL 143, 381—90.

**Bernhard von Chartres.** Quellen für seine Lehre: Johannes von Salisbury (Metalog. I, 24; PL 199, 854 C f.; II. 17; 875 A u. D; III, 2, 4; 893 B, 900 C; IV, 35, 36; 938 C f.; Policr. VII, 13; 666 C), der ihm einen im Sinne des platonischen Realismus gehaltenen Traktat De expositione Porphyrii zuschreibt und aus zwei anderen vermutlichen Schriften einige Fragmente mitteilt. Vgl. A. Clerval, Les écoles de Chartres, Chartres 1895, 162.

**Thierry von Chartres.** Kommentar zum Hexaëmeron: Hauréau (Notices et extraits in 8° 1893, 52—68; vgl. dazu t. VI 29 und Histoire de la philos. scol. I 392 ff.). Über Thierrys Heptateuchon: Clerval (L'enseignement des arts libéraux à Chartres et à Paris dans la première moitié du XII. siècle d'après l'Heptateuchon de Thierry de Chartres in: Congrès scientifique international des catholiques, P 1889, II, 277—296, und Les écoles de Chartres, 220 ff.). P. Thomas, Mélanges Graux, P 1884, 41 f. (über den Kommentar Thierrys zu Rhetorica ad Herennium).

Über einen wahrscheinlich von Thierry herrührenden Kommentar zu Boëthius, De trinitate vgl. W. Jansen, s. u.

**Clarenbaldus von Arras.** W. Jansen, Der Kommentar des Mag. Clarenbaldus zu Boëthius, De Trinitate. Zum ersten Male hg und untersucht. 1926 (Breslauer Studien zur hist. Theol. Bd. VIII).

**Bernhardus Silvestris.** Bernhardus Silvestris, De mundi universitate ll. II, sive megacosmus et microcosmus, hg von C. S. Barach und Joh. Wrobel, in: Biblioth. philosophor. mediae aet., I, Innsbr. 1876. Cousin, Ouvrages inéd. d'Abélard, P 1836, 640—644 (einiges aus Bernhards allegorischer Deutung der Aeneide Virgils).

Hdss bei Thornedike, 101[2]. Über eine Summa dictaminis und einen Liber de metrificatura s. Clerval, 173—74. Über den Mathematicus: B. Hauréau, Le mathematicus de Bernard Silvestris. P. 1895. Über die astrologische Schrift Experimentarius: Thornedike, 100, 122—23 (Hdss).

**Wilhelm von Conches.** Wilhelms Hauptwerk Philosophia ist unter dem Titel *Περὶ διδάξεων* bei den Werken des Beda Venerabilis, Basil. 1563. Colon. 1612 u. 1688, II, p. 206 sqq.; PL 90, 1127—1178, ferner unter den Schriften des Honorius von Autun mit dem Titel De philosophia mundi in der Lyoner Bibliotheca maxima patrum XX, 995—1020 und PL 172, 39—102, und unter dem Namen des Wilhelm von Hirschau als Philosophicarum et astronomicarum institutionum libri tres, bei Henricus Petrus in Basel 1531 gedruckt.

Cousin hat (Ouvrages inéd. d'Abél., P 1836, 669—677) Einiges aus der secunda und tertia philosophia (d. h. aus der Anthropologie und

Kosmologie) Wilhelms veröffentlicht. Beide sind übrigens wörtlich oder im Auszug entnommen dem Dragmaticon philosophiae (statt Dramaticon), das als Dialogus de substantiis physicis confectus a Wilhelmo Aneponymo philosopho industria Guil. Grataroli, Argentorati 1567, ediert worden ist.

Eine Zusammenstellung von Hdss der Philosophia und des Dragmaticons bei Thornedike, 63—65.

Über eine bisher unbekannte Redaktion von Wilhelms Philosophia vgl. H. Ostler, Die Psychologie des Hugo von St. Victor, 1906, 11—12 (Beiträge VI, 1).

Glossen Wilhelms zu Boëthius, De consolat. philos.: Ch. Jourdain, Notices et extraits in 4° XX, 2, 1862 herausgegeben. Wie Hauréau (Hist. de la philos. scol. I, P 1872, 432—438) gezeigt hat, gehört dem Wilhelm von Conches auch der Kommentar zum platonischen Timaeus an, aus dem Cousin, Ouvr. inéd. d'Abél. 648—657 Auszüge veröffentlicht hat.

Die früher Hildebert von Lavardin und anderen zugeteilte und sehr verschieden betitelte Schrift Moralis philosophia de honesto et utili gehört nach Hauréau (Notices et extraits in 8° I 100 ff.) ebenfalls Wilhelm an.

**Gilbert de la Porrée und seine Schule.** Der Kommentar zu des Boëthius theologischen Abhandlungen in der Ausgabe des Boëthius Basil. 1570, p. 1128—1273, PL 64, 1255—1412. Der Prolog vollständig bei Grabmann, Gesch. der schol. Meth. II 417.

De sex principiis findet sich in den ältesten lateinischen Ausgaben des Aristoteles bei dem Organon, separat von Arnold Woestefeld, Leipzig 1507, PL 188, 1257—1270. Die Ausgabe bei Migne ist eine Überarbeitung des Textes durch den Humanisten Ermolao Barbaro. Siehe Hauréau, Not. et extr. in 8° I 298 ff.

Zur handschriftl. Überlieferung der Werke Gilberts siehe H. Usener, Gislebert de la Porrée, Jahrb. f. prot. Theol. 5, 1879, 183—192. B. Hauréau, Notices et extraits in 8°, t. I, 2, 20; V, 80 (Über G.s Psalmenkommentar). H. Denifle, Die abendländischen Schriftausleger bis Luther über Justitia Dei (Röm. 1, 17) und Justificatio, 1905, 334 ff. (Über G.s exegetische Schriften.) M. Grabmann, a. a. O., II 414—416.

Einige Auszüge aus noch unedierten Werken der Schule Gilberts geben H. Usener, a. a. O., S. 189—192, und M. Grabmann, a. a. O., I 167; II 432—434.

Ausgabe der Sententiae divinitatis: B. Geyer, Die Sententiae divinitatis, ein Sentenzenbuch der Gilbertschen Schule, 1909 (Beiträge VII, 2—3).

Über den Liber de vera philosophia: P. Fournier, Un adversaire inconnu de S. Bernard et de Pierre Lombard, Bibl. de l'école des chartes, t. 47, 1886, 394—417 und in der Abhandl.: Joachim de Flore et le Liber de vera philosophia, Revue d'histoire et de littérat. religieuses 4, 1899, 37—65 (mit Zusätzen wieder abgedruckt in: Etudes sur Joachim de Flore et ses doctrines, P 1909, 51—100).

Die Werke Ottos von Freising hat herausgegeben R. Wilmans MG SS XX 1868, 83—301 (Chronicon); 338—493 (Gesta Friderici I. Imperatoris). In den Scriptores rerum Germanicarum wurden die Gesta neu ediert von G. Waitz, ed. altera, 1884, ed. tertia von B. v. Simson, 1912; ebendas. A. Hofmeister, Ottonis episcopi Frisingensis Chronica sive Historia de duabus civitatibus, ed. altera, 1912.

**Johann von Salisbury.** Gesamtausgabe: J. A. Giles, 5 voll., Oxford 1848, PL 199. Policraticus sive de nugis curialium et vestigiis philosophorum in kritischer Ausgabe von Clement C. J. Webb, Oxford 1909, 2 voll. — Entheticus (Nutheticus): Christian Petersen, Hamburg 1843 (mit literaturgeschichtlichen Untersuchungen). — Historia pontificalis: W. Arndt, MG SS XX, 515—545.

**Alanus de Insulis. Nicolaus von Amiens. Radulf de Longo Campo.** Alani ab Insulis op. ed. De Visch, Antwerpen 1654. Die beiden letzten Bücher von Contra Haereticos veröffentlichte De Visch in: Bibliotheca scriptorum sacri ordinis Cisterciensis, Köln 1656, App. 410 ff. Dazu fügte Pez, Thes. anecd. nov. Augsb. 1721, I, c. 476 ff. die Schrift De arte fidei catholicae,

die aber nicht Alanus, sondern Nicolaus von Amiens angehört. Mingarelli, Anecdot. Fasciculus, Romae 1756, S. 171 ff. publizierte die im Schlußabschnitt unvollständigen Theologicae regulae, welche aber schon in zwei sehr frühen Drucken (Hain, Rep. bibliograph., n. 389 u. 390) vollständig vorlagen. Cl. Baeumker (Handschriftliches zu den Werken des Alanus, PhJhb 1893, 421 f.) brachte die fehlenden Propositionen zum Abdruck. Diese Ausgaben nebst den Distinctiones dict. theologic. vereinigt in PL 210.

Anticlaudianus und De planctu nat.: Th. Wright (Rer. Brit. script. medii aevi. The Anglo-Latin Satirical Poëts and Epigrammatists of the twelfth century, L 1872, Bd. II 268—522).

Zur Textkritik und handschriftlichen Überlieferung B. Hauréau, Mémoire sur la vie et quelques oeuvres d'Alain de Lille in: Mém. de l'Acad. des inscript. et belles lettres, t. 32, 1re partie, 1886, 1—27; derselbe, Notices et extraits in 8°, t. I—V. Cl. Baeumker, Handschriftliches zu den Werken des Alanus, Fulda 1894; auch PhJhb 1893, 163—175, 417—429. Mitteilungen über den vollständigen Poenitentiarius, von dem der schon bei Hauréau, Mémoire sur la vie etc., S. 10 stehende Prolog veröffentlicht wird, und über eine pseudo-alanische Schrift De trinitate, von der einiges abgedruckt wird; 1894, 169—185 (Pseudo-Alanus de intelligentiis; ein dem Alanus zugeschriebenes Carmen apocalypticum). M. Grabmann, Die Gesch. d. schol. Methode II 452—465.

Über den Kommentar des Radulfus de Longo Campo zum Anticlaudian des Alanus: B. Hauréau, Notices et extraits in 8°, I 325—333; M. Grabmann, a. a. O., II 48—53.

**Joachim von Floris.** Von den Schriften Joachims wurden gedruckt die Concordia Novi et Veteris Testamenti, Venedig 1519; die Expositio in Apocalypsim und das Psalterium decem chordarum, Venedig 1527.

Nach Gerbert von Aurillac war der früheste Vermittler der griechisch-arabischen Naturwissenschaft und Medizin um die Mitte des elften Jahrhunderts **Constantinus Africanus.** Geboren zu Karthago, bereiste er neununddreißig Jahre lang den ganzen Orient und Ägypten. 1060 begab er sich nach Salerno. Schließlich zog er sich unter Abt Desiderius (1058—1087) als Mönch in das Kloster Monte Cassino zurück. Nach Wüstenfeld (S. 10—20) gestaltete sich die Übersetzertätigkeit Constantins folgendermaßen: Er übersetzte aus dem Arabischen ins Lateinische medizinische Werke, so den Liber completus artis medicinae qui dicitur regalis dispositio des 'Ali ben 'Abbâs († 994) unter dem Titel Pantegni. Das Werk zerfällt in zwei Teile: Theorica und Practica. Wie es scheint, hat es sich Constantinus selbst zugeeignet, wie auch die Viaticum betitelte Schrift des Abu Ga'far Ahmed ibn el-Gazzâr († 1004), eines Schülers des jüdischen Arztes und Philosophen Isaak Israëli, die Constantinus ebenfalls übersetzte. Beide Schriften, Pantegni und Viaticum, wurden auch Isaak selbst zugeschrieben und unter seinen Werken gedruckt, Lugduni 1515. Weiterhin übersetzte Constantinus den Liber divisionum und den Liber experimentorum des Arabers el Râzi († 923), ferner einflußreiche medizinische Schriften des schon genannten jüdischen Arztes Isaak, nämlich den Liber diaetarum universalium et particularium, den Liber urinarum, den Liber febrium und den Liber de gradibus. In den Kreis seiner Übersetzungskunst zog Constantin ferner auch die Werke der großen griechischen Ärzte Hippokrates und Galen. So übertrug er aus dem Arabischen ins Lateinische von Hippokrates die Aphorismen mit dem Kommentar des Galen, weiterhin die Prognostica und die Schrift De regimine morborum acutorum, von Galen die Werke Tegni (Microtegni) und Megategni. Die medizinischen und naturwissenschaftlichen Studien wurden durch diese zahlreichen und reichhaltigen Übersetzungen und Bearbeitungen zunächst in Salerno und später auch

an anderen Orten, wie in Chartres, außerordentlich gefördert. Die von H. Siebeck bei der Darstellung der psychologischen Anschauungen des Constantin als Grundlage benutzte Schrift De animae et spiritus discrimine gehört nicht diesem, sondern dem christlichen Arzt und Philosophen Costa ben Luca an.

**Adelard von Bath,** ein Engländer von Geburt, empfing seine Bildung in Laon und Tours. Auf weiten Reisen in Italien, Sizilien, Griechenland und bei den Arabern hat er sich reiche Naturkenntnisse erworben, die er in seinen Quaestiones naturales verarbeitete. Wie sehr er darauf bedacht war, die Wissenschaft der Griechen und der Araber dem Abendland zugänglich zu machen, beweist seine Übersetzung der Elemente des Euklid und der Einleitung in die Astronomie sowie der astronomischen Tafeln von Abu Ma'schar 'Ga'far ben Muhammed el Balchi. Vielleicht ist er auch der Übersetzer des „Liber Algorismi", der Arithmetik des Alchwarizmi (9. Jahrh.). Cantor, Gesch. d. Mathematik I² 671. Seine philosophischen Anschauungen sind niedergelegt in der dem Bischof Wilhelm von Syracus gewidmeten, zwischen 1105 und 1116 entstandenen Schrift De eodem et diverso. Ihrem Inhalt nach beruht sie, wie schon der Titel vermuten läßt, auf dem platonischen Timaeus, auf Boëthius und Augustinus (H. Willner, 42). Der Form nach gearbeitet in Prosa, die mit Versstücken durchmischt ist, nach dem Vorbild von Boëthius Consolatio philosophiae und des Martianus Capella De nuptiis Philologiae et Mercurii, schildert sie den Wettstreit zwischen Philocosmie und Philosophie, die beide durch Anpreisung ihrer Vorzüge und Leistungen den jungen Adelard für sich zu gewinnen suchen. Im Gefolge der Philosophie befinden sich die septem artes liberales, deren Aufgaben im einzelnen umschrieben werden.

In der Erkenntnistheorie vertritt Adelard den Standpunkt des platonischen Rationalismus, der alles Wissen aus der Vernunft herleitet, in den Sinnen aber eine Quelle der Täuschung sieht (De eodem et div. ed. Willner, 13, 2 ff.; Ut sensus extolleres, rationem caecam ducem, si recolo, vocasti. O perversa rerum conversio, cum nihil ratione certius, nihil sensibus fallacius. Primum quia nec in maximis nec in minimis rerum sensus vigent .... Unde nec ex sensibus scientia, sed opinio oriri valet. Hinc est, quod familarius meus Plato sensus irrationabiles vocat). In der Universalienfrage sucht Adelard Aristoteles wie Plato recht zu geben. Aristoteles habe mit Recht die Genera und Species den Individuen immanent sein lassen, sofern die sinnlichen Objekte je nach der Art, wie sie betrachtet werden, Individuen oder Species oder Genera seien, indem wir entweder auf ihre individuelle Existenz oder auf das Gleichartige in ihnen achten. Plato aber habe auch mit Recht gelehrt, daß dieselben in voller Reinheit nur außerhalb der sinnlichen Dinge, nämlich im göttlichen Geiste, existieren (De eodem et div. ed. Willner, p. 12, 23: Quoniam igitur illud idem, quod vides, et genus et species et individuum sit, merito ea Aristoteles non nisi in sensibilibus esse proposuit. Sunt enim ipsa sensibilia, quamvis acutius considerata. Quoniam vero ea, inquantum dicuntur genera et species, nemo sine imaginatione presse pureque intuetur, Plato extra sensibilia, scilicet in mente divina, et concipi et existere dixit. Sic viri illi, licet verbis contrarii videantur, re tamen idem senserunt; sieh auch ibid., p. 11, 20 ff.).

Das Charakteristische an dieser Form des Realismus besteht darin, daß hier die Einzeldinge selbst die Universalien sind. Der Unterschied zwischen Universale

und Individuum liegt bloß in der verschiedenen Betrachtungsweise, eine Auffassung die auch sonst in der Universalienlehre begegnet (Reiners, Der arist. Realismus, 1907, 35). Mit Platonismus hat das natürlich nichts mehr zu tun.

Adelard vergleicht die bloße Autorität mit einer Halfter (capistrum) und verlangt, daß durch die Vernunft zwischen dem Wahren und Falschen unterschieden werde (vgl. Haskins, Studies 40). Die Erkenntnis der Naturgesetze soll mit der Anerkennung der Abhängigkeit von Gottes Willen vereinigt werden: voluntas quidem creatoris est, ut a terra herbae nascantur, sed eadem sine ratione non est. Wie später Wilhelm von Conches, so übernahm schon Adelard die einerseits durch Lucrez, Chalcidius (In Tim. c. 279, ed. Wrobel p. 310), Ambrosius (In Hexaëm. I, 2), Augustinus (Ep. 118, 4, 28; PL 33, 445), Isidorus (Etym. XIII, 2, n. 1 ff.; PL 82, 472 D ff.) und andererseits durch Constantinus Africanus vermittelte demokritische Atomtheorie (H. Willner, 73). Auch tierpsychologische Fragen fesselten sein Interesse. So schloß er auf Grund von Empfindungen, Strebungen, sinnlicher Unterscheidungsfähigkeit und willkürlichen Bewegungen bei den Tieren auf die Existenz einer immateriellen Tierseele (Quaest. naturales c. 13). Vielleicht hat Adelard bereits die Physik oder andere naturwissenschaftliche Schriften des Aristoteles gekannt. Darauf deutet wenigstens hin das Zitat (Quaest. naturales c. 18): Nam et Aristoteles in physicis et alii in tractatibus suis sic discernunt. Sieh M. Baumgartner, Die Philos. des Alanus, 94[4]. Verstärkt wird diese Annahme durch die Tatsache, daß Adelard wohl als der erste im lateinischen Abendland den aristotelischen Gottesbeweis aus der Bewegung reproduziert (Quaest. nat. c. 60; M. Baumgartner, 109[5]. Über seine Theorie der Gezeiten s. Duhem, Le système du monde III 116).

Ein bis auf die Untersuchungen von Haskins (Studies 43 ff.) fast unbekannt gebliebener Vermittler arabischer Wissenschaft ist **Hermann von Carinthia** (Kärnthen; der Dalmate). Er war ein Schüler des Thierry von Chartres, dem er die Übersetzung der Planisphäre des Ptolemaeus (vollendet in Toulouse 1. Juni 1143) widmete und den er in der Vorrede einen zweiten Plato und „Latini studii patrem" nennt. Vielleicht hat er von ihm die Anregung erhalten, in Spanien die arabische Literatur kennen zu lernen. Wann er dorthin gekommen ist, ist nicht bekannt, auf jeden Fall lange vor 1138. Er arbeitete dort zusammen mit einem andern Übersetzer Robert von Ketene (Ketenensis). 1141 trifft beide Petrus Venerabilis am Ebro und veranlaßt sie zur Übersetzung des Korans (PL 199, 650—74, 1073—76), die 1143 vollendet wurde.

Er übersetzte: Zaelis Fatidica (= De revolutionibus des Juden Saul ben Bischr), den Alchoarismus, das Maius introductorium des Albumasar (Abu Ma'ashar), zwei polemische Traktate gegen den Mohammedanismus, mit Robertus Ketenensis den Koran, die Planisphäre des Ptolemaeus. Sein selbständiges philosophisches Werk ist De essentiis, von dem Haskins zum ersten Male eine Inhaltsangabe und Textproben gegeben hat. In diesem interessanten Werke (verfaßt 1143) wandelt Hermann im allgemeinen in den Spuren der Schule von Chartres, zeigt aber eine ausgedehntere Kenntnis der arabischen Literatur als alle seine Zeitgenossen. Er zitiert von Aristoteles De anima, das er offenbar direkt kennt, zeigt aber auch Bekanntschaft mit De generatione et corruptione, den Meteorologica, vielleicht auch mit der Physik. Beachtenswert ist auch die Kenntnis der arabischen hermetischen Literatur. Der aristotelische Bewegungsbegriff (Haskins 50) und der Gottesbegriff des unbewegten Bewegers (58) sind ihm geläufig.

**Bernhard von Chartres** (Bernardus Carnotensis) erscheint in Urkunden von 1114—1119 als „magister scholae" von Chartres, von 1119—1124 als Kanzler dortselbst. Dem Nekrologium von Chartres zufolge starb er zwischen 1124 und 1130 (vgl. Clerval, 160 ff.). Die früher ihm zugewiesene Schrift De mundi universitate gehört nicht ihm, sondern Bernhard Silvestris oder Bernhard von Tours an, der nach den Untersuchungen Clervals (a. a. O., S. 158 ff.) von dem älteren Bernhard von Chartres wohl zu unterscheiden ist.

Die Kenntnis der Lehren Bernhards schöpfen wir aus Johannes Saresberiensis. Wir stehen, sagt Bernhard (Metal. III, 4; PL 199 900 C) von sich und seinen Zeitgenossen, im Vergleich mit den Alten wie Zwerge auf den Schultern der Riesen: ut possimus plura eis et remotiora videre, non utique proprii visus acumine aut eminentia corporis, sed quia in altum subvehimur et extollimur magnitudine gigantea. Dieselbe Quelle (Metal. IV, 35; 938 C; I, 24; 854 C) bezeichnet Bernhard als perfectissimus inter Platonicos saeculi nostri und als den überströmenden Born der Wissenschaften in Gallien. In der Schule zu Chartres, an welcher Bernhard in ausgezeichneter Weise wirkte, bildete das Studium der antiken Literatur geradezu den Mittelpunkt des Unterrichts. Er scheint nach dem gleichen Berichterstatter (Metalog. II, 17; 875 A) einen dem platonischen ähnlichen Realismus vertreten zu haben, der die Gattungen und Arten mit den Ideen identifiziert, die ewig seien gleich Gott, aber nicht „coaeternae" mit ihm. Erhaben über den Wechsel der Individuen, verdienen die Ideen allein und wahrhaft den Namen Universalien. Unvergänglich und unveränderlich bleiben sie stets dieselben, während die in ihnen subsistierenden körperlichen Dinge wechseln und vergehen, gleich dem Strom, der ebenfalls derselbe bleibt im Laufe seiner sich dahinbewegenden Gewässer. Daß übrigens Bernhard und seine Anhänger sich Mühe gegeben hatten, zwischen Plato und Aristoteles zu vermitteln, berichtet Johannes von Salisbury an der gleichen Stelle (Metalog. II, 17; 875 D).

Die Formen der Dinge sind nicht die ewigen Ideen selbst, sondern den Dingen immanente und von ihnen untrennbare Abbilder, die formae nativae: ideas tamen quas post Deum primas essentias ponit, negat in seipsis materiae admisceri aut aliquem sortiri motum, sed ex his prodeunt formae nativae, scilicet imagines exemplarium, quas natura rebus singulis concreavit (938 B). Insofern ist er ein Wegbereiter des Gilbert de la Porrée.

Bernhards jüngerer Bruder **Thierry** (Theodoricus Brito, Terricus) von Chartres, bei Johannes Saresb. (Metalog. I, 5; 832 B) als artium studiosissimus investigator bezeichnet, wird in Urkunden seit 1121 als magister scholae genannt. Gegen 1140 zu Paris lehrend, wo Johannes von Salisbury sein Schüler war, wurde er 1141 der Nachfolger Gilberts im Kanzleramt zu Chartres und zu gleicher Zeit Archidiakon von Dreux. Er starb um 1150 (sicher vor 1155). Vgl. Clerval, a. a. O., 169 ff.

Thierrys Heptateuchon, ein Lehrbuch der septem artes liberales, das er seinem Unterricht zugrunde legte, und in welches er Auszüge aus den verschiedensten Schriften (45 an der Zahl) aufnahm, bietet ein literaturgeschichtlich hochinteressantes Bild von dem Quellenmaterial und dem Studienbetrieb während der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts. Es finden sich hier die bis dahin verschollen gebliebenen Übersetzungen des aristotelischen Organon, die erste Analytik, die Topik und die Elenchi sophistici,

s. o, S. 146 f. Auch die ersten Übertragungen arabischer astronomischer Schriftwerke unter Vermittlung der beiden Übersetzer Hermanns des Dalmaten und Roberts de Retine wurden durch Thierrys Bemühungen in die Schule von Chartres eingeführt. Vgl. Ch. Jourdain, Recherches critiques etc., P 1843, 100—104. Wüstenfeld, Die Übersetzungen arab. Werke ins Lateinische seit dem 11. Jahrh., Abh. d. K. G. d. Wiss. z. Göttingen 22, 1877. A. Clerval, Hermann le Dalmate et les premières traductions latines de traités arabes d'astronomie au moyen-âge in: Compte rendu du congrès scientif. internat. des catholiques V. Sect. 163—169; derselbe, Les écoles de Chartres, S. 189 f., 238 ff. Duhem, Le système du monde III 168—75. Hermann übersandte an Thierry die Übersetzung von Ptolemaeus' Planisphaerium. Bei Thierry zeigen sich ebenso wie bei Gilbert de la Porrée die ersten Spuren einer über die bisherigen Quellen hinausweisenden Kenntnis der kosmologischen Anschauungen des Aristoteles.

Gleichzeitig standen auch die medizinischen Studien zu Chartres in Blüte. Eine Reihe medizinischer Schriften (De arte medica des Arztes Alexander, Isagoge Johannicii, Aphorismi Hippocratis, Philaretes De pulsibus, Theophilus De urinis, Theorica Constantini Africani und die Kommentare des Galen; vgl. Clerval, a. a. O., 240) hatten dort Eingang gefunden. Auf dem Gebiete der Mathematik hat Thierry nach Clerval, a. a. O., 236 ff., das Dezimalsystem und die Kenntnis der modernen Ziffern aus Boëthius' Geometrie, die Anwendung der Null von den Arabern übernommen.

In dem von Hauréau edierten Fragment des Kommentars zur Genesis (De sex dierum operibus) will Thierry die Schöpfungsurkunde erklären vom Standpunkte der damaligen Ontologie, Naturphilosophie und Naturwissenschaft (juxta physicam, secundum rationem physicorum, Hauréau, Not. et extr. I 52, 58). Die existierende Welt setzt eine vierfache Kausalität voraus: nämlich Gott den Vater als causa efficiens, der die vierte Ursache, die vier Elemente oder die causa materialis, schafft, den Sohn oder die göttliche Weisheit, insofern sie die geschaffene Materie als causa formalis formiert und disponiert, und den Heiligen Geist, insofern er als causa finalis die formierte und disponierte Materie liebt und leitet (S. 52, 53), genauer durch seine bewegende und wirksame Kraft die Form mit der Materie verbindet (De virtute creatoris operatoria, qua forma materiae adhibetur, S. 62). Die Philosophen hätten den Heiligen Geist mit verschiedenen Namen bezeichnet; so nenne ihn Mercurius „in eo libro, qui inscribitur Trismegistus" — es ist Pseudo-Apuleius Asclepius — „spiritus", Plato aber im Timaeus „anima mundi", 61. Von der Gottheit handelnd, bemerkt Thierry, es gäbe, um zur Erkenntnis des Schöpfers zu gelangen, quattuor genera rationum, scilicet arithmeticae probationes et musicae et geometricae et astronomicae, S. 63. Doch enthält das Fragment nur die „probationes arithmeticae", d. h. durch boëthianische und andere Schriften angeregte, einen eigenartigen christlichen Neupythagoreismus bekundende Zahlenspekulationen, durch deren Hilfe die Existenz Gottes und seine Dreipersönlichkeit zu erweisen gesucht wird. Jede Zweiheit (binarium), jede alteritas und mutabilitas und infolgedessen auch jede Kreatur, weil dem Wechsel unterworfen, setzt die unitas voraus. Diese ist aber das Ewige, die Gottheit; denn quidquid est, vel aeternum est vel creatura . . . . . At aeternum nihil est aliud quam divinitas, unitas igitur ipsa divinitas est, S. 63. Die Gottheit ist für die Dinge die forma essendi (At divinitas singulis rebus forma essendi est, S. 63). Indessen sind dieser und ähnliche Sätze schwerlich mit Hauréau, dem Clerval beistimmt, in pantheistischem Sinne zu interpretieren. Denn abgesehen davon, daß Hauréau in den Not. et extr.

S. 69 sich auf eine korrupte Lesart (in deo statt ideo; vgl. Cl. Baeumker, Arch. f. Gesch. d. Philos. X, 137) stützt, erklärt Thierry selbst, daß er den Ausdruck „forma essendi" nicht im Sinne einer in die Dinge eingehenden und ihr Wesen konstituierenden Formalursache gedacht wissen wolle, S. 63. Die Entstehung der Dinge denkt er sich unter dem Bilde der Entstehung der Zahlen aus der Einzahl (creatio numerorum est creatio, S. 64). Durch eine ähnliche Zahlenspekulation wird auch der Sohn und der Hl. Geist deduziert. Unitas enim per se nihil aliud gignere potest nisi eiusdem unitatis aequalitatem, S. 65. Istum modum, sive unitatis aequalitatem, antiqui philosophi tum mentem divinitatis, tum providentiam, tum creatoris sapientiam appellaverunt, S. 66 ..... quomodo connexio aequalitatis et unitatis (d. h. der Hl. Geist) ab utraque earum procedat explicandum est secundum disciplinas propositas.

Eine wertvolle Ergänzung erhält die bisherige Kenntnis von Thierrys Ansichten durch den Kommentar mit dem Incipit: Librum hunc zu Boëthius De Trinitate, der von W. Jansen (Der Kommentar des Mag. Clarenbaldus zu Boëthius De Trinitate, 135—148) als Werk des Thierry erkannt und in seinen wesentlichen Bestandteilen zum ersten Male herausgegeben worden ist (Ders., 3*—25*). In der Universalienfrage vertritt der Kommentator einen extremen Begriffsrealismus: Haec ergo huius summa sententiae est, quod natura semper una est, personae diversae, ut in his quidem mutabilibus humanitas sine dubio una est in omnibus, diversae vero sunt humanitati personae ... (ebd. 4*, 42 f.). Materie und Form wird mit Aristoteles als Potenz und Akt, die Herkunft der Form aber im neuplatonischen Sinne erklärt. Wie die Materie nur eine einzige ist, so sind auch alle Formen nur eine einzige, einfache, nämlich die göttliche Form, die für alle Dinge die forma essendi ist: Omnes quoque formae una forma sunt, id est indifferens, ita scilicet, ut omnes formae una forma sint simplicitate. Illud enim constat esse verissimum, quod forma divina omnes est formae, et e converso omnes formae simpliciter et in eo, quod ipsae sunt, consideratae, unum simplex sunt, in formam quodammodo divinam relapsae (ebd. 16*, 5 f.). Der „panthéisme chartrain", ein von de Wulf für Bernard Silvestris und andere Vertreter der Schule von Chartres geprägter Ausdruck tritt hier klarer zutage als in den bisher bekannten Texten (vgl. B. Hauréau, Hist. de la philos. scolastique I 403; A. Clerval, Les écoles de Chartres ... 258). Mit Hilfe der Zahlenspekulation wird wie im Traktat De sex dierum operibus das Geheimnis der Dreifaltigkeit verstandesmäßig abgeleitet. Unitas ergo ex se per semel aequalitatem gignit ... Unitas ergo in eo, quod gignit, Pater est; in eo, quod gignitur, Filius est (ebd. 12*, 33 f.).

Das Wesen des Sohnes erläutert er als essendi aequalitas (ebd. 13*, 10 f.) und mit Hilfe der Geometrie als erstes Naturviereck. Sed unitas semel tetrago natura prima est ... Sed haec tetrago natura est generatio Filii et, ut verum fatear, tetrago natura haec prima est generatio... Et quoniam tetrago natura prima generatio Filii est, et Filius tetragonus primus est (ebd. 13*, 18 f.).

Ebenso wird das Hervorgehen des Hl. Geistes abgeleitet: Zwischen der Einheit (unitas) und der Gleichheit der Einheit (aequalitas unitatis oder essendi) besteht ein Zusammenhang (conexio), eine Art von Liebe, wie schon die Naturdinge sie zeigen (ebd. 14*, 5 f.): Amor igitur quidam est et conexio aequalitatis ad unitatem et unitatis ad essendi aequalitatem. Ebd. 14*, 14 f.

Schüler des Thierry und somit Zeuge des Geistes, der in der Schule von Chartres unter dessen Kanzleramte herrschte, sowie des Hugo v. St. Viktor ist der Magister **Clarenbaldus**, seit 1152 Propst zu Arras, seit 1160 über das Jahr 1170 hinaus Archidiakon daselbst (W. Jansen, a. a. O. 3 f.).

Nach 1153 schrieb er einen Kommentar zu Boëthius De Trinitate, in dem er die Gedanken des eben erwähnten Kommentars zum größten Teil wörtlich wiedergibt und zugleich die Irrtümer des Abaelard und philosophische und theologische Ansichten des Gilbert de la Porrée energisch bekämpft (W. Jansen, a. a. O., 20 f.; 130 f.).

In einer weitläufigen Wissenschaftslehre (ebd. S. 53 f.) beleuchtet er das Verhältnis der Theologie zur Philosophie. Die Theologie ist vornehmster, innerster Teil der Philosophie; theologizare est philosophari (ebd. 36). Eine scharf abgegrenzte Metaphysik kennt Clarenbaldus nicht. Ihre Aufgabe haben die speculatio mathematica und theologica übernommen (ebd. 39). In der Physik ist der Einfluß der Physik des Aristoteles schon zu erkennen (vgl. a. a. O. 40 f.).

Die speculatio physica wird in die terrestris, sublimis und caelestis eingeteilt. Die Erkenntnislehre entlehnt Clarenbaldus dem Kommentar des Thierry und erweitert sie nach der physiologischen Seite durch Gedanken, die sich bei Adelard von Bath, Wilhelm von Conches und seinem zweiten Lehrer Hugo von St. Victor finden. (Vgl. W. Jansen, a. a. O. 45 f.)

Ein ganz neues Wort hat er für die Seelenkraft, die Gott und das Wesen der Dinge unmittelbar zu schauen vermag: intellectibilitas. Vgl. W. Jansen, a. a. O. 55 u. 66. Sola igitur intellectibilitate adiuta ad divinae formae cognitionem anima consurgit, atque intellectibilitas solius divini generis et secundum Platonem.

In der Universalienfrage vertritt Clarenbaldus mit Thierry den extremen Begriffsrealismus gegen die Auffassung Gilberts de la Porrée: Quoniam famosi doctores quidam singulos homines singularibus humanitatibus homines esse disseminaverunt, operae pretium duximus ostendere unam et eandem humanitatem esse, qua singuli homines sunt homines (ebd. 42*, 25 f.).

Die Lehre von Materie und Form, die er aus Thierrys Kommentar abschreibt, vermeidet zwar die gefährlichsten pantheistischen Formulierungen, kann sich aber doch nicht ganz von der Anschauung des Meisters freimachen. Auch nach ihm teilt Gott als forma essendi andern sein Sein mit; die Körperformen partizipieren an dem Sein der göttlichen Form; die prima entitas ist in allen Dingen die forma essendi. In der Prädikamentenlehre werden fünf verschiedene Ansichten über das Wesen der Prädikamente vorgetragen (ebd. 94 ff.), wobei die nominalistische Lehre (in vocibus, in solis vocibus, S. 80* 2, 81*, 33) als vanitas verworfen wird. In der Anwendung der Prädikamente auf Gott bringt Clarenbaldus den kinesiologischen Gottesbeweis in einer Ausführlichkeit und Gründlichkeit, wie er sonst in dieser Zeit nicht gefunden wird. Es zeigt sich hier bereits deutlich die Einwirkung der im 7. und 8. Buche der Physik und im 12. der Metaphysik des Aristoteles entwickelten Gedanken (83*, 20 bis 85*, 9; 98 ff.).

Auf Grund des platonischen Timaeus (nach der Übersetzung des Chalcidius) und wahrscheinlich auch eines Teiles des Apuleius De dogmate Platonis, ferner der augustinischen Berichte über den Platonismus oder vielmehr über den Neuplatonismus schrieb **Bernhardus Silvestris** oder Bernhard von Tours. Er ist vielleicht identisch mit Bernhard von Moélan, dem Kanzler von Chartres, um 1156, dem späteren Bischof von Quimper, 1159—1167; vgl. Clerval, a. a. O., 173 f. Sein zwischen 1145 und 1153 zu Tours abgefaßtes und seinem Freunde Thierry von Chartres gewidmetes Werk De mundi universitate sive Megacosmus et Microcosmus, das früher Bernhard von Chartres zugeschrieben wurde, ist nach der Art des Satirikon des Martianus Capella teils in Versen, teils in Prosa abgefaßt. Es trägt ein durchaus allegorisch-

mythisches Gewand und entwirft ein System der Naturphilosophie, in welchem wenig an das Christentum erinnert. Der Verfasser sagt in dem Breviarium ed. Barach, p. 5 f.: In huius operis primo libro, qui Megacosmus dicitur — Natura ad Noym i. e. Dei providentiam de primae materiae i. e. hyles confusione querimoniam quasi cum lacrimis et ut mundus pulcrius expoliatur petit. Noys igitur eius mota precibus petitioni libenter annuit et ita quatuor elementa ab invicem seiungit. — Itaque in primo libro ornatus elementorum describitur. In secundo libro, qui Microcosmus dicitur — Noys ad Naturam loquitur et de mundi expolitione gloriatur et in operis sui completione se hominem plasmaturam pollicetur. — Physis igitur de quatuor elementorum reliquiis hominem format. — Bernhard Silvestris nimmt an, daß die Materie (Hyle), die von Gott geschaffen ist, geformt werde durch die Weltseele, den Ausfluß der göttlichen, die Ideen in sich tragenden Vernunft, die ihrerseits der Logos Gottes des Vaters sei, der suprema divinitas, die Bernhard auch Tagathon nennt. Die Ideen oder formae exemplares, welche bei allem Wechsel der Individuen unverändert beharren, die ursprünglichen Gründe aller Dinge, sind als ewige Begriffe der Gattungen, Arten und auch der Individuen in der göttlichen Vernunft. De mundi universit. bei Cousin, Ouvr. inéd. d'Abél. p. 628, Barach, I, 2, Z. 150 ff.: Ea igitur Noys summi et exsuperantissimi Dei est intellectus et ex eius divinitate nata natura. In qua vitae viventis imagines, notiones aeternae, mundus intelligibilis, rerum cognitio praefinita. Erat igitur videre velut in speculo tersiore quidquid generationi, quidquid operi Dei secretior destinarat affectus. Illic in genere, in specie, in individuali singularitate conscripta, quidquid hyle, quidquid mundus, quidquid parturiunt elementa. Illic exarata supremi digito dispunctoris textus temporis, fatalis series, dispositio saeculorum. Illic lacrymae pauperum fortunaeque regum etc. Die Seele ist hieraus als Endelechia (*ἐντελέχεια* des Arist.) gleichsam durch eine Emanation hervorgegangen (velut emanatione defluxit; ibid. Z. 168). Die Seele hat dann die Natur gestaltet (ed. Barach I, 4. Z. 123, naturam informavit). Das Böse und Unvollkommene in der Welt wird verursacht durch die Materie. Der Noys ist dem Logos, die Endelechia oder die Weltseele dem Heiligen Geiste gleich. Auf diese Weise wird die Dreieinigkeit konstruiert. Gott wird auch als die Einheit, die Hyle als das Andere bezeichnet, welches unter dem Zeitlichen das Erste und Älteste sei (II, 13, ed. Barach).

Ein Schüler des Bernhard von Chartres war **Wilhelm von Conches** (1080—1145), welchen Johannes von Salisbury (Metal. I, 5; 832 B) den „begabtesten Grammatiker nach Bernhard von Chartres" nannte. Er beschäftigte sich neben seinen grammatischen Studien viel mit astronomischen, physiologischen, psychologischen und naturphilosophischen Problemen. Der Naturphilosophie sind im wesentlichen auch seine Hauptschriften gewidmet, nämlich Philosophia, dann die in Dialogform abgefaßte und deshalb Dragmaticon philosophiae betitelte, um 1145 entstandene Schrift, die unter Weglassung des von Wilhelm von St. Thierry Getadelten (PL 180, 333—340: De erroribus Guillelmi de Conchis ad S. Bernardum) mit der Philosophia in den Hauptpunkten übereinstimmt. Die secunda und tertia philosophia sind Auszüge aus dem Dragmaticon. Überdies schrieb Wilhelm einen Kommentar zum platonischen Timaeus, Glossen zu Boëthius' Consolatio philosophiae und eine Ethik (Moralis philosophia de honesto et utili), die vornehmlich auf Seneca (De beneficiis) und Cicero (De officiis) beruht.

Auf dem Gebiete der Naturphilosophie verteidigte er, wie Adelard von Bath, unter Anlehnung an den platonischen Timaeus und unter dem Einflusse des Constantinus Africanus, des Übersetzers des Werkes Pantegni des 'Alí ben 'Abbâs, die demokritische Korpuskulartheorie (Elem. philos. PL 90, 1032: D: Elementa ergo sunt simplae et minimae particulae, quibus haec quattuor constant quae videmus. Haec elementa nunquam videntur, sed ratione divisionis intelliguntur. Vgl. auch Philosophia mundi I, 21; PL 172, 48 D—49 A), Walter von St. Victor (Contra quattuor labyrinthos Franciae IV; PL 199, 1170 BD) richtete wegen der Atomenlehre eine heftige Polemik gegen Wilhelm und beschuldigte ihn der Ketzerei.

In der Astronomie zeigt er sich vertraut mit der dem Macrobius entlehnten Theorie von der Bewegung des Merkur und der Venus um die Sonne, die in erweiterter Form später von Tycho Brahe aufgenommen wurde (P. Duhem, a. a. O. 108 ff.). Ferner interessierte er sich lebhaft für physiologische und psychologische Probleme, identifizierte, ebenso wie Bernhard Silvestris und Thierry von Chartres, die Weltseele mit der Person des Heiligen Geistes, bekannte sich jedoch bei Abweichungen des Platonismus von der christlichen Lehre ausdrücklich zu der letzteren: Christianus sum, non academicus (bei Cousin, Ouvr. inéd. d'Ab. p. 673), namentlich in bezug auf die Frage nach der Entstehung der Seelen: cum Augustino credo et sentio quotidie novas animas non ex traduce (welche Ansicht freilich Augustin nicht unbedingt verworfen hatte), non ex aliqua substantia, sed ex nihilo, solo iussu creatoris creari. So wenig sich Wilhelm von Conches in der Naturlehre an die Autorität der Kirchenväter binden will („etsi enim maiores nobis, homines tamen fuere"), so unbedingt ordnet er sich derselben in geistlichen Dingen unter (Dragmaticon III, p. 65): in eis quae ad fidem catholicam vel ad institutionem morum pertinent, non est fas Bedae vel alicui alii sanctorum patrum contradicere.

Gegen diejenigen, welche die Wesenheiten aus der Dialektik ausrotten und die Universalien wie die Einzeldinge bloß als Namen gelten lassen, polemisiert er (Dragmaticon bei Prantl II 129, A. 98: Quod intelligentes quidam res omnes a dialectica et sophistica disputatione exterminaverunt, nomina tamen earum receperunt, eaque sola esse universalia vel singularia praedicaverunt). Interessant sind auch Wilhelms Ausführungen über den Substanzbegriff (Dragmaticon bei Prantl II 129, A. 100: Nullus qui scripta auctorum recte intelligit, hoc nomen „substantia" multarum esse significationum dubitat . . . . aliquando . . . . substantia est res per se existens; aliquando tam ista quam genera et species istorum substantia dicuntur, unde ab Aristotele in primam et secundam dividitur; aliquando . . . . actus subsistendi, . . . . aliquando possessio).

Eines der bedeutendsten Mitglieder der Schule von Chartres war **Gilbert de la Porrée** (Gilbertus Porretanus, 1142—1154 Bischof von Poitiers), ein Schüler Bernhards von Chartres und anderer, längere Zeit Kanzler von Chartres, 1141 Lehrer in Paris. Er schrieb viel benutzte, noch ungedruckte Kommentare zu den Paulinen und zu den Psalmen. Am bekanntesten ist sein Kommentar zu den Opuscula theologica des Boëthius (I—III, V ed. Peiper) und seine Abhandlung über die sechs letzten Kategorien des Aristoteles (De sex principiis). Der letztere Traktat wurde neben der Isagoge Porphyrs und den aristotelischen Schriften: Praedicamenta, Periermenias, Topica, Elenchi, Analytica priora und posteriora dem Unterricht in der Logik zugrunde gelegt, im dreizehnten Jahr-

hundert in den Unterrichtsplan der Pariser Universität aufgenommen und in der Folgezeit bis auf den Humanisten Ermolao Barbaro herab oft kommentiert, so von Albertus Magnus, Robert Kilwardby, Walter Burleigh (M. Grabmann II 416; J. Schmidlin, Die Philosophie Ottos v. Freising, 173). Eine ungemein feine Charakteristik der Persönlichkeit Gilberts, wie seines Gegners Bernhard von Clairvaux, gibt Johannes Saresberiensis in seiner Historia pontificalis (MG SS XX, 522 ff.). Auch in der Metamorphosis Goliae findet er eine sehr ehrenvolle Erwähnung: Et hic praesul praesulum stat Pictaviensis, Prius et nubentium (richtig: studentium) miles et castrensis (Th. Wright, The latin Poems commonly attributed to Walter Mapes. L 1841 28).

In der Universalienfrage stellte Gilbert im Anschluß an die aristotelisch-boëthianische Definition des Allgemeinen: quod natum est de pluribus praedicari, die Ansicht von den formae nativae auf, welche Johannes von Salisbury (Metalog. II, 17; 875 D, 876 A) so zusammenfaßt: universalitatem formis nativis attribuit, et in earum conformitate laborat; est autem forma nativa originalis exemplum et quae non in mente Dei consistit, sed rebus creatis inhaeret. Haec graeco eloquio dicitur εἶδος, habens se ad ideam ut exemplum ad exemplar; sensibilis quidem in re sensibili, sed mente concipitur insensibilis; singularis quoque in singulis, sed in omnibus universalis. Gilbert unterscheidet in seinem Kommentar zu Boëthius De trinitate (PL 64, 1281 C D) zwei Bedeutungen des Wortes Substanz: 1. quod est sive subsistens, 2. quo est sive subsistentia. Die genera und species sind generales und speciales subsistentiae, aber nicht substantiell existierende Objekte (non substant vere, 1267). Die subsistierenden Dinge sind das Sein ihrer Subsistenzen (res subsistentes sunt esse subsistentiarum), die Subsistenzen aber sind substantielle Formen (formae substantiales, 1393 A sq.). Es gibt generische und spezifische, aber auch singuläre Subsistenzen, welche letztere immer nur in einem Individuum sind. Die Individuen unterscheiden sich voneinander nicht bloß durch akzidentelle, sondern auch durch substantielle Proprietäten (1256 B).

Der Verstand (intellectus) sammelt (colligit) das Universelle, welches „est", aber nicht „substat", aus den partikularen Dingen, welche „sunt" und auch als Subjekte der Akzidenzien „substant" (1266 sq.), indem er auf ihre substantialis similitudo oder conformitas achtet (1263 D sq.; 1389). Am klarsten erhellt Gilberts realistische Lösung des Universalienproblems aus der folgenden, an die oben (S. 212 f.) besprochene Ansicht des Gauslenus von Soissons anklingende Stelle (1389 D): Genus vero nihil aliud putandum est nisi subsistentiarum secundum totam eorum proprietatem ex rebus secundum species suas differentibus similitudine comparata collectio. Qua similitudinis comparatione omnes illae subsistentiae dicuntur unum universale, unum individuum, unum commune, unum genus, una eademque natura. In den sinnlichen oder natürlichen Dingen sind Form und Materie verbunden. Die Formen existieren als formae nativae nicht abgetrennt (inabstractae), sondern verwachsen (concretae). Der Verstand kann in abstrahierender Weise (abstractim) auf sie achten (attendere); denn oft werden Dinge nicht in der Weise, wie sie sind, sondern in anderer Weise aufgefaßt (concipiuntur, 1267 A). In Gott, der reine Form ohne Materie ist, sind die Urbilder der körperlichen Dinge (corporum exemplaria, 1266 C) als ewige stofflose Formen.

Auf Gott kann (wie Gilbert mit Augustin u. a. lehrt) keine der Kate-

gorien im eigentlichen Sinne angewandt werden (1283A). Die theologische Betrachtung, die auf das Stofflose, abstrakt Existierende geht, kann nicht durchaus den Gesetzen der natürlichen, konkreten Dinge gemäß sein (1268 Dm; 1303 A B). Im Anschluß an Boëthius, Liber de hebdomadibus und an die zweiten Analytiken des Aristoteles lehrt Gilbert, daß die Wissenschaften auf obersten Termini und Regeln beruhen, welche die Voraussetzung für die Ableitung und Beweisführung bilden, und daß die termini selbst durch letzte Induktionen gewonnen werden (Com. in libr. de hebdom.; 1316 C: feci sic, ut fieri solet in Mathematica maxime disciplina, id est Arithmetica, Geometria, Musica, Astronomia et in ceteris etiam pluribus disciplinis, ut in praedicamentis et analyticis, in quibus quaedem secuturis tractatibus necessaria praeponuntur, videlicet praeposui terminos regulasque .... terminos vero, quoniam ex eorum principiis demonstratio propositorum deducitur et eorum postremis inductionibus tamquam finibus terminatur). Es ist ferner nach Gilberts Auffassung von größter Wichtigkeit, sich von den Unterschieden und dem Geltungsbereich der Grundsätze, auf denen die Erkenntnis der Dinge beruht, Rechenschaft zu geben. Er unterscheidet unter Anlehnung an die Analytica post. (I, 10) des Aristoteles rationes communes, d. h. Grundsätze, die für viele Gattungen gelten, und rationes propriae, die nur für einige Gattungen gelten (Com. in de trin.; 1255 B: Omnium, quae rebus percipiendis suppeditant, rationum aliae communes sunt multorum generum, aliae propriae aliquorum). Ferner ist streng auf die Geltungsgrenzen der einzelnen Prinzipien zu achten, so daß die eigentümlichen Grundsätze nicht über ihre Gattungen hinaus angewendet und die gemeinsamen Prinzipien nicht in ihrem Bereich eingeschränkt werden (ibid. 1255 C.). Es dürfen nicht Grundsätze, wie dies von Seite der Häretiker geschieht, die nur auf dem natürlichen Gebiet gelten, auf die Theologie übertragen werden (ibid. 1255 D f.: quales fuerunt Ariani et Sabelliani et alii multi, qui naturalium proprias rationes theologicis communicaverunt et utrisque communes distraxerunt ab invicem). Gilbert erstrebt also unter dem Einfluß des Boëthius und der aristotelischen zweiten Analytiken eine klare Einsicht in die jeder Wissenschaft zugrunde liegenden Prinzipien. Er akzeptiert bereits die von Aristoteles (Analyt. post. II, 19) vorgetragene Lehre vom empirischen Ursprung der Prinzipien auf dem Wege der Induktioa, und er bemüht sich ernstlich um eine reinliche Scheidung von Philosophie und Theologie.

Die Schrift Gilberts De sex principiis, in der ausdrücklich auf die Analytica des Aristoteles verwiesen wird (PL 188, 1268 A), handelt von den sechs letzten Kategorien: actio, passio, ubi, quando, situs, habere. Sie ist von Späteren oft kommentiert worden. Der Kategorie der Substanz sind nach Gilbert zwar Quantität, Qualität und Relation (in proprio statu) inhärent (formae inhaerentes), die sechs letzten Kategorien aber nur (respectu alterius) assistent (formae assistentes). Freilich ist die Gültigkeit dieser Unterscheidung sehr zweifelhaft, besonders bei der Zurechnung der relatio zu den formae inhaerentes, da doch die Relation gerade in der Beziehung auf anderes besteht. Gilbert genügt es, daß die Möglichkeit überhaupt, auf anderes bezogen zu werden, in dem Objekte selbst liegt. Albertus Magnus ist ihm hierin beigetreten. Die späteren Scholastiker aber erkennen nur die Substanz, Quantität und Qualität als absolute Kategorien an und schreiben den sieben übrigen eine relative Natur zu, wie auch Leibniz als „déterminations internes" nur „l'essence, la qualité, la quantité" anerkennt. (Er reduziert aber die aristotelische Zehnzahl der Kategorien auf die Fünfzahl: Substanz, Quantität, Qualität, Aktion nebst Passion, Relation.)

In seiner theologischen Lehre wurde Gilbert verübelt, daß nach ihm der Eine Gott in den drei Personen die Eine Deitas oder Divinitas, die Eine forma in Deo, qua Deus sit, die forma, qua tres personae informentur, sei. Auf dem Konzil zu Paris 1147 und dann zu Reims 1148 wurde die Sache verhandelt. Der heilige Bernhard verwarf die Unterscheidung von Divinitas und Deus, und sein Sekretär Gaufredus richtete gegen Gilbert den Libellus contra capitula Gilleberti Porretani (PL 185, 595—618).

Die Bedeutung Gilberts als anregender Lehrer zeigt sich auch in der Schule, in der sein Einfluß fortlebte. Sein Schülerkreis hat eine interessante bildliche Darstellung erfahren in Cod. 197 (s. XII) der Bibliothek von Valenciennes. (M. Grabmann II 431.)

Weiterhin findet sich in Cod. lat. 561 (s. XII) der Vatikanischen Bibliothek eine ausführliche Erklärung oder besser Verteidigung (Defensio orthodoxae fidei Gilberti Porretae praesertim ex auctoritatibus patrum et Boetii libro de trinitate contexta) von Gilberts Kommentar zu Boëthius De trinitate nebst einem vorangehenden Prolog (M. Grabmann, II 432; H. Usener, Jahrb. f. prot. Theol. 5, 1879, 189—192). Während Usener in der Vätersammlung eine eigene Arbeit Gilberts sieht, die er zu seiner Verteidigung in Reims abgefaßt habe, und die nur überarbeitet und selbständig redigiert worden sei, hält sie Grabmann (II 434) wohl mit Recht für das Werk des im Codex von Valenciennes genannten Gilbertschülers Nicolaus, von dem dort gesagt wird: Nicolaus .... archanis Pictaviensis episcopi sententiis .... lucem plene expositionis infudit.

Der Schule Gilberts gehören auch an die zwischen 1141 und 1148 wahrscheinlich anonym erschienenen, von B. Geyer zum erstenmal edierten Sententiae divinitatis, das „Sentenzenbuch der Gilbertschen Schule" (Geyer, 48), dem aber auch die dem Hugo von St. Victor zugeschriebene Summa Sententiarum als Vorlage und ergiebige Stoffquelle gedient hat.

Unter Gilberts deutlich merkbarem Einfluß, wie auch unter dem von Abaelard und Hugo von St. Victor, steht der Oheim Friedrich Barbarossas, der Historiker und Geschichtsphilosoph Otto von Freising. Geboren 1114 oder 1115 (Hofmeister) als der Sohn des Markgrafen Leopold III. von Österreich und Agnes, der Tochter des Kaisers Heinrichs IV., machte er seine Studien in Paris, wahrscheinlich seit 1128, wurde spätestens 1133 Zisterziensermönch in Morimund, bald darauf Abt daselbst und 1137 Bischof von Freising. 1158 starb er in Morimund. Sein Hauptwerk Chronicon sive Historia de duabus civitatibus, das er zwischen 1143 und 1146 verfaßte, die bedeutendste Leistung des Mittelalters auf dem Gebiete der Geschichtsphilosophie, ist, wie schon der Titel verrät, von Augustinus' De civitate Dei und von Orosius' Historia inspiriert. Die Weltgeschichte erscheint Otto, wie seinem großen Vorbild Augustin, als die Geschichte der beiden Staaten, der civitas Christi und der civitas diaboli.

Wie der Bischof von Hippo, so erblickt auch Otto in der Philosophie ein wichtiges Kulturelement. Mit Recht kann man ihn den Philosophen unter den Historikern nennen. Ein starkes Interesse an der antiken, wie an der zeitgenössischen Philosophie, hat ihn beseelt, und er liebte es sehr, philosophische Digressionen in die geschichtliche Darstellung einfließen zu lassen. Wie schon früher erwähnt wurde (sieh oben S. 146), hat Otto nach Hofmeister (Neues Archiv 37, 1912, 663, 678) von Frankreich her, nach Schmidlin aus Italien (um 1145) als der erste oder als

einer der ersten die Logica nova des Aristoteles (die beiden Analytiken, die Topik und die Elenchi sophistici) nach Freising und nach Deutschland gebracht und das Aristoteles-Studium an der Freisinger Schule mächtig gefördert. Wie sehr er selbst in den Geist der neuen Logik einzudringen verstand, zeigt die interessante Stelle seiner Chronik, wo er eine ebenso kurze wie zutreffende Charakteristik der einzelnen aristotelischen Schriften zu geben weiß (Chron. II, 8; MG XX 147).

Aber auch der zeitgenössischen Philosophie und Theologie hat Otto insbesondere in seinem zweiten Werk: Gesta Friderici Imperatoris, von dem er aber nur die beiden ersten Bücher vollenden konnte, während die beiden letzten nach seinem Tode von seinem Kaplan und Notar Rahewin abgefaßt wurden, die lebhafteste Aufmerksamkeit zugewandt. In dem ersten Buche der Gesta hat er den großen und führenden Persönlichkeiten der Zeit wie Bernhard von Clairvaux, Abaelard, Roscelin, Wilhelm von Champeaux, Anselm von Laon, Bernhard und Theodorich von Chartres ein bleibendes Denkmal gesetzt. So viele bedeutende Männer aber auch Otto zu nennen weiß, keinen behandelt er mit größerer Ausführlichkeit und von keinem hat er einen nachhaltigeren Eindruck empfangen als von Gilbert de Porrée, dessen Gedanken seine eigenen am meisten befruchtet haben. Trotzdem kann er nicht sein unmittelbarer Schüler gewesen sein, da Gilbert während Ottos Aufenthalt in Paris dort nicht dozierte. Ottos Philosophie, seine Universalienlehre und seine Ontologie, stehen nach Terminologie und Inhalt völlig unter dem Einfluß des Boëthius, seiner Opuscula theologica und ihres Kommentators Gilbertus Porretanus.

**Johann von Salisbury** (Johannes Saresberiensis) wurde in Sarum in Südengland geboren um 1110—1120 und empfing seine Bildung in Frankreich 1136—1148. Nach England zurückgekehrt, war er mit Theobald, dem Erzbischof von Canterbury, und Thomas Becket befreundet, endlich Bischof von Chartres 1176 bis zu seinem Tode 1180. Er war, wie er selbst mitteilt (Metalog. II, 10; PL 199, 867), ein Schüler Abaelards, des antinominalistischen Logikers Alberich, des Robert von Melun, des Wilhelm von Conches und des Gilbert de la Porrée, auch des Theologen Robert Pulleyn und anderer. Wie Abaelard und Bernhard von Chartres und in noch weiterer Ausdehnung als diese verband er das Studium klassischer Autoren mit der logisch-theologischen Bildung. Seine erste Schrift, der 1155 entstandene Entheticus sive de dogmate philosophorum, ist ein in Distichen abgefaßtes Lehrgedicht, in welchem der erste Teil unter kritischen Gesichtspunkten eine Geschichte der griechischen und römischen Philosophie gibt. Weiterhin sind zu erwähnen die für die Zeitgeschichte ertragreichen Epistolae, die um 1165 geschriebene Historia pontificalis (das Fragment reicht von 1148—1152) und die Viten Anselms von Canterbury und des Thomas Becket. 1159—1160, ungefähr zwanzig Jahre nach der Zeit, in welcher er seine logischen Studien begonnen hatte, verfaßte er seine beiden Hauptschriften den Policraticus, d. h. die Besiegung der nugae des Hofes durch kirchlich philosophische Gesinnung, die erste große Staatstheorie im Mittelalter, die noch Vincenz von Beauvais benutzte, und die auch auf Thomas von Aquin einwirkte, und den Metalogicus, über den Wert und den Nutzen der Logik, worin er „logicae suscipit patrocinium" (prol. 824 D) gegenüber den Angriffen eines Cornificius genannten Gegners, unter welchem Prantl (II, 232 f.) einen gewissen Reginaldus, Mandonnet (Siger de Brabant etc.,

122[5]) dagegen den Dichter Gualon verstehen will. Sieh auch M. Grabmann II 114.

Der Metalogicus ist sehr reich an Mitteilungen über den Schulbetrieb der Logik zu jener Zeit. Johannes erwähnt im Metalogicus (II, 17) acht verschiedene Ansichten über die Universalien. Die achte, wonach die species „maneries" („manières") seien (vgl. Abaelard, ed. Geyer 114[32]), ist verwandt mit der siebenten, nach der sie auf einem colligere beruhen. An dritter Stelle (nach der des Roscelin und des Abaelard) nennt er die konzeptualistische, die er mit den Worten bezeichnet: alia versatur in intellectibus et eos dumtaxat genera dicit esse et species: sumunt enim occasionem a Cicerone et Boëthio, qui Aristotelem laudant auctorem, quod haec credi et dici debeant notiones (Cicero freilich beruft sich nur auf Graeci, wobei an die Stoiker zu denken ist); est autem, ut aiunt, notio ex ante percepta forma cuiusque rei cognitio enodatione indigens, et alibi, notio est quidam intellectus et simplex animi conceptio; eo ergo deflectitur quidquid scriptum est, ut intellectus aut notio universalium universalitatem claudat. Zu keiner jener Ansichten bekennt sich Johannes durchaus; Prantl bezeichnet ihn überhaupt als einen prinziplosen Eklektiker. Jedoch neigt sich Johannes zumeist den Ansichten Gilberts zu. Er faßt die Universalia als den Dingen immanente Qualitäten oder Formen auf, die nur die Abstraktion trenne. Als Produkte der Abstraktion sind sie Gebilde (figmenta) des Geistes; trotz dieses subjektiven Momentes aber haben sie objektive Bedeutung, insofern ihnen in der Wirklichkeit die Konformität der Einzeldinge entspricht (Metalog. II, 20; 885 C: Ergo ex sententia Aristotelis genera et species non omnino quid sit, sed quale quid quodammodo concipiuntur; et quasi quaedam sunt figmenta rationis se ipsam in rerum inquisitione et doctrina subtilius exercentis. Ibid. III, 3; 897 D: Ea vero, quae intelliguntur a singularibus abstracta . . . animi figmenta sunt, . . . . quae ex conformitate singularium intellectu non casso concipiuntur).

Übrigens bleibt Johannes in der Universalienfrage großenteils bei dem bloßen Zweifel stehen (Metal. II, 20; 882 B: qui me in his quae sunt dubitabilia sapienti, academicum esse pridem professus sum. Er hält es nicht für angemessen, bei derartigen Problemen allzulange zu verweilen oder gar das ganze Leben hindurch nichts anderes zu treiben, und wirft selbst dem Aristoteles „astutias" und „argutias" vor (Metalog. III, 8; 906 D; Policr. IV, 3; 518 B; VII, 12; 664 C u. ö.). Derselbe sei überzeugender in der Zerstörung fremder Ansichten als in der Begründung eigener und keineswegs irrtumsfrei und gleichsam sakrosankt (Metalog. III, 8; 906 C; IV, 27; 932 A). Johannes hat zu oft die Erfahrung gemacht, wie bei der Verfechtung einer Meinung der einen Stelle, aus welcher eben diese Meinung hervorgegangen war, alle die anderen unantastbaren Stellen der Autoritäten gewaltsam angepaßt wurden, als daß er nicht von derartigen Auslegungskünsten sich hätte abgestoßen fühlen sollen. Er verlangt, man solle den Wechsel im Wortgebrauch beachten und nicht durchweg Gleichmäßigkeit im Ausdruck verlangen, gibt auch wirkliche Verschiedenheit der Gedanken und sogar Irrtümer bei den meisten alten Meistern zu, ohne freilich die Differenzen als Entwicklungsformen des philosophischen Gedankens zu begreifen. Im Gegensatz zu dem fruchtlosen Schulgezänk legt Johannes auf das „utile" ein starkes Gewicht, insbesondere auch auf moralische Förderung. Alle Tugend, auch die der Heiden, stammt aus göttlicher Erleuchtung und Begnadigung (Policrat. III, 9; 493 A sq.). Der volle Wille hat vor Gott das Verdienst der Tat; doch liegt in den Werken die von Gott gewollte Bewährung des Willens (Policr. V, 3; 541 C).

Das größte Gewicht legte Johannes Saresberiensis auf das geordnete Studium

der Logik, in welcher er eine Voraussetzung, ein unentbehrliches Werkzeug für alle philosophischen Disziplinen und für alle Wissenschaften erblickt, die von ihr ihre Methode empfangen (Metalog. II, 3; 859 C; Ibd. II, 5; 861 A: Physicus enim et ethicus in suis assertionibus non procedunt nisi probationibus a logico mutuatis. Nemo eorum recte definit aut dividit, nisi eis artis suae logicus gratiam faciat; alioquin successus eorum non scientia, sed casus promovet). Daß dem Johannes bei dieser Wertschätzung der Logik Aristoteles als der größte unter den Philosophen gilt, ja daß er ihm mit Auszeichnung den Namen des Philosophen zuerteilt, ist nicht verwunderlich (Metalog. III, 7; 920 A: Ideo enim, ut aiunt, in ipso nomen philosophi sedit. Si mihi non creditur, audiatur vel Burgundio Pisanus, a quo istud accepi). Ebensowenig wird man es auffallend finden, wenn Johannes, um seine Zeitgenossen von der Bedeutung der Logik zu überzeugen, in den beiden letzten Büchern des Metalogicus, die logischen Schriften des Aristoteles, die alte wie die neue Logik, in eingehender Weise analysiert, und zwar in folgender Reihenfolge: Porphyrs Isagoge, die Kategorien, die Schrift De interpretatione, die Topik, die beiden Analytiken und die Elenchen. Besonders lange verweilt er bei der Darstellung der Topik. Er erwartet von ihr nicht bloß eine Förderung der Dialektik, sondern fast aller Disziplinen (Metalog. III, 5; 903 A). Im achten Buch derselben sieht er den unentbehrlichen Regelkodex für die Disputationstechnik, dessen Wert höher anzuschlagen sei als alle Dialektikbücher, die moderne Lehrer an den Schulen zu lesen pflegten (Metalog. III, 10; 910 C: Solus itaque versatur in praeceptis, ex quibus ars compaginatur, et plus confert ad scientiam disserendi, si memoriter habeatur in corde et iugi exercitio versetur in opere, quam omnes fere libri dialecticae, quos moderni praeceptores nostri in scholis legere consueverant; nam sine eo non disputatur arte, sed casu).

Merkwürdig sind die Urteile, die Johannes über die beiden Analytiken fällt. Sie zeigen, welche Schwierigkeiten der Einbürgerung der Logica nova in den ersten Dezennien ihres Auftauchens entgegenstanden. Die erste Analytik hält Johannes für sehr nützlich, und ohne sie würde sich der Logiker lächerlich machen. So notwendig aber auch die in ihr vorgetragene Lehre erscheint, nicht ebenso notwendig erscheint das Buch selbst, da sein Inhalt anderswo faßlicher entwickelt sei. Es herrsche in dem Buche eine solche Konfusion der Beispiele, daß man nur mit großer Mühe erreiche, was sich ganz leicht darstellen lasse (Metalog. IV, 2; 917 B). Noch größere Hemmungen fand man bei den zweiten Analytiken. Von ihnen schreibt Johannes (Metalog. IV, 6; 919 C D): Posteriorum vero Analyticorum subtilis quidem scientia est et paucies ingeniis pervia . . . . . Deinde haec utentium raritate iam fere in desuetudinem abiit, eo quod demonstrationis usus vix apud solos mathematicos est . . . . . Ad haec liber . . . . ceteris longe turbatior est transpositione sermonum, traiectione litterarum, desuetudine exemplorum, quae a diversis disciplinis mutuata sunt. Et postremo quod non attingit auctorem, adeo scriptorum depravatus est vitio, ut fere quot capita, tot obstacula habeat . . . . Unde a plerisque in interpretem difficultatis culpa refunditur asserentibus librum ad nos non recte translatum pervenisse; vgl. dazu den von Haskins mitgeteilten Prolog oben S. 146.

So zahlreich aber auch die Hindernisse waren, welche sich zunächst der neuen Logik und insbesondere den zweiten Analytiken in den Weg stellten, so war ihr Einfluß auf die Gestaltung des Wissenschaftsbegriffs und der Erkenntnislehre des zwölften Jahrhunderts doch von großer Bedeutung. Die Analytica posteriora boten die Wissenschaftstheorie des Aristoteles. Wissen-

schaft ist Ableitung von Urteilen aus obersten unbeweisbaren Prinzipien. Diese selbst aber werden auf dem Wege der Induktion durch die drei Stadien von sensus, memoria und experimentum gewonnen (Analyt. post. II, 19). Die Sinne bilden das Fundament aller Wissenschaften, und sie eröffnen nicht bloß den Weg zu den ersten Prinzipien, sondern erzeugen dieselben auch (Metalog. IV, 8; 920 C ff.: Communes enim conceptiones a singulorum inductione fidem sortiuntur. Impossibile enim est universalia speculari non per inductionem, quoniam, ut ait, quae ex abstractione dicuntur, per inductiones ignota nota fiunt. Inducere autem non habentes sensum impossibile est. Singularium enim sensus est, nec contingit ipsorum accipere scientiam neque ex universalibus sine inductione, nec per inductionem sine sensu. Fit ergo ex sensu memoria, ex memoria multorum saepius iterata experimentum, ab experimentis scientiae aut artis ratio manat .... Sic itaque sensus corporis, qui prima vis aut primum exercitium animae est, omnium artium praeiacit fundamenta et praeexistentem format cognitionem, quae primis principiis viam non modo aperit, sed et parit). So liegt die aristotelische Wissenschafts- und Prinzipienlehre mit ihrem empiristischen Unterbau und ihrer Abstraktionstheorie, wie sie Thomas von Aquin hundert Jahre später dem Augustinismus gegenüber entwickelte, bereits seit der Mitte des zwölften Jahrhunderts zum Teil in sehr ausgebildeter Form vor, so daß der Aquinate hier nichts Wesentliches mehr zu leisten hatte. Sieh auch oben S 218.

**Alanus ab Insulis** (Lille), doctor universalis, gestorben zu Cîteaux um 1203, kannte zwar das Buch von den Ursachen (Liber de causis), das er zum erstenmal in der Scholastik unter dem Titel Aphorismi de essentia summae bonitatis zitiert (Contra Haeret. I, 30, 31; PL 210, 332 C, 334 B), im übrigen blieb er aber von der arabisch-aristotelischen Literatur noch unberührt und faßte die Resultate der voraufgegangenen christlichen Tradition zusammen. Seine philosophischen Hauptquellen sind die boëthianischen Schriften. Ausdrücklich hervorgehoben sei noch, daß Alanus, wie früher schon Abaelard, auch aus dem hermetischen Schriftenkreis, aus dem Asclepius des Apuleius schöpfte, und zwar durch Vermittlung der pseudo-augustinischen Schrift Contra quinque haereses, die ihrerseits wiederum auf Lactanz zurückweist (sieh M. Baumgartner, Die Philos. des Alanus etc., 13, 115 ff.). Von seinen Schriften gehören der praktischen und biblischen Theologie an: Ars praedicandi, d. i. eine Anweisung für die Ausübung des Predigtamtes, ferner Sermones, die Distinctiones dictionum theologicarum, d. h. ein Lexikon biblischer Ausdrücke nach Art der „Summa Abel" des Petrus Cantor, weiterhin der Poenitentiarius.

Ungleich größere Bedeutung für die Geschichte der Philosophie als die genannten Arbeiten besitzen weitere Schriften des Alanus. In dem in vier Büchern abgefaßten apologetischen Werk De fide catholica contra haereticos werden die Hauptlehren der Kirche gegen die Angriffe der Waldenser, Juden und Mohammedaner mit Autoritäten (Schrift und Väter) und zugleich mit Vernunftgründen verteidigt. Eine weit stärkere Betonung erfährt das rationale Moment in den Regulae oder Maximae theologicae. Hier wird in Anlehnung an das „Regelbuch" (liber regularum) des Boëthius (Liber de hebdomadibus) und in Nachahmung der daselbst proklamierten mathematisch-deduktiven Methode der merkwürdige Versuch gemacht, den ursprünglich logischen Begriff des Axioms in die Theologie einzuführen. Die sämtlichen Wissenschaften des Triviums und Quadriviums nebst Ethik und Physik stützen sich auf oberste Regeln (omnis scientia suis nititur regulis

velut propriis fundamentis, Reg. Prol. (621 A). So auch die Theologie. Alanus unternimmt es nun, diese obersten Sätze, die Maximen oder Regeln der theologischen Wissenschaft im einzelnen zu fixieren und aus ihnen auf deduktivem Wege, indem die späteren Regeln aus den früheren abgeleitet werden, ein System des ganzen Glaubensinhaltes mit Einschluß der Mysterien aufzubauen. Die von Alanus den wichtigsten theologischen Sätzen gegebene Regel- oder Maximenform wirkt noch im dreizehnten Jahrhundert, z. B. in der Summa aurea des Wilhelm von Auxerre, nach, wo neben die Regula logicalis die Regula theologica tritt. Sieh M. Grabmann II 470.

Das berühmte Gedicht „Anticlaudian" ist eine groß gedachte Enzyklopädie des gesamten damaligen Wissens, des weltlichen wie des theologischen, und erinnert in Ausgangspunkt, Plan und Anlage stark an Claudians Rufinus (daher der Name Anticlaudian oder in manchen Handschriften Antirufinus), an des Martianus Capella De nuptiis Mercurii et Philologiae und an Bernhard Silvestris' De mundi universitate. — Dem an mythologischen Reminiszenzen überreichen, allegorisch moralisierenden, aber auch mit naturphilosophischen Ideen durchwebten Traktat De planctu naturae (die Natur klagt über das Überhandnehmen der Laster in der Welt) diente des Boëthius Consolatio und Martianus Capella als Vorlage.

Alanus steht bezüglich seiner bereits angedeuteten Wissenschafts- oder Methodenlehre unter dem Einflusse des Boëthius und Gilbert, mit dem er auch in der Universalienfrage zusammenstimmt. Seine Ontologie enthält eine Reihe höchst wichtiger, durch Boëthius vermittelter aristotelischer Elemente: die Lehre von Substanz und Akzidens, Materie und Form, die verschiedene Fassung des Naturbegriffs, die vier aristotelischen Ursachen, die aristotelische Theorie des Werdens. — In seiner Naturphilosophie, in welcher die personifizierte Natur die Funktionen der platonischen Weltseele ausübt, spielt das durch Boëthius und Pseudo-Apuleius (sieh M. Baumgartner, 78) überlieferte aristotelische Gesetz der Synonymie, „Gleichartiges werde aus Gleichartigem erzeugt, der Mensch aus dem Menschen", eine Rolle. Diese Bekanntschaft mit wesentlichen aristotelischen Lehren erklärt einerseits die auf Gewinnung des ganzen Aristoteles gerichtete Bewegung am Ende des 12. Jahrhunderts, anderseits aber auch das rasche Verständnis der aristotelischen Philosophie im kommenden Säkulum.

Auch mit den aus dem Arabischen neu übersetzten astronomischen Schriften zeigt er sich vertraut. So kennt er die astronomischen Lehren des Al Fergani und Albumasar, vielleicht auch die libri novem Astronomiae des Djeber ben Aflah (Duhem s. Lit.).

In der Gotteslehre zeigt Alanus vielfache Anknüpfungspunkte an Thierry von Chartres. Wie jener, faßt auch er die Gottheit unter dem Begriff der „unitas", „monas" und, wie jener, sucht auch er die Dreipersönlichkeit Gottes durch pythagoreisierende Zahlenspekulationen zu demonstrieren. Mit Abaelard ist Alanus der Überzeugung, daß auch die Philosophen die Trinität erkannt hätten. Zum Beweise hierfür beruft er sich, wie dieser, auf den Philosophen Merkurius oder Hermes Trismegistus (Contra Haereticos III, 3; 404 D), genauer auf die hermetische Schrift Asclepius, die auch unter dem Titel Logostileos id est verbum perfectum zitiert wird. Als weiteres Zeugnis fügt er hinzu (Cont. Haer. III, 4; Reg. theol. 3; 405 D, 624 C ff.): Unde et philosophus ait: Monas gignit monadem et in se suum reflectit ardorem, ein Satz, der in der

Folgezeit noch häufig erwähnt wird, so bei Garnerius von Rochefort und bei Witelo, die ihn aus Alanus kennen, ferner bei Alexander von Hales, Bonaventura, Albertus Magnus, Thomas von Aquin, Meister Eckhart, Bradwardin, die ihn als einen Ausspruch des Trismegistus zitieren. Die These stammt, wie eine zweite, die als Regula 7 (627 A) formuliert ist und die lautet: Deus est sphaera intelligibilis, cuius centrum ubique, circumferentia nusquam, aus einem mittelalterlichen Liber Hermetis, in welchem vierundzwanzig Philosophen ebensoviele Definitionen über Gott in den Mund gelegt werden. Sieh M. Baumgartner, 114—120; Baeumker in Festschrift für Hertling. 1913, 24—25, 31.

Als ein Schüler des Alanus muß **Radulfus de Longo Campo** angesehen werden, der um 1216 einen Kommentar zum Anticlaudian schrieb, in welchem sich, wie bei Alanus selbst (Reg. 99; 673 D), in der Lehre von der Ekstase oder von der Apotheose (deificatio) Anklänge an Johannes Scottus finden, dessen Kommentar zu Pseudo-Dionysius ausdrücklich erwähnt wird (M. Grabmann II 51). Interessant ist ferner bei Radulf eine breit ausgesponnene Wissenschaftseinteilung (M. Grabmann, 48—52) und die bemerkenswerte Tatsache, daß mit Reminiszenzen an die Schule von Chartres in der neuplatonischen Trias Gott, Noys, Weltseele sich der Wellenschlag einer neuen Zeit, der aristotelischen und arabischen Philosophie mischt. Radulf kennt bereits von Aristoteles die Schriften De anima und De somno et vigilantia, den Kommentar des Averroës zur letzteren Schrift, verschiedene Werke von Avicenna und von anderen arabischen Autoren (B. Hauréau, Notices et extraits in $8^0$ I 327 f.). Etwas später als Radulf, vor 1231, hat auch Wilhelm von Auxerre einen Kommentar zum Anticlaudian abgefaßt (B. Hauréau, a. a. O., 351 f.,) und noch um 1300 hat das alanische Lehrgedicht Heinrich von Neustadt als Hauptquelle für sein Poem „Gottes Zukunft" gedient (Marti).

Alanus befolgte in seinen Regulae oder Maximae theologicae die mathematisch-deduktive Methode, indem er die späteren Regeln aus den vorhergehenden ableitete. Nach der gleichen Methode der Mathematiker, die Boëthius in dem Prolog zu seinem Liber de hebdomadibus als die wissenschaftliche Methode überhaupt empfohlen hatte, nur formell viel schärfer und präziser und in engster Anlehnung an die Elemente Euklids, ist die dem Papste Klemens III. (1187—1191) gewidmete apologetische Schrift De arte catholicae fidei gearbeitet. Der in prägnanter Kürze gehaltene, streng systematische Abriß der wichtigsten Glaubenslehren wurde bisher vielfach dem Alanus de Insulis zugeteilt, unter dessen Namen er bei Pez und bei Migne gedruckt wurde. Nach den Untersuchungen von M. Grabmann (II 459—465), der sich auf den handschriftlichen Befund und auf alte Bibliothekskataloge stützen kann, gehört er aber unzweifelhaft **Nicolaus von Amiens** an. Nicolaus ahmt genau das methodologische Schema der Geometrie des Euklid nach (Joh. Saresber., Policrat. VII, 7; PL 199, 649 C), indem er Definitionen (descriptiones), Postulate (petitiones) und Axiome (communes conceptiones) an die Spitze stellt und aus ihnen die Lehrsätze oder Theoremata deduziert, und zwar im ersten Buch die Lehre von Gott, dem Einen und Dreifaltigen, der einheitlichen Ursache aller Dinge, im zweiten Buche die Lehre von der Welt, der Schöpfung der Engel und Menschen und dem freien Willen (reparatio) des gefallenen Menschen, im vierten die Lehre von den kirchlichen Sakramenten, im fünften die Lehre von der Wiederauferweckung und dem zukünftigen Leben.

Die gleiche Methode wie die Ars catholicae fidei befolgt ein fälschlich

dem Alanus zugeschriebener Liber de trinitate, von dem Cl. Baeumker (PhJhb 1893, 428 f.) die Definitionen und die Lehrsätze mitgeteilt hat.

So ist am Ende des zwölften Jahrhunderts unter dem Einfluß der mathematisch orientierten boëthianischen Methodologie die Theologie — um es paradox auszudrücken — zur Mathematik, zur Geometrie geworden. Wir haben eine Theologia more geometrico demonstrata lange, bevor Spinoza seine Ethica more geometrico demonstrata schrieb. Die Theologie ist eingerückt in die Reihe der Artes, der Wissenschaften; sie ist selbst eine Ars, eine Wissenschaft geworden, nach dem Vorbild der Mathematik, insofern sie in wissenschaftlicher Weise das Beweisverfahren handhabt (De arte cath. fidei prol. PL 210, 597 A B: Nempe editionem hanc Artem catholicae fidei merito appello. In modum enim artis composita diffinitiones, distinctiones continet et propositiones artificioso successu comprobantes). In der Ars catholicae fidei des Nicolaus von Amiens müssen wir unstreitig das konsequenteste Produkt jener von Anselm von Canterbury inaugurierten und außer von Nicolaus auch von Richard von St. Victor vertretenen Denkrichtung erblicken, deren Bestreben danach ging, die Theologie mit rein rationalen Mitteln lediglich unter Berufung auf rationes necessariae oder probabiles und unter Ausschluß der auctoritates systematisch aufzubauen. Gerade durch den Verzicht auf die auctoritates und deren dialektischen Ausgleich beim Systembau unterscheidet sich die mathematisch-deduktive Richtung in der Theologie des zwölften Jahrunderts von Abaelard und seiner Schule und von den nach der gleichen Methode arbeitenden Sententiariern.

Die theologischen Lehren des Gilbert de la Porrée fanden trotz der Verurteilung auf dem Konzil von Rheims noch am Ende des XII. Jahrh. manche Verteidiger. Zu ihnen muß gerechnet werden der Verfasser des von P. Fournier entdeckten Liber de vera philosophia, den Fournier zuerst mit Joachim von Fiore identifizieren zu müssen glaubte. Der Verfasser polemisiert auf Grund eines reichen patristischen Materials gegen Wilhelm von Conches, Abaelard, Bernhard von Clairvaux, Hugo von St. Victor und Petrus Lombardus (Grabmann, II 434 bis 37).

Ebenfalls stark von Gilbert beeinflußt ist **Radulfus Ardens** in seinem Speculum universale, das zuerst von Grabmann (I 246—57) wieder erschlossen worden ist. Der Verfasser gehört aber nicht, wie Grabmann auf Grund einer alten Biographie annahm, dem XI., sondern dem Ende des XII. Jahrhunderts an (1179 bis 1215: Geyer, ThQ 1911, 63 ff.). Das Werk stellt ein umfassendes System der Ethik dar, wie es vorher noch nicht versucht worden ist. Es zeigt sich in ihm noch keine Kenntnis der aristotelischen Ethik, vielmehr schöpft es wesentlich aus Cicero, Seneca, Boëthius und den Kirchenvätern. Das 7. und 8. Buch bietet eine vollständige Darstellung der Glaubenslehre, wobei der Verfasser aus Petrus Lombardus und Gilbert de la Porrée schöpft.

Als begeisterter Anhänger und Verteidiger Gilberts erweist sich auch der unbekannte Verfasser eines liber de diversitate naturae et personae proprietatumque personalium non tam Latinorum quam ex Graecorum auctoritatibus extractus, dessen Vorrede H. Weisweiler (Studies, 210) mitteilt. Der Verfasser gehörte zu einer Gesandtschaft, die Friedrich Barbarossa 1179 nach Konstantinopel sandte, und erhielt dort von Hugo Aetherianus eine Zusammenstellung von Texten aus Basilius und Gregor von Nazianz betreffs der von Gilbert angeregten Streitfragen. Nach seiner Rückkehr zeigt er

diesen Schatz dem päpstlichen Legaten Peter von Tusculanum, der sich darüber wunderte, wie richtig Gilbert, ohne die griechischen Väter zu kennen, deren Lehre wiedergegeben habe. In Wirklichkeit habe Gilbert die griechischen Väter sehr gut gekannt und sich mit ihrer Autorität auf dem Konzil von Rheims glorreich verteidigt (quorum suffragiis in concilio Remensi coram papa Eugenio contra suorum aemulorum oblocutiones usus fuit cum gloria. Haskins, 211).

Seinen theologischen-dogmatischen Ansichten nach muß auch zur Schule von Chartres, speziell zu der des Gilbert de la Porrée, gerechnet werden der als apokalyptischer Mystiker bekannte **Joachim von Floris,** geb. 1145 im Dorfe Celico bei Cosenza, Abt des Zisterzienserklosters Corazzo, seit 1190 Abt des von ihm gegründeten Klosters San Giovanni in Fiore in Kalabrien, gest. 1202. Von seinen Schriften sind gedruckt worden: Concordia Novi et Veteris Testamenti, Expositio in Apocalypsim und Psalterium decem chordarum, Ungedruckt blieben: Enchiridion in Apocalypsim, Concordia Evangeliorum, Contra Judaeos, De articulis fidei, Confessio fidei, De unitate trinitatis. Das letztere Werk war gegen Petrus Lombardus gerichtet, gegen dessen Trinitätslehre Joachim den Vorwurf der Quaternität erhob, während sich der Abt selbst von tritheistischen Anschauungen nicht frei zu halten wußte, indem er von einer kollektiven Einheit der drei Personen (collectio trium personarum) in der Gottheit sprach. Der Traktat wurde 1215 auf dem vierten Laterankonzil verurteilt.

Die Mystik Joachims ist wesentlich verschieden von jener der Viktoriner. Sie beschäftigt sich in erster Linie mit der phantasievollen Ausdeutung der Geschichte der Menschheit und der Kirche. Joachim bringt den Ablauf der Geschichte mit der Trinität in Beziehung und unterscheidet drei Perioden oder status, den status des Vaters, des Sohnes und des Hl. Geistes. Das Zeitalter des Vaters beginnt mit der Schöpfung, das des Sohnes mit der Erlösung, das des Hl. Geistes mit dem Anfang des dreizehnten Jahrhunderts. In dieser letzten Periode wird die Verkündigung des Evangelium aeternum erfolgen, worunter Joachim nicht ein Buch, sondern den höheren, geistigen, verklärten Sinn des Evangeliums Christi versteht, das vom Hl. Geist durch eine spiritualis intelligentia mitgeteilt wird (H. Denifle, 57 ff.). In apokalyptischen Bildern und Visionen prophezeit der gut kirchlich gesinnte Abt eine bevorstehende tiefgreifende Umwälzung und Reform im Sinne einer Vergeistigung der Kirche und ihrer Institutionen, die freilich konsequenterweise zur Auflösung des Kirchenbegriffs führt.

Sowohl Joachims Trinitätslehre, wie insbesondere seine mystische Geschichtsdeutung und seine kirchlichen Reformträume haben im dreizehnten Jahrhundert mächtigen Nachhall gefunden. Schon bei den Amalricanern (sieh unten) finden sich die gleichen Ideen. Außerordentlichen Einfluß gewannen aber die Schriften des kalabresischen Abtes in den Reihen des Franziskanerordens, bei den Spiritualen und Fraticellen. Der Franziskaner Gerard von Borgo San Donnino schrieb 1254 eine Einleitung (Introductorius) zu den Hauptwerken Joachims (Concordia, Expositio, Psalterium), die er als Evangelium aeternum bezeichnete. Zur Untersuchung des Introductorius wurde 1255 eine päpstliche Kommission eingesetzt, worauf die Verurteilung des Werkes erfolgte, während die Schriften Joachims selbst auf der Provinzialsynode zu Arles 1263 ein gleiches Schicksal erfuhren. Auch Johann von Parma, 1247—1257 General des Franziskanerordens, der Verfasser des Evangelium sancti spiritus der Fraticellen, und später Petrus Johannis Olivi, gest. 1298

(sieh Fr. Ehrle, Archiv, III 469), und Ubertin von Casale, gest. 1340, traten als Verteidiger der Joachimitischen Lehren auf.

Die Ansätze zu einer pantheisierenden Richtung innerhalb der Schule von Chartres, die im Vorigen hervorgehoben wurden, fanden am Ende des XII. Jahrhunderts eine formelle Weiterbildung in den Systemen des Amalrich von Bène und des David von Dinant. Der erstere ging vom Formbegriff aus und knüpft direkt an den aus Boëthius abgeleiteten Satz der Schule von Chartres an: Deus est omnibus forma essendi, während David von Dinant die Materie mit Gott identifiziert. Auch die Einwirkung des Johannes Eriugena ist bei beiden deutlich zu verspüren.

**Amalrich von Bène** (Amaury de Bène) im Distrikt von Chartres ist gest. als Lehrer der Theologie zu Paris 1206 oder 1207. Über seine Persönlichkeit berichten Guillelmus Brito (Recueil des hist. de la France XVII, p. 83) und ein anonymer Chronist von Laon (Chronicum universale anonymi Laudunensis, MG SS XXVI, 454, 7 ff.). Amalrich soll eine Identität des Schöpfers und der Schöpfung gelehrt haben. Gott ist die einheitliche Essenz aller Kreaturen, die universale Form. Die Ideen schaffen und werden geschaffen. Alles Geteilte und Veränderliche kehrt schließlich in Gott zurück, um in Gott unveränderlich zu ruhen, und wird dann in ihm als ein unveränderliches Individuum bleiben. Abraham und Isaak sind nicht verschieden, sondern derselben Natur; ebenso ist alles Eins, und dieses Eine ist Gott (Martini Poloni Chronic. expeditiss.; MG SS XXII, 438, 28: dixit enim deum esse essentiam omnium creaturarum et esse omnium. Item dixit, quod sicut lux non videtur in se, sed in aëre, sic deus nec ab angelo neque ab homine videbitur in se, sed tantum in creaturis. Vgl. Gerson, Opp. IV, De concordia metaph. cum log., S. 825 f., ferner besonders Heinrich von Ostia, Lectura sive apparatus domini Hostiensis super quinque libris Decretalium, gedr. 1512, lib. I, fol. 5, bei J. Huber, Joh. Soctus, S. 435 f., und Henricus de Hervordia, Liber de rebus memorabilioribus, ed. Potthast, Gottingae 1859, S. 178, 181). Diesen Berichten zufolge ist der Kern von Amalrichs Lehre zweifellos von Eriugena genommen, und wenn man weiter zurückgehen will, von Maximus und Pseudo-Dionysius Areopagita.

Bald nach dem Tode Amalrichs wurde bekannt, daß seine Häresie, zu deren Widerruf er schließlich gezwungen worden war, auf einer pantheistischen Basis ruhe und mit der viel verzweigten Irrlehre der Katharer oder Albigenser zusammenhänge, die damals den Bestand der katholischen Kirche bedrohte. Gott bewirke, so lehrten die Amalricaner, alles in uns, das Wollen sowie das Handeln, so daß es keinen Unterschied zwischen Gut und Schlecht, auch kein Verdienst und keine Schuld gebe. Gewissensbisse seien unnötig: Qui cognoscit Deum esse in se, lugere non debet, sed ridere. Gott der Vater sei in Abraham und den Patriarchen Mensch geworden, der Sohn in Christo und allen Christen, jetzt habe das Zeitalter des Heiligen Geistes begonnen, der sich in den Amalricanern verkörpert habe und die kirchlichen Satzungen und Sakramente wie auch den Glauben und die Hoffnung zugunsten des Wissens und der Liebe aufhebe. In welchen der Geist lebe, die hätten die Gabe der Freiheit, sie seien Gott. Nicht Werke entschieden, sondern die Gesinnung; wer in der Liebe stehe, sündige nicht. Nur Erdichtungen seien Auferstehung und jüngstes Gericht; wer die richtige Erkenntnis Gottes habe, der trage in sich den Himmel, wer aber eine Todsünde begangen, der habe in sich die Hölle. Sieh Hauréau, Hist. de la phil. scol. II, 1, S. 86 ff. nach einer anonymen, durch Cl. Baeumker (Jahrbuch f. Philos. u. spek. Theol., Bd. 7, 1893, 346 ff.) edierten, von Gar-

nerius von Rochefort um 1210 abgefaßten Abhandlung Contra Amaurianos, die auf der Bibliothek von Troyes aufgefunden wurde. Sie ist namentlich gerichtet gegen einen Priester von Amiens, mit Namen Godinus. Es heißt u. a. darin: quid absurdius quam quod Deus est lapis in lapide, Godinus in Godino, adoretur ergo Godinus, non solum dulia, sed latria, quia Deus est. — Ecce huc usque credidimus filium incarnatum; iam isti praedicant Christum ingodinatum. Auch Thomas von Aquin nimmt noch Stellung gegen den Irrtum der Amalricaner (S. theol. I q. 3 a. 8 c: Alii autem dixerunt deum esse principium formale omnium rerum, et haec dicitur fuisse opinio Amalricianorum).

Die Lehren der Amalricaner wurden auf der Synode zu Paris 1210 und auf dem von Innocenz III. berufenen vierten Laterankonzil 1215 verdammt. Die Gebeine Amalrichs wurden auf dem Kirchhof ausgegraben und im freien Felde verscharrt. Die Häresie rottete man durch Gefängnisstrafen und Scheiterhaufen aus (sieh Caesarius von Heisterbach, Illustr. mirac. et hist. memor. I, V, 22, zitiert bei Hauréau, Hist. de la ph. sc. II, 1, S. 94 ff.; ferner Chronicum universale anonymi Laudunensis, MG SS XXII, 454, 7 ff.). Das Studium der aristotelischen Schriften über die Natur aber wurde, soweit es die Lehre Amalrichs zu begünstigen schien, ebenso wie das der Schriften des Eriugena durch kirchliche Dekrete verboten (vgl. unten).

Über das Leben und die Lebensumstände des **David von Dinant** (in Belgien) wissen wir sehr wenig. Albertus Magnus (Summa de creat. 2. p. qu. 5. a. 3. Borgnet t. 35, 68, 69) nennt ihn David Mantenensis, was entweder aus Dinantenensis verderbt oder auf Mantes bei Chartres oder Méan bei Dinant in Belgien zu beziehen ist. Er soll sich nach den Angaben des Chronicum universale anonymi Laudunensis (a. a. O.) an dem päpstlichen Hofe unter Innocenz III. aufgehalten und bei diesem sogar in Gunst gestanden haben. Nach derselben Quelle hätte Amalrich seine irrtümliche Lehre aus David von Dinant geschöpft, was aber wenig wahrscheinlich ist. Zwei Schriften werden ihm zugeschrieben, eine: De tomis, hoc est de divisionibus (Albertus Magnus, Summa theol. p. I tract. IV qu. 20 membr. 2, Quaestio incidens), in dem Titel an Eriugenas Hauptwerk erinnernd und eine zweite: Quaterni oder Quaternuli (in den Dokumenten der Pariser Synode 1210, bei Martène, Thesaurus novus anecdotorum, t. V, col. 163, 164; H. Denifle, Chart. Univ. Paris. I 70: Quaternuli magistri D. de D. . . . episcopo Parisiensi offerantur et comburantur). Es ist aber wahrscheinlich, daß beide Titel sich auf dieselbe Schrift beziehen, die aus einer Reihe nur lose miteinander verknüpfter Paragraphen (quaterni) bestand. Thomas von Aquino (In II. libr. sententiarum dist. XVII, quaest. 1, art. 1) berichtet über David: divisit res in partes tres, in corpora, animas et substantias separatas. Et primum indivisibile, ex quo constituuntur corpora, dixit Yle; primum autem indivisibile, ex quo constituuntur animae, dixit Noym vel mentem; primum autem indivisibile in substantiis aeternis dixit Deum. Et haec tria esse unum et idem: ex quo iterum consequitur esse omnia per essentiam unum. S. theol. I q. 3 a. 8 c bemerkt Thomas von David de Dinando: stultissime posuit deum esse materiam primam. Nach Albertus Magnus (Summa theol. p. II, tract. XII, qu. 72, membr. 4, art. 2, n. 4) sagt David: manifestum est unam solam substantiam esse non tantum omnium corporum, sed etiam omnium animarum, et hanc nihil aliud esse quam ipsum Deum, quia substantia, de qua sunt omnia corpora, dicitur Hyle, substantia vero, de qua sunt omnes animae, dicitur ratio vel mens. Manifestum est igitur Deum esse substantiam omnium corporum et omnium animarum. Patet igitur,

quod Deus et Hyle et mens una sola substantia sunt. Unterschieden sich die erste Materie und der *νοῦς*, so stände über ihnen ein gemeinsames Höheres, worin sie übereinkämen, und dann wäre dieses Gott und *νοῦς* und erste Materie zugleich (Albertus Magnus, Summa th. I, tr. 4, q. 20, membr. 2, quaestio incidens). Zu dem unterschiedslosen Sein als dem Prinzip alles Einzelnen gelangt David auf dialektischem Wege durch die Annahme, daß alle Unterschiede nur unter Zugrundelegung eines allgemeinen Genus denkbar seien.

Diese Ursein ist das mögliche Sein. Das kategoriale Sein ist das ens in actu; da aber Gott über alle Kategorien erhaben ist, so kann er nur das ens in potentia sein. Das mögliche Sein ist die erste Vorbedingung für die Konstitution eines Dinges, man kann sich nichts vorstellen vor ihm. Dieses mögliche Sein ist zugleich identisch mit der ersten Materie, die reine Möglichkeit, unbegrenzt determinierbar ist. Durch diese Bestimmung gerät er freilich in Widerspruch mit sich selbst, insofern er anderweitig die Materie als das allein wahrhaft in actu Seiende bestimmt (et haec est materia prima quae sola entitas est rerum. Albertus M. 1. Phys. tr. 2. c. 10. Borgnet 3, 37—38). Da Gott und die Materie identisch sind, fallen die causa efficiens und materialis zusammen (Albertus, In Metaph. 1. I. tr. 4. c. 7. Borgnet 6,71). Dieser Pantheismus Davids ist ebenso verschieden von dem des Meister Eckehart, der mystisch-theologischen Charakter hat, wie von dem des Amalrich von Bène. Bei diesem ist die Form als das eigentlich Seiende mit Gott identisch, Gott die Form aller Dinge, während bei David die Materie das wahrhaft Seiende und daher mit Gott identisch ist. Die Einheit liegt bei ihm nicht in der empirischen Welt, nicht im *νοῦς* des Einzelmenschen, nicht in der Materie des Einzelkörpers, sondern in einer höheren Sphäre, dem *νοῦς* an sich, der materia prima.

Aus welchen Quellen der materialistische Pantheismus Davids geflossen ist' läßt sich auch heute, nach den gründlichen und bei dem heutigen Stande der Quellenkenntnis abschließenden Untersuchungen von G. Théry nicht mit voller Sicherheit entscheiden. Schon die Verschiedenheit der Ansichten in dieser Frage zeigt die Schwierigkeit, die hier vorliegt. Bald wird der Neuplatonismus des Dionysius und Johannes Scotus (W. Preger), bald der Liber de causis und des Avencebrol Fons vitae (A. Jourdain, A. Jundt), bald des Dominicus Gundisalvi De unitate (B. Hauréau) als Quelle angegeben. Der Fehler liegt hierbei vor allem darin, daß der Pantheismus des David mit dem des Amalrich von Bene zusammengenommen und für beide eine gemeinsame Quelle gesucht wird. Albertus Magnus führt die Lehre Davids auf die des Xenophanes zurück, die in einer kleinen Schrift Alexanders dargelegt sei, die den Titel führe: De noi, hoc est de mente, et Deo et materia prima oder De principio incorporeae et corporeae substantiae (Théry, 58). Da diese Schrift bisher noch nicht wieder aufgefunden worden ist — die Vermutung Hauréaus, daß es sich um De unitate handle, ist irrig —, läßt sich ein endgültiges Urteil nicht abgeben. Théry hat aber aus den Zitaten bei Albertus Magnus nachgewiesen, daß die Darstellung der materialistischen Lehre in der Physik und Metaphysik des Aristoteles einen maßgebenden Einfluß auf die Ausgestaltung der Lehre Davids ausgeübt hat. Das zeigen ganz unzweifelhaft die Zitate aus diesen Schriften, die sich bei David selbst finden.

§ 25. Das eindrucksvolle Bild des reichen und vielgestaltigen geistigen Lebens im zwölften Jahrhundert würde eines charakteristischen Zuges entbehren, käme nicht jene ganz anders geartete, aber nicht minder be-

deutsame und kraftvolle Strömung zur Erörterung, die sich gegen die in den vorhin genannten Kreisen gepflegte dialektische und platonisierende Richtung zum Teil schroff ablehnend verhielt, zum anderen Teil ihr die Alleinberechtigung bestritt und das Wahrheitsziel auch noch auf einem anderen Wege erreichen zu können glaubte, die Mystik, die hier natürlich nicht als Erscheinungsform des religiösen Lebens oder als Theorie derselben, sondern in ihrem philosophischen Ideengehalt und in ihren Beziehungen zur Entwicklung der Philosophie zu betrachten ist. Gegenüber der rein begrifflich-syllogistischen Behandlung des Glaubensinhaltes betont sie die durch göttliche Gnade bewirkte innere Schau der religiösen Wahrheit und deren affektvolles inneres Erleben, das geistige videre, sentire und experiri. Das bewirkt eine außerordentliche Subjektivierung und Verinnerlichung nicht nur des religiösen Lebens, sondern der Kultur überhaupt, woraus sich dann eine neue Einstellung auch gegenüber den philosophischen Problemen ergibt. Unmittelbar empfängt dadurch die psychologische Beobachtung eine wertvolle Befruchtung, die sich in eigenen psychologischen Traktaten kundgibt.

Wenn auch schon bei Anselm von Canterbury sich ein stark mystischer Zug bemerkbar macht, so ist doch der hl. Bernhard von Clairvaux als eigentlicher Begründer der mittelalterlichen Mystik anzusprechen. Er hat neben seinem Gegner Abaelard dem XII. Jahrhundert das geistige Gepräge gegeben. Der dialektischen Behandlung der Theologie steht er weniger prinzipiell als gefühlsmäßig ablehnend gegenüber, da sie ihm als Rationalismus erscheint, der die Lebendigkeit des religiösen Lebens und die Innigkeit des Glaubens beeinträchtigt. In seinem Geiste arbeitet Wilhelm von St. Thierry, der ihm auch im Kampfe gegen Abaelard die Waffen liefert.

Eine Verbindung der Dialektik mit der Mystik erstrebt die Schule von St. Viktor, besonders in ihren Hauptvertretern Hugo und Richard. Ihnen ist es zu danken, daß das mystische Element auch in der wissenschaftlichen Theologie sein Heimatrecht behielt. Die einseitig antidialektische Richtung des Walter von St. Viktor hat keinen Einfluß gehabt.

**Ausgaben.**

**Bernhard von Clairvaux.** Über die Ausgaben s. L. Janauschek, Bibliographia Bernardina. Xenia Bernardina, Pars IV. Wien 1891. Die beste Gesamtausgabe stammt von Mabillon, 1. Ausg. P 1667, 2. A. ebend. 1690, 3. Ausg. besorgt von René Massuet u. Fr. Texier, ebend. 1719. Diese ist abgedruckt PL 182—185.

Eine neue kritische Ausgabe der Sermones de Tempore, de Sanctis, de Diversis von B. Gsell und L. Janauschek in: Xenia Bernardina. Pars I —. Den authentischen Text der Capitula haeresum Petri Abaelardi hat W. Meyer, Die Anklagesätze d. hl. Bernhard gegen Abaelard. Nachr. d. K. Ges. d. Wiss. zu Göttingen 1898, 436 geliefert.

**Wilhelm von St. Thierry.** Gesamtausgabe: Bertrand Tissier in: Bibliotheca Patrum Cisterciensum, t. IV, Bono Fonte 1662. PL 180, 205—726. Weitere Schriften sind unter den Werken Bernhards PL 184, 365—436 gedruckt. — Der Begleitbrief zur Disputatio adversus Petrum Abaelardum PL 182, 531—532. Vgl. die Zusammenstellung bei A. Adam, $17^3$. Die Sententiae de fide, die noch Oudin, comment. de script. eccl. (II 1438) kannte, und deren Incipit er angibt, sind bisher nicht wieder aufgefunden worden. Die vermutliche Identifizierung Grabmanns (Geschichte der scholast. Methode II 109—110) ist nicht zutreffend. Vgl. Wilmart, Rev.Bén. 1923, 263—67.

**Isaak von Stella und Alcher von Clairvaux.** B. Tissier, Bibl. Patrum Cisterc. VI. Bono Fonte 1664. PL 194, 1689—1890.

Die Schrift Alchers De spiritu et anima bei Tissier l. c. 84—103 und unter den Werken Augustins PL 40, 779—832.

**Hugo von St. Victor.** Gesamtausgaben: P 1518. Opp. Hugonis a. S. Victore, cura et studio canonicorum de S. Victore, P 1526, Venedig 1588, Köln 1617, Mainz 1617, Rouen 1648. Die letztere Ausgabe in PL 175—177. K. Müller, Hugo von St. Viktor, Soliloquium de arrha animae und De vanitate mundi. Kleine Texte von H. Lietzmann, 123. 1913. M. Ledrus, Hugues de St. V., Le gage des divines fiançailles (De arrha animae) traduit et annoté. (Mus. Less.) Bruges 1923.

Eine dem Hugo zugeschriebene Chronik ist in MG SS XXIV, 88—97 und der Traktat Hugos über die Geometrie von Curtze in: Monatshefte für Mathematik und Physik 8, 1897, 197, 193—220 veröffentlicht.

Zur handschriftlichen Überlieferung der Werke Hugos: B. Hauréau, Hugues de S. Victor. Nouvel examen de l'édition de ses oeuvres, P 1859 (H. hat hier auch zwei bisher ungedruckte Schriften publiziert, nämlich die Epitome in philosophiam und den Traktat De contemplatione et eius speciebus). Zweite Auflage unter dem Titel: Les œuvres de Hugues de S. Victor, P 1886; derselbe, Notices et extraits in $8^0$, t. I—VI. H. Denifle, Die abendländischen Schriftausleger bis Luther über die Justitia Dei und Justificatio, Mainz 1905, XIII. A. 1 (Die Quaestiones super epist. Pauli sind keine echte Schrift Hugos). H. Ostler, Die Psychologie d. Hugo v. St. Victor, Mr 1906, S. $11^3$ (Beiträge IV, 1): über einen Traktat Hugos zum Hohen Lied, ferner über einen wohl unechten Kommentar zur mystischen Theologie des Pseudo-Dionysius, endlich über ein fälschlich dem Hugo zugeschriebenes Compendium philosophiae, das eine unbekannte Redaktion der Philosophia des Wilhelm von Conches darstellt. B. Geyer, Die Sententiae divinitatis, ein Sentenzenbuch der Gilbertschen Schule, 1909, 30 (Ein von Hauréau, Les œuvres, etc., P 1886, 151 ff. dem Hugo von St. Victor zugeschriebener noch ungedruckter Traktat De libero arbitrio gehört Hugo nicht an, sondern ist ein Exzerpt aus Bernhards von Clairvaux Schrift De gratia et libero arbitrio). J. de Ghellinck, La table des matières de la première édition des œuvres de Hugues de S. Victor, RechScRel I, 1910, 270—289, 385—396 (Wertvolle Untersuchungen über die Liste der Werke des Hugo oder vielmehr über das Verzeichnis der Materien der vier Bände der ersten Ausgabe von Abt Gilduin, gest. 1155. Publiziert wird der Indiculus omnium scriptorum Magistri Hugonis de S. Victore que scripsit nach Cod. 49 d. Merton College zu Oxford); derselbe, Un catalogue des œuvres de Hugues de S. Victor (Oxford, Merton College, Ms. 129), RNéoscol, Mai 1913. M. Grabmann, Die Gesch. d. schol. Methode II $235^3$ (über Handschriften des Didascalion); $249^2$ (über Handschriften von De sacramentis christ. fidei); 295 f., $300^1$ (über den handschriftl. Bestand der Summa sententiarum).

Hdss des Didascalicons bei Thornedike, A history of magic II 9. Hdss der pseudo-hugonischen Schrift De bestiis et aliis rebus oder columba deargentata. Ebda. 17—18.

**Richard von St. Victor.** Gesamtausgaben: Venedig 1506, 1592, P 1518, 1540, Lyon 1534, Köln 1621, Rouen 1650. Die letztere Ausgabe ist abgedruckt PL 196. — Der Liber excerptionum Richards steht unter den Werken Hugos, PL 177, 193 ff.

Zur handschriftlichen Überlieferung B. Hauréau, Notices et extraits in $8^0$ t. IV.

**Walter von St. Victor.** Von der Schrift Walters Contra quattuor labyrinthos Franciae in vier Büchern wurden einzelne Teile gedruckt

von Du Boulay, Historia Universitatis Parisiensis II 1665, 402 ff., 562 ff., 629—661, wiederabgedruckt PL 199, 1127—1172. Auch bei Du Plessis d'Argentré, Collectio judiciorum de novis erroribus I, 1728, 114—119 wurde einiges veröffentlicht. B. Geyer hat von dem zweiten Buche, das der Polemik gegen die aus der Gilbertschen Schule stammenden Sententiae divinitatis (sieh oben) gewidmet ist, nach Cod. n. 379 der Bibliothèque de l'Arsenal eine kritische Ausgabe veranstaltet in: Die Sententiae divinitatis, ein Sentenzenbuch der Gilbertschen Schule. 1909, Anhang I, 175*—199* (Beiträge VII, 2—3).

**Gottfried von St. Victor.** A. Charma, Godefroi de Breteuil, Fons philosophiae, Caen 1868, PL 196, 1417—1422.

Zur handschriftlichen Überlieferung: M. Grabmann, Die Gesch. d. scholast. Methode II 319—321.

**Thomas von Vercelli.** Die Kommentare des Thomas zu den Werken des Pseudo-Dionysius erschienen in der lateinischen Ausgabe des Dionysius zu Straßburg 1502 und zu Köln 1536.

Die Extractiones de mystica theologia wurden überdies in der Ausgabe der genannten Schrift von Joh. Eck, Augsburg 1519, gedruckt. Den Kommentar zum Hohen Lied haben B. Pez, Thes. nov. II, 1. Aug. Vind. 1721, 501—690, und PL 206, 9—862 veröffentlicht, nachdem er unter dem Namen des Johannes Scottus schon 1521 zu Paris und 1655 zu Rom gedruckt worden war.

**Bernhard** (doctor mellifluus), 1091 auf dem Schloß Fontaines bei Dijon geboren, wurde mit einundzwanzig Jahren Mönch von Cîteaux, nach drei Jahren Abt des Klosters Clairvaux, wo er 1153 starb. Außer den für die Zeitgeschichte höchst wertvollen Epistolae, darunter (Ep. 190) der 1140 geschriebene Brief an Papst Innocenz II. Contra quaedam capitula errorum Abaelardi, zu dessen Würdigung auch die Capitula haeresum Petri Abaelardi heranzuziehen sind, seien von Bernhards zahlreichen Schriften genannt die mystischen Werke: De gradibus humilitatis et superbiae (um 1121), De diligendo deo (um 1126), De gratia et libero arbitrio (um 1127), Sermones in Cantica Canticorum, De consideratione libri V (1149—1152).

Bernhard war in erster Linie der Meister des religiösen Lebens und der mystischen Schauung. Kein Gegner der Wissenschaft im Stile von Petrus Damiani, Manegold und Otloh., will er die Wissenschaft nicht herabsetzen, die Gelehrten tadeln oder die wissenschaftlichen Studien hindern, vielmehr erkennt er ausdrücklich den großen Nutzen an, den die Wissenschaft der Kirche geleistet hat und immer noch leistet (Serm. in cant. 36, n. 2; PL 183, 967 D). Anderseits erscheint ihm aber doch das Wissen um des Wissens willen als schändliche Neugier (turpis curiositas); Billigung findet das Wissen nur, wenn es der Erbauung dient (ib. n. 3; 968 D). Aus dieser Stimmung mag auch das harte Wort von der ventosa loquacitas philosophorum (Ib. 58, n. 7; 1059 B) geflossen sein, und man wird es unter diesen Umständen nicht verwunderlich finden, wenn Bernhard für die großen wissenschaftlichen Aufgaben und Ideale seiner Zeit, wie sie von Abaelard und Gilbert verfochten wurden, kein Verständnis zeigt. Seine Philosophie war, Jesum, den Gekreuzigten, zu kennen (Ib. 43, n. 4; 995 B: haec mea sublimior interim philosophia, scire Jesum et hunc crucifixum), ihn zu erfahren, ihn zu erleben in mystischer Betrachtung. Nicht der objektive Erweis der Wahrheit in den Formen der Logik war sein Ideal, sondern das subjektive Erleben und Ergreifen der Wahrheit in der Kontemplation.

Bernhard ist der Begründer der mittelalterlichen Mystik. Als seine Quellen kommen in Betracht sein eigenes ungemein reiches Innen-

leben, dann die Bibel, insbesondere die paulinischen und johanneischen Schriften und das Canticum Canticorum, von den Vätern in erster Reihe Augustinus, während zu Pseudo-Dionysius keine Fäden führen. Mit Recht bemerkt Harnack (Lehrb. d. Dogmeng. III 4, 1910, 342): „Bernhard ist das religiöse Genie des zwölften Jahrhunderts und darum auch der Führer der Epoche. Vor allem ist in ihm die augustinische Kontemplation wieder lebendig geworden. Man sagt nicht zu viel, wenn man behauptet, daß er der Augustinus redivivus ist, daß er sich ganz und gar an dem großen Afrikaner gebildet und von ihm die Grundlagen seiner frommen Betrachtungen übernommen hat." Bernhard entwarf auf dem Gebiete der Mystik den Grundplan, den die Folgezeit genauer durchgeführt hat. Er hält für die Bedingungen aller mystischen Erhebung die Demut, die nach der Lehre des hl. Benedikt in zwölf Graden sich aufbaut, und die Liebe zu Gott, welche sich aus der Demut entwickelt (De grad. humil. c. 2, n. 3; PL 182, 943 A). Auf dieser Grundlage vermag der Mensch in die Tiefen der Wahrheit einzudringen, (ib.: in culmine humilitatis constituitur cognitio veritatis). Die Wahrheitserkenntnis vollzieht sich in zwei Stufen, in der Form der consideratio und der contemplatio. Die consideratio wird bestimmt als intensa ad investigandum cogitatio vel intentio animi vestigantis verum (De cons. II, 2; PL 182, 745 B). Die contemplatio wird definiert als verus certusque intuitus animi de quacumque re sive apprehensio veri non dubia (ib.). Als Höhepunkt der Kontemplation erscheint die Ekstase (De cons. V, 14, n. 32; PL 182, 806 C), von der Bernhard sagt (Serm. in cant. 31, n. 6; PL 183, 943 C): Excessum purae mentis in deum sive dei pium descensum in animam nostris quibus possumus exprimimus verbis spiritualibus spiritualia comparantes.

Die Ekstase (excessus oder nach einem paulinischen Ausdruck auch raptus) ist also ein unmittelbarer Verkehr zwischen Seele und Gott, das Hereintreten des reinen Geistes in die Gottheit oder das Herabsteigen Gottes in die Seele. Sie ist negativ betrachtet eine Loslösung von den körperlichen Sinnen, ein sich selbst Verlieren, ein sich nicht mehr Empfinden, eine Vernichtung und beinahe eine Annullierung des eigenen Selbst (Serm. in cant. 85, n. 13; PL 183, 1194 B: In hoc ultimo genere interdum exceditur et seceditur etiam a corporis sensibus. De diligendo deo, c. 10, n. 27; PL 182, 990 C: Te enim quodammodo perdere, tamquam qui non sis, et omnino non sentire te ipsum et a te ipso exinaniri et pene annullari coelestis est conversationis). Nach der positiven Seite schließt die Ekstase in sich den Genuß des göttlichen Wortes (Serm. in cant. 85, n. 13 PL 183, 1194 B: Hoc fit, cum mens ineffabilis Verbi illecta dulcedine quodammodo [se] sibi furatur, immo rapitur atque elabitur a se ipsa, ut Verbo fruatur) und schließlich die Gottwerdung (deificari), die Bernhard (De diligendo deo c. 10, n. 28; PL 182, 991 A B) in folgenden bekannten Bildern anschaulich zu schildern sucht: Wie der Wassertropfen in viel Wein gegossen seine eigene Natur zu verlieren scheint, indem er Geschmack und Farbe des Weines annimmt, und wie das feurige und glühende Eisen ganz dem Feuer ähnlich wird, nachdem es seine frühere und eigentümliche Form verloren hat, und wie die Luft vom Sonnenlicht durchflossen in dieselbe Klarheit des Lichtes umgeformt wird (transformatur), so sehr, daß sie nicht nur erleuchtet, sondern selbst Licht zu sein scheint, so wird im Jenseits in den Heiligen das Menschliche in unaussprechlicher Weise verschwinden (a semetipsa liquescere) und völlig in Gottes Willen transfundiert werden (atque in Dei penitus transfundi voluntatem). Denn wie sollte sonst Gott alles in allem sein, wenn im Menschen noch etwas vom Menschen übrig bliebe? Bleiben wird zwar noch die Substanz, aber in anderer Form, in anderer Herr-

lichkeit, in anderer Macht (Alioquin quomodo omnia in omnibus erit deus, si in homine de homine quidquam supererit? Manebit quidem substantia, sed in alia forma, alia gloria alia potentia). Die Deifikation ist eine Umformung, eine Verähnlichung der Seele mit Gott, eine Gottformung, ein Aufgehen in Gott, so daß die Seele ein Geist ist mit Gott (De dil. Deo c. 11, n. 32; PL 182, 994 B: quid jam impedit a se ipsa quodammodo abire et ire totam in deum eoque sibi penitus dissimillimam fieri, quo Deo simillimam effici donatur? Ib. c. 15, n. 39; PL 182, 998 D: Quasi enim miro quodam modo oblitus sui et a se penitus velut deficiens totus perget in Deum et deinceps adhaerens ei unus cum eo spiritus erit). Auch die für die spätere Mystik so bedeutsame Lehre vom Seelenfünklein findet sich bereits bei Bernhard (Serm. in cant. 18, n. 6; PL 183, 862 B C: raptim et quasi sub quodam coruscamine scintillulae transeuntis tenuiter vix attacti inardescit amore).

Mit dem für seelische Beobachtung geschärften Blick des Mystikers betrachtet Bernhard auf psychologischem Gebiet in erster Linie das Willensphänomen und die Willensfreiheit. Sie ist dreifach, die Freiheit von der Sünde (a peccato), von der Unseligkeit (a miseria) und von der Notwendigkeit (a necessitate; De gratia et libero arbitrio c. 3, n. 7; PL 182, 1005 B C). Der Wille, der (ib. c. 2, n. 3; 1003 B) als motus rationalis et sensui praesidens et appetitui bestimmt wird, hat stets die Vernunft als Begleiterin (comitem et quodammodo pedissequam), weil er zwar nicht immer aus Vernunft (ex ratione), nie aber ohne Vernunft (absque ratione) bewegt wird (ib. c. 2, n. 3; 1003 B). Die Vernunftleitung bedeutet aber keine psychische Determinierung oder Nötigung für den Willen (ib. c. 2, n. 4; 1003 C: Est vero ratio data voluntati ut instruat illam, non destruat. Destrueret autem, si necessitatem ei ullam imponeret). Die Willensfreiheit (arbitrii libertas) gilt Bernhard als etwas Göttliches, das in der Seele aufglänzt, wie der Edelstein im Gold. Sie stellt sich dar als einen Akt des Intellekts, als einen Urteilsakt und als Akt der Wahl oder des Willens (Serm. in cant. 81, n. 6; PL 183, 1173 D: Ex hac nempe inest illi . . . . . et cognitio iudicii et optio eligendi. Vgl. De gr. et libero arbitrio c. 2, n. 4; PL 182, 1004 A). Die Formulierungen dieser Schrift sind früh auch in die Sentenzenbücher, die Summa sententiarum, die Sententiae divinitatis und in die Sentenzen der Lombarden übergegangen und haben dadurch auf die ganze spätere Theologie einen bedeutenden Einfluß ausgeübt.

In dem Kampf mit Abaelard sah sich Bernhard zu einer scharfen Definition des Glaubens im Unterschied von Wissen und Meinung gezwungen. Er definiert die drei Erkenntnisweisen (De consid. V, 3, n. 6; PL 182, 791 A) folgendermaßen: Fides est voluntaria quaedam et certa praelibatio necdum propalatae veritatis. Intellectus est rei cuiuscunque invisibilis certa et manifesta notitia. Opinio est quasi pro vero habere aliquid, quod falsum esse nescias.

Zu den vertrauten Freunden Bernhards gehörte **Wilhelm,** gebürtig aus Lüttich, 1119 bis 1135 Abt des Benediktinerklosters **St. Thierry,** später Zisterzienser in Signy, gest. 1148 (nach anderen 1153). Eine Reihe mystischer und exegetischer Schriften entstammt seiner Feder, so Meditativae orationes, De contemplando deo, De natura et dignitate divini amoris. Dogmatischen Charakter tragen die Abhandlungen Speculum fidei und Aenigma fidei. Den Kampf gegen Abaelard führte Wilhelm in der im Winter 1138 auf 1139 entstandenen Disputatio adversus Abaelardum und in dem Briefe, in welchem er Bernhard auf die Irrtümer Abaelards aufmerksam machte. Die ihm zugeschriebene Schrift gegen Gilbert de la Porrée ist identisch mit der des Gottfried von Auxerre

(Adam, 91 ff.). Der Traktat De vita solitaria ad fratres de Monte Dei (unter den Werken des hl. Bernhard PL 184, 307—310), der ihm von A. Adam (74 ff.) fälschlich zugeschrieben wurde, ist ein Werk des Karthäusers Guigo II. (A. Wilmaert).

Im allgemeinen ein Kompilator und Feind der dialektischen Theologie, zeigt er eine gewisse Originalität, wo er auf die Erfahrungen des inneren religiösen Lebens zu sprechen kommt. So sucht er auf Grund des religiösen Erlebnisses den Anteil zu bestimmen, den Intellekt und Wille an dem Glaubensakt haben. Der Glaube wird als voluntarius mentis assensus deo inspirante in uns hervorgebracht (PL 180, 370 D).

Wilhelms starke Neigung zu psychologischen Betrachtungen äußert sich auch in seiner Schrift Libri duo de natura corporis et animae. Das erste Buch behandelt die Physica humani corporis, das zweite die Physica animae. Das Ganze ist zwar nur eine Kompilation, aber es ist von historischem Interesse, auf die Quellen hinzuweisen, aus denen Wilhelm schöpft. Einerseits sind es die Philosophen oder Physiker, anderseits die kirchlichen Lehrer, deren Ansichten der Abt von St. Thierry wiedergeben will (Prolog.; PL 180, 695). In der Tat stellt sich seine Arbeit dar als eine Verbindung von platonisch-augustinischer Psychologie und Mystik mit griechischer und arabischer Medizin, deren Lehren er, wie Wilhelm von Conches, den durch Constantinus Africanus erschlossenen Quellen entnahm. Christlich-augustinische Gedanken treten uns entgegen in der Anschauung von der Gottesbildlichkeit der Seele (PL 180, 717 B C), ferner in der wörtlichen Herübernahme (PL 180, 723—724) der sieben Stufen des Aufstiegs der Seele zu Gott, wie sie von Augustinus (De quant. an. c. 33; PL 32, 1074) geschildert werden, und in der mystischen Lehre von der Formierung der Seele durch die Forma formatrix (PL 180, 722 B C).

Mit Psychologie, wie Wilhelm von St. Thierry, aber unter Ausschaltung der anatomisch-physiologischen Teile, beschäftigten sich auch die Zisterziensermönche Isaak von Stella und Alcher von Clairvaux.

**Isaak,** ein Engländer von Geburt, zuerst Mönch in Cîteaux; 1147—1169 Abt von Stella in der Diözese Poitiers, schrieb, abgesehen von Sermones, De officio missae und einer erst durch Bliemetzrieder bekanntgewordenen Erklärung zum Buche Ruth, um 1162 eine Epistola ad quendam familiarem suum de anima — der Adressat ist der Mönch Alcher von Clairvaux —, in welcher er einen Abriß der Psychologie vom platonisch-augustinischen Standpunkt aus entwirft.

Drei Dinge gibt es, Körper, Seele und Gott. Von allen dreien gesteht Isaak, daß er ihre Wesenheit nicht kenne, daß er aber weniger kenne, was der Körper ist, als was die Seele ist, und wiederum weniger, was die Seele ist, als was Gott ist (PL 194, 1875 C). Die Gotteserkenntnis ist demnach die klarste Erkenntnis, eine These, die auf Augustinus zurückweist, und die auch bei Descartes (Med. V) wiederkehrt. In der Seele ist in gewisser Weise das Bild der Gottheit; im Körper wird aber kaum eine Spur davon gefunden (Ib. 1876 B). Da die Seele nach dem Bilde der allumfassenden Weisheit gebildet ist, trägt sie ein Bild von allem in sich, weshalb sie von dem Philosophen (a philosopho) als omnium similitudo definiert wurde (Ib. 1886 A). Die Seele nimmt eine Mittelstellung zwischen Gott und Körper ein (1876 B), woraus sich ergibt, daß sie mit beiden eine gewisse Ähnlichkeit (convenientia) besitzen muß. Sie selbst hat (1878 B) ein Unterstes (imum), ein Mittleres (medium) und ein Oberstes (summum).

Den Gedanken von der convenientia zwischen Seele und Körper benutzt Isaak, um die Verbindung von Leib und Seele verständlich zu machen. Er sucht den schroffen platonisch-augustinischen Dualismus zu überbrücken, indem er den Geist dem Körper und umgekehrt den Körper dem Geist annähert (1181 C). Zwischen dem Untersten der Seele, dem phantasticum animae, das fast Körper ist, und dem Obersten des Körpers, der sensualitas carnis, die fast Geist ist, besteht Ähnlichkeit. Das Ähnliche freut sich aber am Ähnlichen, und sie verbinden sich leicht. So verknüpfen sich Geist und Körper in suis extremitatibus, ohne Vermischung der Naturen in der Einheit der Person (personali tamen unione), eine Art der Verbindung, die Isaak dem Hugo von St. Victor entnimmt (sieh unten).

Ihren Äußerungen nach ist die Seele eine gewisse Dreiheit von Rationalität, Konkupiszibilität und Iraszibilität (rationalis, concupiscibilis, irascibilis). Diese Dreiheit ist aber doch wieder eine gewisse Einheit der Seele und die Seele selbst (1877 B). Aus der Rationalität entspringt der Seelensinn (sensus animae), aus den übrigen beiden Tätigkeitskreisen der Affekt, und zwar aus der Konkupiszibilität Freude und Hoffnung und aus der Iraszibilität Schmerz und Furcht (1878 D). Der Seelensinn scheidet sich nach seinen verschiedenen Betätigungsweisen in: sensus corporeus, imaginatio, ratio, intellectus, intelligentia (1880 A B), eine Einteilung der Erkenntniskräfte, die auf Boëthius' Consolatio philosophiae (l. V, prosa 4) zurückgeht.

Isaak baut nun auf den genannten fünf Stufen die menschliche Erkenntnis und ihre Gegenstände auf. Der Sinn nimmt die Körper wahr. Die Imaginatio behält und reproduziert die Sinnenbilder auch in Abwesenheit der Körper (1880 C, 1881 B). Tiefer geht die Vernunft (ratio). Sie erfaßt das Unkörperliche im Körperlichen, die unkörperlichen Naturen oder Formen der körperlichen Dinge auf dem Wege der Abstraktion. (1880 C, 1884 A: Ratio itaque ea vis animae est, quae rerum corporearum incorporeas percipit formas.) Isaak vertritt, wie Abaelard, die aristotelische Abstraktionstheorie. Die Vernunft abstrahiert die Naturen oder Formen, die mit den zweiten Substanzen der aristotelischen Kategorien (c. 5) identifiziert werden, und die, wie diese, nur in den körperlichen Dingen oder in den ersten Substanzen aktuell existieren, obgleich sie selbst nicht körperlich sind. Denn die Natur des Körpers ist nicht selbst ein Körper, obwohl sie nur in einem Körper gefunden wird. Nur in der abstrahierenden Vernunft, aber nicht in der objektiven Wirklichkeit besitzen die unkörperlichen Wesenheiten eine von den Einzeldingen losgelöste Subsistenz (1884 A B: Abstrahit (ratio) enim a corpore, quae fundantur in corpore, non actione, sed consideratione, et cum videat ea actu non subsistere nisi in corpore, percipit tamen ea corpus non esse. Nempe natura ipsa corporis, secundum quam omne corpus corpus est, utique nullum corpus est. Nusquam tamen subsistit extra corpus nec invenitur natura corporis nisi in corpore, quae tamen invenitur corpus non esse nec corporis similitudo. Percipit itaque ratio, quod nec sensus, nec imaginatio, rerum videlicet corporearum naturas, formas, differentias, propria, accidentia; omnia incorporea, sed non extra corpora nisi ratione subsistentia. Non enim inveniuntur secundae substantiae subsistere nisi in primis). So ist bereits bei Isaak von Stella der aristotelische Realismus in jener Form siegreich durchgedrungen, in welcher er in der Hochscholastik, z. B. bei Thomas von Aquin, vertreten wird.

Außer der Vernunft kennt Isaak als weitere erkennende Vermögen den Intellekt und die Intelligenz (nach Boëth., De consol. phil. L. I.

pr. 3). Gegenstand des Intellekts ist das wahrhaft Unkörperliche, d. h. der geschaffene Geist, der weder des Körpers, noch des Ortes zu seiner Subsistenz bedarf, und der nur mehr der Zeit unterliegt (1885 B: Intellectus igitur ea vis animae est, quae rerum vere incorporearum percipit formas; vgl. 1880 C). Die höchste Erkenntniskraft endlich, die Intelligenz, schaut (cernit), quantum naturae fas est, das höchste und rein unkörperliche Sein selbst (ipsum solum summe et pure incorporeum), das weder des Körpers, noch des Ortes, noch der Zeit zum Sein bedarf, die Gottheit (1880 C, 1885 B). Wie das Auge die Sonne nur im Lichte der Sonne sieht, so kann die Intelligenz das wahre und göttliche Licht nur sehen in diesem Licht selbst. Das von Gott ausgehende Licht bestrahlt (irradiat) den Geist. Der letztere sieht zuerst das Aufleuchten des Lichtes, ohne welches nicht gesehen wird, und schaut in ihm alles übrige. Von hier aus steigt dann die Intelligenz zur Quelle des Lichtes selbst auf, um durch das Licht das Licht selbst zu finden und zu schauen (1888 A: ita manens in Deo lux, quae exit ab eo, mentem irradiat, ut primum ipsam corruscationem lucis, sine qua nihil videtur, videat, et in ipsa cetera videat: hincque ad ipsum lucis fontem intelligentia ascendens ipsam per ipsius lumen inveniat et cernat). Dieses Hereinstrahlen der Gottheit in die Seele bezeichnet Isaak in der Sprache des Johannes Scottus als ein Herabsteigen der Theophanien. Wie von unten her in die Imagination die Phantasiebilder aufsteigen, so steigen von oben herab in die Intelligenz die Theophanien (1888 B: Itaque sicut in imaginationem de subtus phantasiae surgunt, ita in intelligentiam desuper theophaniae descendunt).

So mündet Isaaks Erkenntnislehre in der platonisch-augustinischen Mystik, der in der Theophanienlehre auch skottistische Einschläge nicht fehlen. Die aristotelische Abstraktionslehre mit ihrer empirischen Basis steht noch friedlich neben Augustins Erleuchtungs- und Irradiationstheorie mit ihrer entgegengesetzten apriorischen Tendenz. Die Spannung erscheint dadurch ausgeglichen, daß Isaak die Abstraktion auf die Erfahrungsdinge, die Irradation dagegen auf die Gotteserkenntnis einschränkt. Für ein konsequentes Durchdenken und für eine einheitliche Lösung des Erkenntnisproblems konnten aber die Gegensätze von Aristoteles und Augustin auf die Dauer nicht verschleiert werden. Es mußte zu einem Zusammenstoß zwischen augustinischem Apriorismus und aristotelischem Empirismus kommen, ein Problem, das in der Tat im folgenden Jahrhundert zu scharfen Auseinandersetzungen zwischen Augustinismus und Aristotelismus führte.

Vieles, was bisher als Originalgut des Isaak betrachtet wurde und dadurch Beachtung fand, kann nunmehr auf Abaelard zurückgeführt werden. Deshalb ist auch die Annahme G. Bülows (s. Lit.), daß Dominicus Gundissalinus die Definition der imaginatio aus dem Briefe Isaaks entlehnt habe, nicht zutreffend.

Nicht so originell wie der Brief des Isaak von Stella ist die psychologische Schrift De spiritu et anima, welche die neuere Forschung Alcher von Clairvàux zuteilt. Nach Bliemetzrieder (31) ist sie die Antwort Alchers auf Isaaks Epistola. Zusammengestellt aus zahlreichen Autoren, unter denen neben Gennadius, Cassiodor, Isidor, Alcuin, Hraban, Beda, Lactanz (De opificio dei), Macrobius (Somn. Scip. I, 3) hauptsächlich Augustinus, Hugo von St. Victor und Isaak von Stella ausgeschrieben werden, bot die Schrift ein vortreffliches Kompendium der gesamten psychologischen Tradition der Vorzeit, das auch noch im dreizehnten Jahrhundert nach dem Eindringen der aristotelischen Psychologie sehr geschätzt und oft zitiert wurde trotz der Unsicherheit bezüglich ihres Verfassers. Alexander von Hales (S. theol. II, q. 59, m. 2) und Albertus Magnus sahen Augustinus,

Vincenz von Beauvais (Spec. naturale 23, 25 passim. Spec. historiale 18, 55. Spec. doctrinale 17, 62) Hugo von St. Victor als Autor an, während Thomas von Aquin (Quaest. de anima, a. 12, ad 2) einen nicht näher bezeichneten Zisterziensermönch als Verfasser nennt. Sieh G. Thery, L'authenticité du De spiritu et anima (Lit).

Die Zisterzienser um Bernhard von Clairvaux waren nicht die einzigen, bei denen Mystik und Psychologie eifrige Pflege fanden. Eine noch berühmtere Heimstätte blühte in der Abtei der Augustiner Chorherren von St. Victor vor den Toren von Paris. Die Schule von St. Victor geht auf Wilhelm von Champeaux zurück, der sich 1108 dorthin zurückgezogen und seine Lehrtätigkeit daselbst wieder aufgenommen hatte. Ihre Glanzzeit erreichte die Schule mit Hugo und Richard von St. Victor.

**Hugo,** geboren 1096 zu Hartingham in Sachsen, aus dem Geschlechte der Grafen von Blankenburg, erhielt seine erste Bildung im Kloster Hamersleben bei Halberstadt. Seine weiteren Studien machte er seit 1115 im Kloster von St. Victor in Paris, wo er seit 1125 als Lehrer wirkte und von 1133 bis zu seinem allzufrüh erfolgten Tode 1141 die Leitung der Schule innehatte. Hugo gehört zu den markantesten Persönlichkeiten und zu den größten Theologen des zwölften Jahrhunderts, dessen Bedeutung die Zeitgenossen wie die Nachwelt bis tief ins dreizehnte Jahrhundert hinein lebhaft empfanden (Zeugnisse bei M. Grabmann II 229—231). Er selbst schildert (Didascalion VI, 3; PL 176, 800 A ff.), welcher Wissenstrieb ihn von Jugend an beseelte und wie er von der Bedeutung der Wissenschaft tief durchdrungen war. Die Formel Damianis und seiner Gesinnungsgenossen, welche die profanen Disziplinen für ein superfluum erklärten, wurde von Hugo ins Gegenteil gekehrt (Ib.; 800 C; Omnia disce, videbis postea nihil esse superfluum. Coarctata scientia iucunda non est) und in seinem Hauptwerk (De sacram. christ. fidei I, prol. c. 5 u. 6; PL 176, 185 B C) suchte er zu zeigen, wie die Artes liberales und die Physik im Dienste der Theologie stehen müssen (Ex quo constat, quod omnes artes naturales divinae scientiae famulantur; et inferior sapientia recte ordinata ad superiorem conducit). Hugo war aber nicht bloß ein Freund der Wissenschaft. Er war auch eine tief innerliche, beschauliche, mystische Natur, die mit dem Auge der Kontemplation die Dinge zu schauen gewohnt war. Scholastik und Mystik hatten sich in ihm in Freundschaft verbunden. Dieser Doppelcharakter von Hugos Begabung kommt auch deutlich zum Ausdruck in seinen zahlreichen Schriften, die dem Gebiet der Philosophie, der Dogmatik, der Mystik und der Exegese angehören.

Die philosophisch interessanteste Schrift Hugos, eine Einleitung in die Philosophie und Theologie, trägt den Titel: Eruditionis didascalicae libri VII oder richtiger Didascalion (Didascalicon). Was im sechsten Jahrhundert Cassiodor in seinen Institutiones divinarum et saecularium lectionum (oben S. 138), im siebenten Isidor in seinen Etymologien (oben S. 139), im neunten Saeculum Hrabanus Maurus in seiner Institutio clericorum (oben S. 162) anstrebten, nämlich eine Einführung in das philosophische und theologische Studium, dasselbe Ziel hat Hugo, gestützt auf Augustinus, Boëthius, Cassiodor und Isidor (sieh L. Baur, Dominicus Gundissalinus, 361) für das zwölfte Jahrhundert zu erreichen gesucht, indem er in den ersten drei Büchern die profanen Wissenschaften, die Artes liberales, in den folgenden drei die Theologie behandelte. Das Werk schließt in den Handschriften mit Kapitel 13 des sechsten Buches. Kapitel 14 und 15 gehören nicht mehr zum Didascalion. Das siebente Buch ist eine eigene Schrift Hugos über die

Meditation. Eine Überarbeitung des ersten Teils des Didascalions ist die von Hauréau edierte Epitome in philosophiam. Weitere philosophische Arbeiten Hugos sind die psychologische Schrift De unione corporis et animae, ferner eine von Curtze veröffentlichte Geometrie und eine noch unedierte Grammatik (sieh J. de Ghellinck, La table des matières etc., 286). Auch als Chronist hat sich Hugo betätigt, wenn das ihm zugeschriebene Chronicon sein Werk ist. Von den vier Büchern De anima gehört (nach Werner, Der Entwicklungsgang der mittelalt. Psychologie etc., 42) nur das vierte De erectione animae seu mentis ad deum Hugo an, während das zweite De anima et spiritu Alcher von Clairvaux zum Verfasser hat (oben S. 260 f.).

Die systematische Theologie hat reichste Förderung erfahren durch Hugos Schrift De sacramentis legis naturalis et scriptae und insbesondere durch sein Hauptwerk De sacramentis christianae fidei, dessen Abfassung in die Jahre 1136—1141 fällt. Hugo schuf hier, wie vor ihm Abaelard in seiner Theologia, ein großzügig angelegtes, außerordentlich fein und kunstvoll gegliedertes System der Theologie in zwei Hauptabschnitten oder Büchern, eine theologische Summe, wie Hugo selbst sagt (De sacr. chr. fidei, prol.; PL 176, 183: Hanc enim quasi brevem quandam summam omnium in unam seriem compegi), die auf die Theologie der Folgezeit einen ähnlichen Einfluß gehabt hat wie die Theologia Abaelards. Aus Hugos Hauptwerk (II, p. 2, c. 4) stammt die entscheidende Stelle in der Bulle Unam sanctam über das Verhältnis von geistlicher und weltlicher Gewalt (sieh M. Grabmann, II 258).

Eine weitere systematische Schrift, die Hugo von St. Victor lange unbestritten zugeschrieben wurde, ist die Summa sententiarum. Sie besaß eine weite handschriftliche Verbreitung, wurde zum großen Teil von Petrus Lombardus in sein Sentenzenbuch hineingearbeitet und diente auch den in der Gilbertschen Schule entstandenen Sententiae divinitatis und andern Sentenzenbüchern als Vorlage. Noch ungedruckte theologische Werke, die von der Summa sententiarum abhängig sind, erwähnt M. Grabmann (II 301 bis 309).

Über die Autorfrage wird bis heute lebhaft gestritten (s. die Zusammenstellung der Lit. von de Ghellinck bei Chossat). Neuestens hat M. Chossat die These aufgestellt, die Summa sent. sei ein von Hugo von Mortagne c. 1155 hergestellter Auszug aus den Sentenzen des Petrus Lombardus. Dagegen: B. Geyer (s. Lit.). Das Werkchen ist sicher vorlombardisch und wahrscheinlich von dem Bischof Odo von Lucca, dem Protektor des Petrus Lombardus, verfaßt.

Außer den philosophischen und dogmatisch-systematischen Werken schrieb Hugo eine Reihe mystischer Schriften. In erster Linie sei genannt der Kommentar zur Hierarchia coelestis des Pseudo-Dionysius in der Übersetzung des Johannes Scottus. Obwohl Hugo die Erläuterungen des irischen Philosophen zu der genannten Schrift kannte, so ließ er sich doch inhaltlich wenig von denselben beeinflussen (sieh H. Ostler, 9). Weitere mystische Schriften sind: De arca Noë mystica, De arca Noë morali, De vanitate mundi, De arrha animae, De laude charitatis, De modo orandi, De amore sponsi ad sponsam, De meditando, De contemplatione et eius speciebus. — Von den exegetischen Schriften sei lediglich der Traktat De scripturis et scriptoribus erwähnt.

Historisch interessant ist Hugos Wissenschaftslehre. Er teilt die Wissenschaften ein in Theorie, Praxis, Mechanik und Logik (Didasc. II, 2; PL 176, 752 B C). Diese Einteilung, die eine Erweiterung des aristotelischen Schemas durch Mechanik und Logik darstellt, blieb auch noch im dreizehnten Jahrhundert für die Einteilungen des Albertus Magnus und des Robert von Kilwardby maßgebend (sieh L. Baur, Dominicus Gundissalinus etc., 362[2]). Die Theorie wird unter Berufung auf Boëthius (De trin. c. 2; PL 64, 1250 A B) gegliedert in Theologie, Mathematik (Arithmetik, Musik, Geometrie, Astronomie) und Physik (Didasc. II, 2. 7; PL 176, 752 C, 755 C). Die Praxis zerfällt in Ethik, Ökonomik und Politik (Didasc. II, 20; PL 176, 759 C). Die Mechanik hat sieben verschiedene Zweige, die als artes illiberales den artes liberales gegenübertreten (Didasc. II, 21—28; PL 176, 760—763). Die Logik wird geschieden in Grammatik und in die ratio disserendi, die in Gewißheitslehre (demonstratio), Wahrscheinlichkeitslehre (pars probabilis) und Sophistik (pars sophistica) zerfällt. Die ersteren gehören der Philosophie an, die letzteren fallen in das Gebiet der Dialektik, der Rhetorik und Sophistik (Didasc. II, 31; PL 176, 764 A).

Die Logik hat es nicht mit den Dingen, sondern mit den intellectus zu tun (Didasc. II, 18; 758 D: Logica tractat de ipsis intellectibus). Auf die Dinge gehen die quadrivialen Disziplinen und die Physik. Die ersteren haben die äußere Form der Dinge zum Gegenstand, so die Arithmetik das Zahlenmäßige, die Musik die Proportionen. Die Ausdehnung der Dinge fällt der Geometrie zu, die Bewegungsvorgänge der Astronomie. Die Physik dagegen greift tiefer; sie schaut auf die innere Natur der Dinge, auf die inneren Qualitäten (De sacr. chr. fidei, Prol. c. 5; PL 176, 185 B C: Cognitio rerum circa duo versatur, id est formam et naturam. Forma est in exteriori dispositione, natura in interiori qualitate. Forma rerum aut in numero consideratur, ad quem pertinet arithmetica; aut in proportione, ad quam pertinet musica; aut in dimensione, ad quam pertinet geometria; aut in motu, ad quem pertinet astronomia. Ad interiorem vero naturam physica spectat. Vgl. dazu Didasc. II, 7; PL 176, 755 B C).

In wörtlicher Anlehnung an Boëthius (Comm. in Porphyr. a se transl., ed S. Brandt, 139[1–6]) betont Hugo die Notwendigkeit der Logik als Voraussetzung und Bedingung jedes Wissenschaftsbetriebes (Didasc. I, 12; 749 C). Er sieht in der Vernunft allein den Quell unerschütterlicher Wahrheit, während die Erfahrung (experimentum) der Täuschung unterworfen ist. Logik und Mathematik hält er für das Instrument der Erkenntnis der Erfahrungswirklichkeit und fordert infolgedessen den Unterricht in beiden Disziplinen, ehe man an die Betrachtung der Natur herantritt (Didasc. II, 18; 758 D bis 759 A: Quia enim logica et mathematica priores sunt ordine discendi quam physica et ad eam quodammodo instrumenti vice funguntur, quibus unumquemque primum informari oportet, antequam physicae speculationi operam det: necesse fuit, ut non in actibus rerum, ubi fallax experimentum est, sed in sola ratione, ubi inconcussa veritas manet, suam considerationem ponerent, deinde ipsa ratione praevia ad experientiam rerum descenderent).

Wie Abaelard, steht auch Hugo auf dem Boden der aristotelisch-boëthianischen Erkenntnis- und Abstraktionstheorie. Dies zeigt sich deutlich darin, wie der Viktoriner den Gegenstand und die Aufgabe der Mathematik und Physik bestimmt. Sowohl die mathematische wie die physikalische Erkenntnis gründet sich auf Abstraktion aus der Wirklichkeit. Gegenstand der Mathematik ist die von der erfahrungsmäßigen Wirklichkeit abstrahierte

Quantität, die als solche allein dem Denken und der Wissenschaft angehört (Didasc. II, 4; 753 A: Haec (mathematica) autem est, quae abstractam considerat quantitatem. Abstracta enim quantitas dicitur, quam intellectu a materia separantes vel ab aliis, ut est par, impar et huiusmodi, in sola ratiocinatione tractamus, quod doctrina facit, non natura. Vgl. dazu ib. II, 7; 755 B C). Aufgabe der Mathematik ist es, die konfuse Wirklichkeit mittels der Vernunft inconfuse zu betrachten. In der Wirklichkeit der Dinge gibt es keine Linie ohne Oberfläche und ohne Körper. Die ratio des Mathematikers betrachtet aber die Linie rein für sich, ohne die Fläche und die Dicke, nicht weil es in der Wirklichkeit so ist oder so sein könnte, sondern weil die Vernunft die Wirklichkeiten der Dinge oft nicht so betrachtet, wie sie sind, sondern wie sie sein können, und nicht in sich selbst, sondern in Beziehung auf die Vernunft (Didascal. II, 18; 758 B C): Mathematicae autem proprium est, actus confusos inconfuse per rationem attendere: verbi gratia, in actu rerum non invenitur linea sine superficie et soliditate (nullum enim corpus sic solummodo longum est, ut latitudine vel altitudine careat, sed in omni corpore haec tria simul sunt): ratio tamen attendit sine superficie et crassitudine lineam pure per se: quod est mathematicum, non quia in re ita vel sit vel esse possit, sed quia ratio saepe actus rerum considerat non ut sunt, sed sicut esse possunt; non in se, sed quantum ad ipsam rationem, id est, ut ratio pateretur esse. Vgl. oben S. 218.

In gleicher Weise wie der Mathematiker verfährt auch der Physiker. Seine Aufgabe ist es, die gemischte Wirklichkeit der Dinge ungemischt zu betrachten. Die wirklichen Körper existieren nur als eine Zusammensetzung aus den vier Elementen. Die Physik dagegen betrachtet die Elemente rein und für sich, die reine Wirklichkeit des Feuers, der Erde, der Luft, des Wassers; und sie urteilt auf Grund der an sich betrachteten Natur eines jeden Elementes über das konkrete Ganze und seine Wirksamkeit (Didascal. II, 18; 758 C D: Physicae autem est proprium actus rerum permistos impermiste attendere. Actus enim corporum mundi non sunt puri, sed compositi ab actibus purorum, quos physica, cum per se non inveniantur, pure tamen et per se considerat, purum scilicet actum ignis, sive terrae, sive aëris sive aquae, et ex natura uniuscuiusque per se considerata de concretione et efficientia totius iudicat).

Wie ersichtlich, ist bei Hugo wie bei Abaelard die Abstraktion das gedankliche Lostrennen eines Inhaltes aus seiner realen Zusammensetzung und das gesonderte Betrachten desselben (attendere, considerare) in seinem Wesen oder in seiner Natur durch die Vernunft. Die imaginatio bildet nach dem Viktoriner wie nach Abaelard den unerläßlichen Ausgangspunkt der Abstraktion (De un. corp. et an.; PL 177, 289 A: imaginatio deorsum informans rationem scientiam facit). Hugo sucht sich auch über den Prozeß Rechenschaft zu geben, der von der imaginatio zur Betrachtung des Wesens führt. Er spricht von einer Erleuchtung, Offenbarmachung, Umgrenzung des Imaginationsbildes durch das Licht der ratio (Ib. 288 B: Et idcirco postquam imaginatio usque ad rationem ascendit, quasi umbra in lucem veniens et luci superveniens, inquantum ad eam venit, manifestatur et circumscribitur), von einer ratio in imaginationem agens (Ib. 288 D), von einer Aufnahme des Vorstellungsbildes in die ratio auf dem Wege der bloßen Betrachtung (Ib. 288 B: Et siquidem ratio ipsa sola contemplatione eam susceperit). So unzureichend und unklar auch der Erklärungsversuch des Abstraktionsvorganges bei dem Viktoriner sein mag, er zeigt doch deutlich, daß Hugo die Wesenserkenntnis als Problem empfand, und daß er sich in der Erklärung selbst in höchst auffallender Weise der Lösung annähert, welche die Aristoteliker des folgenden Jahrhunderts gaben. Vgl. H. Ostler, 74—76; 124—130.

Mit Adelard von Bath, Wilhelm von Conches und dem Verfasser des Traktats De generibus et speciebus teilt Hugo die Auffassung von der atomistischen Struktur der Materie (De sacr. chr. fidei I, p. 6, c. 37; PL 176, 286 A B). Im Zusammenhang damit steht seine Ansicht von der Erhaltung der Materie. Bei allem Wechsel entsteht nichts und geht nichts verloren. Nicht die Wesenheiten der Dinge vergehen, sondern nur ihre Formen, und auch bei den letzteren handelt es sich nicht um den Verlust des Seins, sondern nur um Verbindung und Trennung, um Wechsel des Ortes und der Zeit (in quibus omnibus esse rerum nihil detrimenti patitur). Zum Beweise hierfür beruft sich Hugo auf Persius (Sat. III, 84): (Gigni) de nihilo nihil, in nihilum nil posse reverti (Didasc. I, 7; PL 176, 746 B. H. Ostler, 36—38).

Wie Bernhard von Clairvaux und Wilhelm von St. Thierry, nur viel eingehender und tiefer, behandelt auch Hugo die durch das Auftreten Abaelards aktuell gewordene Frage nach dem Wesen des Glaubens und seinem Verhältnis zum Wissen. Er unterscheidet (De sacr. chr. fidei I, p. 10, c. 2; PL 176, 329 C F) in Anlehnung an Augustinus und an Boëthius (Consol. philos. V, pros. 4) ein dreifaches Auge, das Auge des Fleisches (oculus carnis), das Auge der Vernunft (oculus rationis) und das Auge der Kontemplation (oculus contemplationis). Mit dem Fleischesauge sollte die Seele die äußere Welt und alles, was in ihr war, schauen. Das Vernunftauge hatte sie erhalten, um sich selbst zu schauen und das, was in ihr selbst war. Das Kontemplationsauge endlich diente dazu, in sich selbst Gott zu schauen und das, was in Gott war. Durch die Sünde wurde aber das Auge der Kontemplation ausgelöscht, so daß es nichts mehr sah. Das Auge der Vernunft erfuhr eine Trübung, so daß es nur mehr zweifelhaft (dubie) sah. Nur das Auge des Fleisches blieb erhalten; allein es kann nur die Welt und die Dinge in ihr schauen, weiter reichen seine Grenzen nicht, das Übersinnliche bleibt ihm verschlossen. Aus diesem Tatbestande ergibt sich für Hugo die Notwendigkeit des Glaubens (Ib. 330 A: Fides ergo necessaria est, qua credantur, quae non videntur, et subsistant in nobis per fidem, quae nondum praesentia nobis sunt per speciem) und seine berühmt gewordene, im zwölften und dreizehnten Jahrhundert oft zitierte Glaubensdefinition (Ib. 330 C): Fides est certitudo quaedam animi de rebus absentibus supra opinionem et infra scientiam constituta (vgl. PL 176, 35 D). Zur Erläuterung und Begründung seiner Begriffsbestimmung untersucht Hugo die genera cognitionis, nämlich die Negation, die Meinung, den Glauben und das Wissen. De sacr. chr. fidei I, p. 10, c. 2; PL 176, 330 C D: Sunt enim quidam, qui audita statim animo repellunt et contradicunt his quae dicuntur: et hi sunt negantes. Alii in iis quae audiunt alteram quamcunque partem eligunt ad existimationem, sed non approbant ad affirmationem, . . . hi sunt opinantes. Alii sic alteram partem approbant, ut eius approbationem etiam in assertionem assumant: hi sunt credentes. Post ista genera cognitionis illud perfectius sequitur, cum res non ex auditu solo, sed per suam praesentiam notificatur. Perfectius enim agnoscunt, qui ipsam rem ut est in sua praesentia comprehendunt: hi sunt scientes. Das Wissen ist demnach für Hugo die vollkommenste Erkenntnisform. Es wird im, Anschluß an Augustinus bestimmt als die Erfassung eines gegenwärtigen Dinges so wie es ist. Es steht daher über dem Glauben, der sich auf abwesende Gegenstände erstreckt.

Hugo suchte weiterhin in einflußreichen und interessanten Untersuchungen das Objekt des Glaubens genauer zu bestimmen. Er unterscheidet (De sacr.

chr. fidei I, p. 3, c. 30; PL 176, 231 D f.) Gegenstände ex ratione, secundum rationem, supra rationem und contra rationem. Ex ratione ist das Notwendige (necessaria). Secundum rationem ist das Wahrscheinliche (probabilia). Supra rationem ist das Wunderbare (mirabilia) und contra rationem ist das Unglaubbare (incredibilia). Gegenstand des Glaubens ist nun weder das ex ratione, noch das contra rationem. Was nämlich ex ratione ist, das ist völlig evident (omnino nota sunt) und kann nicht geglaubt werden, weil es Gegenstand des Wissens ist. Was aber contra rationem ist, das kann ebenfalls nicht geglaubt werden, weil es keine Vernunft in sich hat, und die Vernunft darin nicht zur Ruhe kommt (quoniam non suscipiunt ullam rationem, nec acquiescit his ratio aliquando). Gegenstand des Glaubens kann daher nur das sein, was secundum rationem und supra rationem ist.

Hugos Psychologie trägt in allen Punkten ein völlig augustinisches Gepräge. Wie für Augustinus, ist auch für den Viktoriner die Existenz der Seele, ihre Immaterialität, Substanzialität und Geistigkeit durch das Selbstbewußtsein garantiert. An der eigenen Existenz läßt sich nicht zweifeln, und das innere geistige Sein, obwohl es in das Fleisch eingegossen und damit vermischt ist, scheidet sich scharf und deutlich von der Substanz des Fleisches durch einen eigentümlichen Begriff und erkennt seine Verschiedenheit (Didasc. VII, 17; PL 176, 825 A: Nemo enim est sane sapiens, qui se esse non videat. Et tamen homo, si vere quod ipse est attendere coeperit, omnium, quae in se vel videntur vel videri possunt, nihil se esse intelligit. Illud namque quod in nobis rationis capax est, quamvis, ut ita dicam, infusum et commistum carni sit, ipsum tamen se a substantia carnis propria ratione secernit et alienum esse intelligit. Vgl. De sacr. chr. fidei I, p. 3, c. 7; PL 176, 219 A B. Ostler, 22. Hugo bildet so ein bedeutsames Glied in der Reihe, die von Augustinus über Wilhelm von Auvergne, Occam, Peter d'Ailly, Campanella zu Descartes führt.

Im engsten Zusammenhang mit der vom Selbstbewußtsein aus konstruierten dualistischen Psychologie steht Hugos Personbegriff, der zugleich an die allgemein im Mittelalter akzeptierte boëthianische Definition: Persona est naturae rationalis individua substantia (De person. et duab. nat. c. 3; PL 64, 1343 C. Ed. Peiper, p. 193) anknüpft. Die menschliche Persönlichkeit liegt nach dem Viktoriner lediglich in der Seele begründet. Der Seele als vernünftigem Geist kommt das Moment der Persönlichkeit zu (De sacr. chr. fidei II, p. 1, c. 11; PL 176, 409 B: Anima quippe inquantum est spiritus rationalis, ex se et per se habet esse personam), eine Auffassung, die im zwölften Jahrhundert von Odo von Cambrai, von Petrus Lombardus und Peter von Poitiers geteilt wurde (sieh Ostler, 39). Die eigenartige Persontheorie wird für Hugo das Mittel, die Verbindung des Leibes mit der Seele verständlich zu machen. Der Körper ist nämlich mit der Seele verbunden, nicht so sehr auf dem Wege der Komposition als der Apposition, d. h. derart, daß der Körper anfängt Person zu sein, daß er an der Persönlichkeit der Seele teilnimmt und mit ihr eine Person bildet (De sacr. chr. fidei II, p. 1, c. 11; 409 B: quando corpus ei sociatur, non tantum (tam?) ad personam componitur, quantum (quam?) in personam apponitur . . . Inquantum ergo corpus cum anima unitum est, una persona cum anima est; sed tamen personam esse anima ex se habet, inquantum est rationalis spiritus, corpus vero ex anima habet, inquantum unitum est rationali spiritui).

Oben wurde bereits Hugos Theorie von den drei Augen erwähnt. Eine damit sich berührende und aus denselben Quellen geflossene Dreiteilung, die in erster Linie die mystische Erkenntnisbetätigung ins Auge faßt, ist die Unterscheidung in drei

Schauungen (visiones, speculationes) der vernünftigen Seele, die sich stufenförmig aufeinander aufbauen, nämlich cogitatio, meditatio und contemplatio (Homiliae in Salom. Eccles. I; PL 175, 116 D f.). Die cogitatio ist die in flüchtiger Berührung erfolgende sinnlich-bildliche Erkenntnis der Dinge (Ib.: Cogitatio est, cum mens notione rerum transitorie tangitur, cum ipsa res sua imagine animo subito praesentatur vel per sensum ingrediens vel a memoria exsurgens). Die meditatio ist die andauernde und eindringende wiederholte Betätigung der cogitatio, insofern sie auf die Entfaltung des Unentwickelten und die Durchdringung des Geheimen abzielt (Ib.: Meditatio est assidua et sagax retractatio cogitationis aliquid vel involutum explicare nitens vel scrutans penetrare occultum). Die contemplatio ist der eindringende, freie und allseitige Geistesblick auf die zu erfassenden Dinge (Ib.: Contemplatio est perspicax et liber animi contuitus in res perspiciendas usquequaque diffusus). Sie ist doppelter Art, eine Kontemplation der Anfänger, die sich auf die Betrachtung der Kreaturen beschränkt, und eine Kontemplation der Vollendeten, die sich auf die Betrachtung des Schöpfers erstreckt (Ib., 117 B).

In den Bahnen Hugos wandelte sein Schüler und Nachfolger im Lehramt **Richard von St. Victor,** gest. 1173. Von seinen Schriften seien erwähnt die dogmatischen Werke De trinitate in sechs Büchern, Richards hervorragendstes Werk, und die Abhandlung De Verbo incarnato. Von den exegetisch-mystischen Arbeiten seien aufgeführt: De praeparatione animi ad contemplationem seu Liber dictus Beniamin minor, De gratia contemplationis seu Beniamin maior, De statu interioris hominis, De exterminatione mali et promotione boni. Der Liber excerptionum gibt in dem ersten Buch eine Einleitung in die philosophischen Fächer, ist aber nur ein Auszug aus den drei ersten Büchern von Hugos Didascalion.

Wie Hugo, ist auch Richard Scholastiker und Mystiker zugleich. Doch tritt bei ihm das scholastische Element stärker hervor als bei Hugo. In Richard lebte ein fast stürmisches Verlangen nach Beweisen in theologischen Dingen. Er ergeht sich in beweglichen Klagen über den Überfluß an Autoritäten, dem ein Mangel an Argumenten gegenüberstehe (De trin. I, 5; PL 196, 893 C: Haec omnia frequenter audio vel lego, sed unde haec omnia probentur me legisse non recolo: abundant in his omnibus auctoritates, sed non aeque et argumentationes; in his omnibus experimenta desunt, argumenta rarescunt). Mit klarer Einsicht in das Wesen der Wahrheit und der Wissenschaft verlangt er, wie später Descartes, als Ausgangspunkt und Träger der Argumentation ein unbezweifelbares, festes und gleichsam unbewegliches Fundament der Wahrheit (De trin. I, 6: 893 D: Ut igitur plane et perspicue veritatis solido et veluti immobili fundamento insistat, unde ratiocinationis nostrae ordo initium sumat, unde nemo dubitare valeat vel resilire praesumat, sic possumus dicere. De trin. I, 11; 896 A: Vgl. ib. I, 7. 12; 894 B, 896 C).

Die Forderung einer gesicherten Beweisführung sucht Richard in erster Linie bei der Frage nach der Existenz Gottes zur Geltung zu bringen. In der Geschichte der mittelalterlichen Gottesbeweise kommt ihm eine bedeutsame Stellung zu. Seine Ausführungen „gehören mit zu dem Spekulativsten, was die Scholastik in der Zeit von Anselm bis Thomas von Aquino geschaffen hat" (Grunwald, 78). Richard war nämlich der erste, welcher den Gottesbeweisen, die seit Augustin und Anselm sich lediglich im Reiche des ab-

strakt Begrifflichen, des Apriorischen bewegten, eine empirische Basis zu geben trachtete. Seiner Ansicht nach muß alles Schließen seinen Ausgang von dem Erfahrungswissen nehmen. Nur von dem, was wir durch Erfahrung wissen, können wir einen Schluß ziehen auf das, was über der Erfahrung liegt (De trin. I, 10; 895 D: omnis ratiocinationis nostrae processus initium sumit ex his, quae per experientiam novimus. Ib. I, 7; 894 B). Die Erfahrung lehrt nun, daß es Dinge gibt, die entstehen und vergehen, die sein können und nicht sein können, die nicht ewig sind (De trin. I, 7; 894 B: de illo sane essendi modo, qui non est ab aeterno et eo ipso utique juxta praedictam rationem nec a semetipso, quotidiano et multiplici certificamur experimento, incessanter alia videmus secedere, alia succedere et, quae prius quidem non erant, in actum prodire... Quod igitur innumera sint, quae ab aeterno non fuerunt, quotidiana experimenta latere non sinunt). Was aber nicht ewig ist, kann nicht aus sich sein (Ib. I, 6; 894 A: Nihil enim omnino potest esse a semetipso, quod non sit ab aeterno). Nun muß es aber ein aus sich Seiendes und Ewiges geben. Denn gäbe es ein solches nicht, so hätte es eine Zeit gegeben, während welcher nichts war. In diesem Falle hätte aber auch nichts entstehen können, da ja nichts war, was sich oder andern den Anfang der Existenz gab oder hätte geben können. Diese Folgerung ist aber falsch; denn die Erfahrung bezeugt die Existenz der Dinge (De trin. I, 8; 894 D: Convincitur itaque aliquid esse a semetipso, et eo ipso, ut iam dictum est, et ab aeterno. Alioquin fuit quando nihil fuit; et tunc quidem futurorum nihil futurum fuit, quia, qui sibi vel aliis initium existendi daret vel potuisset dare, tunc omnino non fuit. Quod quam falsum sit, ipsa evidentia ostendit et rerum existentium experientia convincit. Vgl. Cl. Baeumker, Witelo, 312, Ebner, 73.

So wird Richard von den Erfahrungsdingen aus auf dem Wege des Schlusses zur Existenz des Unerfahrbaren geführt (Ib.: Sic sane ex his, quae videmus, ratiocinando colligimus et ea esse, quae non videmus), eine Methode, die im dreizehnten Jahrhundert mit unerbittlicher Konsequenz von Thomas von Aquin sämtlichen Gottesbeweisen zugrunde gelegt wird.

Der bohrende Scharfsinn des zweiten großen Viktoriners zeigt sich aber nicht bloß beim Erweis von Gottes Existenz. Auch die Höhen der eigentlichen Mysterien glaubt er mit der Kraft der Vernunft ersteigen zu können. Ja in Richard kommt die dem zwölften Jahrhundert eigentümliche rationalisierende Tendenz, die Leistungsfähigkeit der Vernunft so hoch wie möglich zu spannen und möglichst viel von dem Glaubensgebiet in das Bereich der ratio zu rücken, wohl am schärfsten zum Ausdruck. Dabei ist aber das Credo ut intelligam Anselms auch Richards Parole. Unter Voraussetzung der Unantastbarkeit des Glaubensinhaltes sucht er zu tiefst mit rationalen Methoden in denselben einzudringen. Wie Anselm im Monologium, Proslogion und Cur deus homo?, will er in seinem Hauptwerk De trinitate non modo probabiles, sed etiam necessarias rationes adducere et fidei nostrae documenta veritatis enodatione et explanatione condire (De trin. I, 4; 892 C). Diese Absicht ist getragen von der Überzeugung, daß zur Aufhellung des notwendigen Seins probable Gründe nicht genügen, sondern notwendige Argumente erforderlich seien (Ib.: Credo namque sine dubio, quoniam ad quorumlibet explanationem, quae necesse est esse, non modo probabilia, immo etiam necessaria argumenta non deesse, quamvis illa interim contingat nostram industriam latere). Indessen schließt Richards Formel der rationes necessariae keineswegs eine völlige Begreiflichkeit und Rationalität der Mysterien in sich. Denn er hebt ausdrücklich und aufs bestimmteste von den Glaubensgeheimnissen und speziell von der Trinität die Unmög-

lichkeit hervor, sie völlig begreifen (plene comprehendere) und restlos erforschen (integre investigare) zu können (De gratia contempl. I, 6; PL 196, 72 A).

Es ist wie bei Anselm eine eigenartige Verbindung von mystischer Schau und logisch-rationaler Deduktion, eine Geisteshaltung eigener Art, die sich mit den gewöhnlichen hierfür zur Verfügung stehenden Etiketten nicht bezeichnen läßt.

Richard wendet diese Methode insbesondere auf die Trinität an, und sein Versuch einer rationalen Ableitung dieser Glaubenslehre ist der kühnste und konsequenteste, der innerhalb der kirchlichen Theologie je unternommen worden ist. Auch philosophisch ist er sehr interessant, besonders im Vergleich mit den Theorien der griechischen Väter und Augustins. Im Zusammenhang mit seinem Gottesbeweis (s. oben) stellt er eine doppelte disjunktive Möglichkeit auf: Omne quod est vel esse potest, aut ab aeterno habet esse aut esse coepit ex tempore. Omne quod est aut esse potest, aut habet esse a semetipso aut habet esse ab alio quam a semetipso (De trin. I, 6). Von den daraus sich ergebenden vier Kombinationen muß als unmöglich ausgeschaltet werden jene, die das Vonsichsein und das Angefangenhaben verbindet. Das esse ab alio und das Zeitlichsein ist die Eigentümlichkeit der Kreatur. Damit bleiben für Gott noch zwei Möglichkeiten, indem das Ewigsein mit dem esse ab alio und dem non esse ab alio verbunden wird. Hieraus ergibt sich eine erste vorläufige Unterscheidung der Personen in Gott, wobei freilich von vornherein bemerkt werden muß, daß das esse ab alio für die Kreatur und die zweite göttliche Person nicht im selben Sinne genommen werden kann. Dieser Beweis wird dann verstärkt durch den Hinweis auf die Analogie mit dem Kreatürlichen. Hier sehen wir, daß die Tätigkeit der Natur die Existenz hervorbringt und eine Existenz aus der andern hervorgeht. Sollte die Natur, die der Natur die Fähigkeit der Fruchtbarkeit verliehen hat, selbst unfruchtbar sein? (I 9). Diese Überlegungen sind aber nur vorläufiger Art. Im dritten Buche entwickelt er dann seine eigentliche Ableitung der Trinität (c. 2; 916 D). Gott ist, wie in den ersten beiden Büchern gezeigt worden ist, quo nihil est maius, nihil melius. Daraus ergibt sich, daß ihm die summa caritas nicht fehlen kann. Die Liebe zu sich selbst aber kann nicht Liebe genannt werden. Wo also keine Mehrheit von Personen ist, kann es keine Liebe geben. Diese Liebe wird erst vollkommen, wenn die gegenseitige Liebe zweier Personen in einer dritten sich begegnet.

Die Verschiedenheit der Personen wird in die Verschiedenheit des Habens der einen göttlichen Wesenheit gelegt (IV 11) und dementsprechend die boëthianische Definition: rationalis naturae individua substantia umgeändert in: incommunicabilis existentia (IV, 18; 941 D). Diese Theorie hat in der Scholastik des XIII. Jahrhunderts mächtig nachgewirkt und bezeichnet hier gegenüber der konsequent durchgeführten augustinischen Theorie einen besonderen Typ der spekulativen Trinitätslehre (z. B. bei Alexander Halensis, Bonaventura, Duns Scotus).

Richard ist aber nicht nur der scharfsinnige und erfolgreiche Scholastiker, der auf diskursivem Wege die hl. Geheimnisse zu durchdringen sucht. Er ist auch nicht minder groß als Theoretiker der Beschauung, wobei er in der Gestaltung seiner mystischen Lehren im wesentlichen den Anschauungen seines Lehrers Hugo und in letzter Instanz Augustinus und Boëthius folgt. Auf dem Gebiete der Erkenntnis unterscheidet Richard drei Gruppen von Objekten, nämlich das Sinnliche oder die körperliche Welt, das Intelligible oder die geistige Welt und das Intellektible oder Gott. Ihnen entsprechen auch drei Augen oder drei Vermögen, nämlich die imaginatio, ratio und intelligentia (De gratia contemplationis I, 3, 7; PL 196, 66 C D, 72 C), die sich, wie bei Hugo, in den Formen der cogitatio, meditatio und contemplatio, d. h. in den

Formen der sinnlichen, der begrifflich-schließenden, diskursiven und der unmittelbar schauenden Erkenntnis, des sensus intellectualis oder der einfachen und reinen, d. h. erfahrungs- oder bildlosen geistigen Schau betätigen (Ib. III, 9; PL 196, 118 Df.: Intelligentiae siquidem oculus est sensus ille, quo invisibilia videmus, non sicut oculo rationis, quo occulta et absentia per investigationem quaerimus et invenimus, sicut saepe causas per effectus vel effectus per causas et alia atque alia quocunque ratiocinandi modo comprehendimus. Sed sicut corporalia corporeo sensu videre solemus visibiliter, praesentialiter et corporaliter, sic utique intellectualis ille sensus invisibilia capit, invisibiliter quidem, sed praesentialiter, sed essentialiter. Ib. I, 9; 74 C: Simplicem intelligentiam dico, quae est sine officio rationis, puram vero, quae est sine occursione imaginationis. Ebner, 38—42; 92—99).

Als Vorbedingungen der mystischen Erkenntnis fordert Richard wie Augustin Reinigung des Herzens oder des Seelenspiegels (De gratia contempl. IV. 6. De praepar. ad contempl. c. 72; 139 Dff.; 51 C D) und Einkehr des Geistes in sich selbst. Der Geist ist als Bild Gottes in vorzüglicher Weise ein Spiegel (speculum) zur Gottesschau. Nur nach Reinigung dieses Spiegels und bei langer und fleißiger Schau in denselben beginnt dem Menschen eine gewisse Klarheit des göttlichen Lichtes aufzuleuchten und ein gewisser unendlicher Strahl seinen Augen zu erscheinen (De praepar. ad contempl. c. 72; 51 C D). Voll Begeisterung ruft Richard mit Augustinus aus (Ib. c. 83; 59 C): Ascendat (homo) per semetipsum, per cognitionem sui ad cognitionem dei.

Nach den Objekten, auf welche sich der Aufstieg der Erkenntnis bezieht, unterscheidet Richard sechs Stufen (De gratia contempl. I, 6; 70 B). Die unterste ist in imaginatione et secundum imaginationem. Der Geist wendet sich auf ihr der sinnlichen Welt zu, um in ihrer Schönheit die Schönheit Gottes zu schauen. Die zweite Stufe ist in imaginatione secundum rationem; die dritte in ratione secundum imaginationem; die vierte in ratione et secundum rationem; die fünfte supra rationem, sed non praeter rationem. Die oberste Stufe ist supra rationem et praeter rationem, auf welcher sich der Geist den höchsten, das Erkenntnisvermögen unserer Vernunft übersteigenden Geheimnissen zukehrt, so vor allem der Trinität. Nach dem Grade unterscheidet Richard drei Stufen der Kontemplation. Die unterste ist eine dilatatio mentis, die zweite eine sublevatio mentis und die höchste eine alienatio mentis, auf welcher der Geist sich selbst entrückt ist, das individuelle Bewußtsein aufhört und in dem Schauen völlig aufgeht (De gratia contempl. V, 2; 170 A: Mentis alienatio est, quando praesentium memoria menti excidit et in peregrinum quendam et humanae industriae invium animi statum divinae operationis transfiguratione transit. Ib. IV, 11; 147 B: Per mentis excessum extra semetipsum ductus (homo) summae sapientiae lumen sine aliquo involucro figurarumve adumbratione, denique non per speculum et in aenigmate, sed in simplici, ut sic dicam, veritate contemplatur). Der Mensch kann sich zu dieser höchsten Erleuchtung vorbereiten, aber sich dieselbe nicht selbst verschaffen; er muß sie abwarten (De gratia contempl. V, 15; IV, 10; 187 C; 145 A B). Das Regulativ für die Wahrheit dessen, was er im Zustande der Entrückung schaut, bildet die Heilige Schrift. Was dieser widerspricht, ist Täuschung (De praepar. ad contempl. c. 81; 57 D). An diese Theorie der mystischen Stufen knüpft Bonaventura in seinem Itinerarium an. Vgl. Andres (Lit.).

In Hugo und Richard besaß die Schule von St. Victor zwei hervorragende Lehrer. Zur Bedeutung der beiden anerkannten Meister vermochten sich die

späteren Mitglieder der Schule nicht mehr emporzuschwingen. Am weitesten entfernte sich von dem durch Hugo und Richard repräsentierten Ideal **Walter von St. Victor,** gest. nach 1180. Er schrieb kurz nach dem dritten Laterankonzil 1179 eine maßlose Streitschrift in vier Büchern, die nach den Eingangsworten: Quisquis hec legerit, non dubitaverit quattuor labirinthos francie etc. unter dem Titel Contra quattuor labyrinthos Franciae zitiert zu werden pflegt. Das „Pamphlet" (Geyer) war gerichtet gegen die Hauptvertreter der dialektischen Theologie, nämlich Abaelard, Petrus Lombardus, Peter von Poitiers und Gilbert de Porrée. Die wissenschaftlichen Größen der Zeit erschienen demnach dem Prior von St. Victor als die vier Labyrinthe Frankreichs, denen er vorwirft: uno aristotelico spiritu efflatos, dum ineffabilia sancte trinitatis et incarnationis scolastica levitate tractarent, multas haereses olim vomuisse et adhuc errores pullulare (Denifle, Archiv I 406). Aber auch noch andere Autoren, wie der Verfasser der Sententiae divinitatis, gegen den das ganze zweite, von B. Geyer vollständig herausgegebene Buch geschrieben ist, und Wilhelm von Conches wegen seiner Atomenlehre (PL 199, 1170 B—D) blieben von den heftigen Anwürfen Walters nicht verschont. Einen nachhaltigen Eindruck hat aber die reaktionäre Schrift nirgends hervorzubringen vermocht, und noch weniger war sie imstande, den Siegeszug der dialektischen Theologie und den Einfluß der Sentenzen des so scharf bekämpften Lombarden aufzuhalten. (Geyer 61).

**Gottfried** de Breteuil oder **von St. Victor** gest. 1194, schrieb eine für die Wissenschaftsgeschichte des zwölften Jahrhunderts nicht unwichtige Schrift Fons philosophiae, in welcher er eine Einteilung der Wissenschaften gibt und die Autoren der Philosophie, speziell Plato, Aristoteles (das gesamte Organon), Boëthius, Macrobius und Martianus Capella bespricht. In einem eigenen Kapitel: De modernis philosophis et primum de nominalibus et realibus werden die verschiedenen Strömungen in der Universalienfrage geschildert. Verwandt mit dem Fons philosophiae ist eine weitere, noch ungedruckte, in Cod. lat. 14 515 der Pariser Nationalbibliothek erhaltene Schrift Gottfrieds mit dem Titel: De microcosmo in drei Büchern, eine philosophische und theologische Anthropologie, von der Grabmann (II 321) in methodischer Beziehung urteilt, daß in dem Werke die „platonisierende Denkweise der Schule von Chartres, die mystische Innigkeit der Viktoriner und eine ausgiebige Verwertung der aristotelischen Dialektik bzw. der scholastischen Darstellungstechnik zusammenfließen".

Um ein abschließendes Bild von der Wirksamkeit der Viktorinerschule zu geben, muß hier noch Erwähnung finden **Thomas Gallo von Vercelli,** der am Anfang des dreizehnten Jahrhunderts als Lehrer in St. Victor wirkte, 1224 Prior in Vercelli und 1226 Abt daselbst war. Er starb sehr wahrscheinlich noch in demselben Jahre, nach einigen allerdings erst 1246. Die historische Bedeutung von Thomas liegt darin, daß sich an seinen Namen und an seine Tätigkeit das mächtige Anwachsen des Einflusses der Werke des Pseudo-Dionysius knüpft. Hatte noch Hugo von St. Victor nur die caelestis hierarchia kommentiert, so wandte Thomas den sämtlichen Schriften des Pseudo-Dionysius die größte Aufmerksamkeit zu und schrieb zu allen Extractiones. Ferner stammt aus seiner Feder ein Commentarius super Cantica Canticorum und ein Tractatus de septem fructibus contemplationis. Thomas verband die auf Augustinus und Boëthius fußende Mystik der Viktoriner mit der des Pseudo-Dionysius und bildete die Brücke zur Mystik des drei-

zehnten und vierzehnten Jahrhunderts, zu Bonaventura, Eckhart, Tauler, Ruysbroek. Noch im 15. Jahrh. erfreute sich die Extractio Thomae Vercellensis, z. B. bei dem Mystiker Bernhard von Waging, großer Wertschätzung. M. Grabmann, Mittelalt. Geistesleben 460—61.

§ 26. Die systematische Zusammenfassung des theologischen Lehrstoffes wird in dieser Zeit geboten in den Libri sententiarum und den Summen, die dadurch auch für die Entwicklung der Philosophie von nicht geringer Bedeutung sind. Der entscheidende Anstoß zur Ausbildung dieser Literaturgattung geht von Abaelard aus, dessen Einfluß in methodischer wie in sachlicher Beziehung sich in fast allen Sentenzenbüchern geltend macht. Aber auch Hugo von St. Viktor wird von entscheidender Bedeutung für die Entwicklung des Lehrgehaltes und seiner Formulierung. Die Mischung dieses doppelten Einflusses zeigt sich zuerst in der sogenannten Summa sententiarum, durch die er dann zu Petrus Lombardus übergeleitet wird, der den größten Teil dieses Sentenzenbuches in sein Werk aufnimmt. Petrus Lombardus ist dann der Ausgangspunkt für die gesamte weitere theologische Entwicklung.

Bearbeitungen seiner Sentenzen lieferten der Mag. Bandinus und Gandulfus, den ersten Kommentar zu ihnen schrieb Petrus von Poitiers. Eine gewisse Selbständigkeit zeigt Robert von Melun in seiner gewaltigen Summa. Unter den Pariser Theologen des ausgehenden 12. Jahrhunderts ragen hervor Simon von Tournay und Praepositinus von Cremona, dessen Summe auch in der Hochscholastik noch eine Rolle spielt und öfter zitiert wird.

**Ausgaben.**

**Robertus Pullus.** Ausgabe mit wertvoller Einleitung von H. Mathoud, P 1655 und PL 186, 639—1010.

**Petrus Lombardus. Bandinus. Gandulfus.** Gesamtausgabe: PL 191—192. Kritische Ausgabe der Sentenzen: Petri Lombardi Libri IV Sententiarum studio et cura PP Collegii S. Bonaventurae. 2 t. 2. ed. Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1916.

Die Abbreviatio Magistri Bandini: PL 192, 965—1112. J. de Walter, Mag. Gandulphi Bononiensis Sententiarum libri quatuor. Nunc primum edidit et commentario critico instruxit. Vindobonae et Vratislaviae, 1924.

**Robert von Melun.** Von Roberts Sentenzen wurden einzelne Fragmente ediert von Du Boulay, Hist. Univ. Paris II, P 1665, 585—628, 772, H. Mathoud, Observationes ad Robertum Pullum, PL 180, 1015, 1053 ff., M. Grabmann, Die Gesch. d. scholast. Methode II, 328 ff.; ebendas. auch über die handschriftl. Überlieferung der Sentenzen. 326—328 gibt Grabmann einige Mitteilungen aus Roberts Quaestiones de epistolis Pauli und aus den Quaestiones de divina pagina.

Eine kritische Ausgabe des vollständigen Textes der Christologie von Fr. Anders, Die Christologie des R. v. M. 1926.

**Johannes von Cornwall.** PL 199, 1043—1086 (Eulogium ad Alexandrum III); 177, 295—316 (Apologia de Verbo incarnato); 455—470 (De canone mystici libaminis).

**Petrus Pictaviensis.** Ausgabe der Sentenzen: H. Mathoud, P 1655, PL 211, 783—1280. — Zur handschriftl. Überlieferung der Sentenzen

wie der noch ungedruckten Schriften: M. Grabmann, Die Gesch. d. schol. Meth., II 503.

**Simon von Tournai.** Expositio Symboli S. Athanasii in: Bibliothicae Cassinensis Florilegium, t. IV, Romae 1880, 322—346. — Mitteilungen über die Sententiae u. die Quaestiones: Hauréau, Hist. de la philos. scol. II, 1, P 1880, 60 und insbesondere Notices et extraits in $8^0$, III 250—259, M. Grabmann, a. a. O., II 537 ff., 543 ff.

**Praepositinus von Cremona.** Zur hds Überlieferung: M. Grabmann, a. a. O. II 552—563. Viele Verweise auf die Summa in der neuen Ausgabe des Alex. Halensis.

**Petrus Comestor.** PL 198, 1049—1844. Über die ungedruckte Erklärung zu den Sentenzen des Lombarden: M. Grabmann, a. a. O. II 393, 477.

**Petrus Cantor.** PL 205, 21—370. Die Distinctiones: Pitra, Spicilegium Solesmense, III 1—308; Analecta sacra II 6—154, 585—623.

Zur handschriftl. Überlieferung: B. Hauréau, Notices et extraits in $8^0$ I 17, 72 f., 177, 207, 224; II 5—15; V 4—7, 388; ferner F. S. Gutjahr, Petrus Cantor Parisiensis, 1899, und M. Grabmann, a. a. O. II 478 ff.

**Robert von Courçon.** B. Hauréau, Notices et extraits in $8^0$ I 167—185. G. Lefèvre, Le traité „De usura" de Robert de Courçon. Texte et traduction publiés avec une introduction (Travaux et mémoires de l'Université de Lille X), Lille 1902. Eine Analyse der Summa gibt M. Grabmann, a. a. O. II 493 ff.

Die Literatur der Sentenzen und Summen ist für die Entwicklung der mittelalterlichen Wissenschaft von der größten Bedeutung gewesen, weil sich in ihr die Eigenart des mittelalterlichen Denkens nach Methode und Inhalt am deutlichsten ausspricht. Die Sententiae sind ursprünglich Sammlungen von Zitaten aus der Bibel und den Vätern (auctoritates) in systematischer Ordnung, ähnlich den Kanonessammlungen. Die Verschiedenheit und Disharmonie in der theologischen Überlieferung ergibt eine Frage, zu der dann die Aussprüche pro und contra zusammengestellt werden. Dieser Typ der Sentenzen scheint schon bei Wilhelm von Champeaux und Anselm von Laon vorhanden zu sein. Er wird aber in seiner Ausbildung wesentlich gefördert durch Abaelards Sic et non. Die Sentenzenbücher aus der Schule Abaelards — er selbst hat kein solches geschrieben — weisen alle ein bestimmtes, dem Schulbetrieb entlehntes Schema auf, aus dem sich die scholastische Darstellungsform entwickelt hat: Die Aufstellung der Frage, die auctoritates sowie auch ev. Vernunftgründe pro und contra, die Entscheidung und zuletzt die Determination der entgegenstehenden auctoritates und Argumente. Die Weiterbildung dieser Methode vollzieht sich wesentlich nach der Richtung, daß die rationale Argumentation einen immer breiteren Raum einnimmt und unter dem Einfluß der Logica nova technisch immer feiner ausgestaltet wird. Damit hängt dann zusammen die Vervollkommnung der theologischen Systematik, die in der Literaturgattung der Summa ihren treffendsten Ausdruck erhält. Der Unterschied zwischen Sententiae und Summa ist zunächst fließend, ein und dasselbe Werk wird mit beiden Namen bezeichnet. Später bedeutet Summa die selbständige systematische Darstellung im Gegensatz zum Sentenzenkommentar. Ursprünglich aber bedeutet Summa die kurze, übersichtliche Zusammenfassung des verstreuten gewaltigen theologischen Stoffes, wie Robert von Melun die Summa definiert (M. Grabmann II 23, 341: Quid enim Summa est? Nonnisi singulorum brevis comprehensio). Schon Abaelard betrachtete die Summa als Ziel seiner Arbeit (PL 178, 979 A: aliquam sacrae eruditionis Summam .....conscripsimus) und auch Hugo von St. Victor nannte sein Hauptwerk: brevem quandam Summam omnium (De sacram. I, prol.; PL 176, 183).

Die Entwicklung der Sentenzenliteratur knüpft an die Sentenzen der Schule Abaelards an. War schon in der sog. Summa sententiarum der Einfluß Hugos von St. Viktor und Abaelards zusammengelaufen, so vermittelte diese die Einwirkungen des großen Viktoriners an die Sentenzen des Rolandus und Omnebene. Das Schlußglied in dieser Reihe und zugleich der Ausgangspunkt einer neuen Entwicklung sind die Sentenzen des **Petrus Lombardus.** Geboren zu Lumello bei Novara in der Lombardei, erhielt er seine erste Bildung in Bologna, studierte dann zu Reims und vor allem in Paris an der Schule von St. Victor. Daß der Lombarde auch Abaelard hörte, ist wohl anzunehmen. Seit ca. 1140 dozierte er an der Domschule zu Paris, wurde 1159 Bischof von Paris und starb wahrscheinlich 1160. Er schrieb 1140 einen Kommentar zu den Paulinischen Briefen, dann einen solchen zu den Psalmen. Schon in diesen exegetischen Schriften hat er ein reiches Vätermaterial verwertet, das er zumeist aus der Glossa ordinaria des Walafrid Strabo schöpfte, und das ihm als Vorarbeit zu dem Werke diente, welchem er seinen Hauptruhm verdankt, nämlich zu den 1150—1152 abgefaßten Libri quattuor sententiarum.

Petrus Lombardus handelt im ersten Buche von Gott als dem absoluten Gute (qua fruimur), im zweiten von den Kreaturen (quibus utimur), im dritten von der Menschwerdung, von der Erlösung und den Tugenden, im vierten von den sieben Sakramenten als den das Heil vermittelnden Zeichen (signa) und von den letzten Dingen. — Charakter und Ziel seines Werkes hat er im Prolog selbst gezeichnet. Um das Licht der Wahrheit auf den Leuchter zu stellen, und um den Wahrheitssucher der Notwendigkeit zu entheben, eine zahllose Fülle von Büchern selbst zu wälzen (evolvere), hat er mit viel Mühe und Schweiß diese vier Bücher aus Zeugnissen der Wahrheit, die für die Ewigkeit gegründet sind, zusammengefügt und die Lehren oder Sentenzen der Väter (Patrum sententias) unter Anführung ihrer eigenen Worte in einem kurzen Bande zusammengeschlossen. Seine eigene Stimme soll möglichst wenig erklingen, nirgends will er die Pfade der Väter verlassen.

Eine genaue Untersuchung des Zitatenmaterials, aus dem Petrus Lombardus sein Sentenzenbuch zusammenfügte, hat ergeben, daß die Hauptautorität Augustinus ist. Rund tausend Zitate (Grabmann, II 385), neun Zehntel aller Gedanken (Espenberger, 9) sind diesem reichhaltigsten patristischen Arsenal entnommen und bekunden aufs deutlichste, wie sehr der große Afrikaner das theologische Denken des zwölften Jahrhunderts befruchtet hat. Weitere Texte stammen von Hilarius, Ambrosius, Hieronymus, Gregor dem Großen, Cassiodor, Isidor, Beda, Boëthius (ein Zitat). Von den Späteren haben als Quelle gedient Ivo von Chartres, Alger von Lüttich, das Hauptwerk des Hugo von St. Victor De sacramentis christianae fidei, Abaelards Theologia, die der Lombarde nach dem Bericht des Johannes von Cornwall häufig in Händen hatte (PL 199, 1052 D). Sehr stark ist die Abhängigkeit von der Hugo zugeschriebenen Summa sententiarum und von dem Decretum Gratiani. Zum ersten Male im Abendland treten beim Lombarden auch Zitate aus der Schrift De fide orthodoxa des Johannes Damascenus auf, d. h. aus dem dritten Teile der „Quelle der Erkenntnis", der 1151 von Burgundio Pisano ins Lateinische übersetzt worden war (oben S. 151). Wie J. de Ghellinck nachwies, entstammen alle diese Texte dem dritten Buch, Kapitel 2—8, woraus sich der berechtigte Schluß ziehen läßt, daß nur dieser Teil in der Übersetzung des Burgundio Pisano dem Lombarden vorgelegen hat, und daß infolgedessen

der Damascener auf die äußere Gestaltung, insbesondere auf die Vierteilung des Sentenzenbuches, keinen Einfluß gehabt haben kann.

Wie ersichtlich, war der Lombarde in erster Linie bemüht, sein theologisches System auf einem möglichst breiten Fundament der patristischen Tradition aufzurichten. Ja, es hat sogar den Anschein, als ob er der Philosophie und ihren Argumenten keinen Raum in diesem Bau verstatten wollte (Sent. III, d. 22, c. 1: Illae enim et huiusmodi argutiae in creaturis locum habent, sed fidei sacramentum a philosophicis argumentis est liberum. Unde Ambrosius in libro 1 de fide c. 5 in fine: Aufer argumenta, ubi fides quaeritur. In ipsis gymnasiis suis iam dialectica taceat; piscatoribus creditur, non dialecticis). Allein der Magister sententiarum hat keineswegs tatsächlich nach diesem Grundsatz gearbeitet. So sehr er die Autorität schätzt, so gewinnt doch bei ihm auch die ratio einen weitgreifenden Einfluß. Dies zeigt deutlich der dialektische Charakter seines Sentenzenbuchs. Abaelards Sic et non-Methode wird konsequent durchgeführt, und ständig wird mit den Abaelardschen Konkordanzregeln operiert. (J. N. Espenberger, 25—30; M. Grabmann, II 378 ff.)

Aber nicht bloß in rein methodischer Beziehung macht sich das Hereinwirken der Dialektik und Philosophie bemerkbar. Die Auffassung des Lombarden über die Grenzen des Wissens läßt erkennen, daß er der Vernunft, wie Augustinus und Anselm, bedeutsame Rechte zugesteht (Sent. III, d. 24, c. 3: Quaedam fide creduntur, quae intelliguntur naturali ratione, quaedam vero quae non intelliguntur. Ibd.: Unde colligitur non posse sciri et intelligi credenda quaedam, nisi prius credantur; et quaedam non credi, nisi prius intelligantur; et ipsa per fidem amplius intelligi). Bezüglich der Trinität lehrt er (Sent. I, d. 3, c. 6) im Gegensatz zu Abaelard, daß die alten Philosophen durch die bloße Betrachtung der Dinge, ohne Offenbarung oder Inspiration, keine ausreichende Kenntnis (sufficiens notitia) hiervon haben konnten. Gleichsam als Nachklang der abaelardschen These gibt er aber zu, daß sie schattenhaft und aus der Ferne (per umbram et de longinquo) die Wahrheit der Trinität gesehen hätten. Durch die natürliche Vernunft ist das Dasein Gottes erkennbar. Freilich sind die vier Beweisgänge, die der Lombarde im Anschluß an Röm. 1, 19—20 sowie an den Ambrosiaster und an Augustinus formuliert, sehr mangelhaft. Sieh J. N. Espenberger, 103—107; G. Grunwald, 44 bis 51. Weiterhin fällt in das Gebiet der philosophischen Erkenntnis die Schöpfung der Welt durch Gott, die Unsterblichkeit der Seele, ihr Ursprung aus Gott (Collect. in Epist. D. Pauli. In Ep. I ad Cor.; PL 191, 1613 C: dum eis assentit secundum philosophicas rationes mundum esse factum a Deo, et quae in eo facta sunt, et animam esse immortalem, et ab ipso nos originem habere et huiusmodi). Der Lombarde ist ein entschiedener Vertreter des Kreatianismus (Sent. II, d. 17, c. 3: creando enim infundit eas Deus et infundendo creat). In der zu seiner Zeit viel verhandelten Universalienfrage nimmt er nicht Stellung. Er vertieft sich nicht in philosophische Erörterungen, setzt aber die Philosophie seiner Zeit voraus und nimmt wichtige ontologische, kosmologische, psychologische und ethische Bestimmungen und Lehren, die fast durchweg durch Chalcidius, Augustinus und Boëthius vermittelt sind, in sein theologisches System auf.

Die Sentenzen des Lombarden haben eine fast unbegreifliche Anziehungskraft auf die Zeitgenossen wie auf die nachfolgenden Jahrhunderte bis zum Ende des 16. Jahrhunderts ausgeübt. Sie wurden in verkürzter Form zu Kompendien verarbeitet, haben vielfach Benutzung und Nachahmung erfahren und riefen eine eigene Literaturgattung, die ungemein zahlreichen Sentenzenkommentare, hervor.

Das berühmteste Kompendium der Sentenzen des Lombarden ist die Abbreviatio magistri Bandini. Auf weitere derartige Kompendien, so auf die Abbreviatio in Sententias Magistri Petri Lombardi des Simon von Tournai, auf die Sentenzenabkürzung des Hugo von St. Cher und auf andere hat Denifle, auf Abkürzungen, die sich nur auf einzelne Bücher des Lombarden erstrecken, M. Grabmann (II 388 f.) aufmerksam gemacht.

Im engsten Kontakt mit dem Sentenzenbuch des Petrus Lombardus stehen die Sentenzen des Kanonisten Magister **Gandulfus,** welcher um 1150 in Bologna wirkte. Denifle und Grabmann kommt das Verdienst zu, zuerst auf Handschriften der Gandulfschen Sentenzen hingewiesen zu haben. Während die beiden genannten Forscher, wie auch Baltzer, eine Beeinflussung des Lombarden durch Gandulf annahmen, dachte sich Espenberger das Verhältnis umgekehrt, und neuestens hat J. de Ghellinck, dem Grabmann (Die Gesch. d. schol. Meth. II 390f.) zustimmt, es sehr wahrscheinlich gemacht, daß Gandulf von dem Lombarden abhängig ist.

Zu demselben Ergebnis kommt nunmehr der Herausgeber der Sentenzen J. v. Walter (a. a. O. LII ff.). Er setzt die Abfassung der Sentenzen in die Zeit von 1160—1170. Für die Geschichte der Philosophie bieten sie nichts Besonderes, Gandulf bewegt sich ausschließlich auf theologischem und kanonistischem Gebiet.

Noch in der zweiten Hälfte des zwölften Jahrhunderts begann man, das Sentenzenbuch des Lombarden mit Glossen zu versehen. Zu den frühesten Erzeugnissen dieser Art zählen die Glossen des Petrus Comestor († 1176) und des Peter von Poitiers († 1205). Beide waren Lehrer in Paris, wo den Libri quattuor sententiarum im Lehrplan der theologischen Schulen eine eminent wichtige Rolle zufiel. Sie bildeten die Grundlage des theologischen Unterrichts und waren neben der Hl. Schrift das offizielle Unterrichts- und Lehrbuch, das der angehende Theologe als baccalaureus sententiarius zu kommentieren hatte. Die Erklärung der Sentenzen bildete die Vorbedingung zur Erlangung des theologischen Doktorats. Was in Paris Sitte war, wurde auch anderwärts nachgeahmt. Durch diese einzigartige Bevorzugung war dem Sentenzenbuch des Petrus Lombardus eine ungeheure Wirksamkeit beschieden. Daraus erklärt sich auch die Fülle von Sentenzenkommentaren, die im Laufe der folgenden Jahrhunderte entstanden. Zuerst traten die Erklärungen der Sentenzen in Form von Glossen oder Paraphrasen des Textes auf. Man erklärte Wort für Wort und Satz für Satz. Seit der zweiten Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts mit dem Erstarken des wissenschaftlichen Geistes und mit der Steigerung des Selbständigkeitsgefühls trennte man Glosse und Kommentar. Die erstere wurde als divisio und expositio textus an den Anfang oder Schluß der einzelnen Distinktionen verwiesen, während die tractatio quaestionum, d. h. die vom Kommentator selbst aufgerollten, mit dem Sentenzentext in mehr oder minder engem Zusammenhang stehenden Fragen und Probleme und ihre Lösung, die in der Form der abaelardschen Methode erfolgte, die Hauptabsicht bildete. (M. Grabmann, II 392—398.)

Eine Einwirkung der Sentenzen des Lombarden zeigt sich auch bei **Robert von Melun,** der im übrigen eine bemerkenswerte Selbständigkeit bekundet. Er machte seine Studien in Paris bei Hugo von St. Victor und hörte wahrscheinlich auch Abaelard. Dann trat er selbst in Paris auf dem Mons Genovefae als Lehrer der Dialektik auf (c. 1137 nach dem Fortgang Abaelards), wo ihn Johann von Salisbury (Metal. II 10; PL 199, 867C) hörte. In Melun eröffnete er bald darauf eine theologische Schule, in der unter anderen Johann von Cornwall

(Eulogium, PL 199, 1055) gebildet wurde. 1148 finden wir ihn mit Hugo von Reading und Petrus Lombardus als Gegner Gilberts auf dem Konzil von Rheims (Hist. pontif. n. 8. MG SS XX 22). 1160 kehrte er nach England zurück, wurde 1163 Bischof von Hereford und starb 1167. Aus seinen Schriften sind nur einzelne Auszüge gedruckt worden. Er verfaßte Quaestiones de epistolis Pauli, ferner Quaestiones de divina pagina. Sein Hauptwerk ist aber ein gewaltiges, großangelegtes Sentenzenbuch oder eine theologische Summa, von der Grabmann (a. a. O., 328) urteilt, daß sie „an die umfassenden theologischen Summen der Hochscholastik gemahnt".

Sie ist uns in einer doppelten Rezension überliefert, einer längeren (z. B. Brügge n. 191; Brit. Mus. Cod. 8 G 9; cod. 2 F I) und einer kürzeren (Paris Bibl. Nat. 14522, 14885). Nach den Untersuchungen von Fr. Anders (sieh auch R. Martin, L'oeuvre théol.) kann nicht mehr bezweifelt werden, daß die kürzere Fassung eine von Robert selbst hergestellte Bearbeitung der längeren Rezension ist. Ebenso dürfte es nunmehr sicher sein, daß die von Robert in der Einleitung genannten Vorlagen Hugos De sacramentis und die Sentenzen des Lombarden sind.

In dem Prolog zu den Sentenzen übt er eine scharfe und interessante Kritik an dem Wissenschaftsbetrieb seiner Zeit. Die Summa definiert er, wie schon erwähnt wurde, als: Nonnisi singulorum brevis comprehensio oder als singulorum compendiosa collectio (M. Grabmann II 341) und fordert von dem Summisten eine gründliche Durcharbeitung der Einzelprobleme (a. a. O.: Ubi ergo singula inexplicata relinquuntur, ibi eorum summa nullo modo docetur; singulis namque ignoratis summam sciri impossibile est). Ferner spricht er sich über die Motive und die Entstehung der Sentenzenliteratur aus, die er charakterisiert als Traktate, in denen est parcitas verborum apta et sententiarum compendiosa fecunditas, non obscure, sed evidenter expressa (a. a. O., 354). Er weist auf pädagogisch-didaktische Gründe hin, die eine kurze und klare Zusammenfassung der Väterlehre empfehlenswert machten. Aber auch in der Beschaffenheit der Vätertexte, insofern sich zweifelhafte, schwierige und manchmal anscheinend sich widersprechende Sentenzen in den Traktaten der hl. Väter finden, sieht er die Notwendigkeit begründet, Sentenzenbücher zu schreiben (a. a. O., 354: in sanctorum patrum tractatibus reperiuntur tam dubie tam scrupulose sententie et que sibi invicem nonnumquam contrarie videntur).

Wie Abaelard, betont Robert den hohen wissenschaftlichen Wert der Quaestio, die er sogar auf dem exegetischen Gebiete zur Anwendung bringt, und ist überzeugt von der Bedeutung des methodischen Zweifels (M. Grabmann, II 328: Quaestiones aliquando fiunt causa dubitationis, aliquando causa docendi; ebend. 343: Quomodo enim plene doctoris exequitur officium, qui dubia non certificat, neque, que certa esse videntur quid in se dubitationis contineant, inquisitione rationabili exquirit?). Interessant ist auch Roberts Auffassung von den weltlichen Disziplinen, ihren Gegenständen und ihrer Stellung zur Theologie. Das Trivium behandelt die compositio sermonum, die sprachlichen Ausdrucksmittel, die mathematischen Disziplinen dagegen erörtern die Proprietäten der Dinge nach außen und innen. Die Außenseite der Dinge fällt dem Quadrivium zu, das die Gegenstände unter dem Gesichtspunkt des Räumlichen oder Geometrischen, der äußeren Figuren, behandelt. Die Innenseite der Dinge zu erforschen, ist aber Aufgabe der Physik. Die genannten Wissenschaften sind die Voraussetzung für das Verständnis der Hl. Schrift (M. Grabmann, a. a. O., 326). Anderseits haben aber die Artes, wie Robert mit Petrus

Damiani lehrt, die Theologie als Herrin anzuerkennen, ihr zu dienen, und sind an ihre Gesetze gebunden (a. a. O., 353: Eam quippe solam artes liberales habent dominam, ei subjectionis debito famulantur, eius lege astringuntur). Von philosophischen Autoren wird Boëthius und Plato erwähnt, der letztere mit dem ehrenden Prädikat: summus in philosophia philosophorum Plato in suo illo excellentissimo opere Timeo (M. Grabmann, a. a. O., 340).

In der Christologie bekämpft er die an die zweite und dritte Ansicht des Lombarden (Sent. l. III. d. 6) anknüpfende Lehre, daß Christus als Mensch nichts sei (Nihilianismus), die dann von seinem Schüler Johann von Cornwall (Cornubiensis) in einer bedeutenden, zwischen 1176 und 1181 entstandenen Schrift Eulogium ad Alexandrum III. papam behandelt wurde. Hier entlehnt Johann den Sentenzen seines Lehrers viele Argumente gegen den Nihilianismus, der daraufhin vom III. Laterankonzil verurteilt wurde.

Am meisten vertiefte sich in die Werke und in den Geist des Lombarden **Petrus Pictaviensis,** der seit 1169 an der Domschule zu Paris lehrte, seit 1193 das Kanzleramt von Notre Dame bekleidete und 1205 starb. In den Glossen zu dem Sentenzenbuch seines Lehrers findet sich ein interessanter Hinweis auf das erste Auftauchen der aristotelischen Metaphysik an den Pariser Schulen (M. Grabmann II 508: Asserunt quidam hoc Aristotelem dixisse in Metaphysica, sed qui diligenter inspexerunt, hoc negant). Weiterhin schrieb Petrus Pictaviensis Erläuterungen zu dem Psalmenkommentar des Lombarden (Distinctiones super Psalterium magistri Petri Lombardi). Sein Hauptwerk sind die vor 1175 abgefaßten Sententiarum libri quinque.

In all diesen Schriften kommt der auf die dialektische Behandlung der Theologie gerichtete Standpunkt, wie ihn der Lombarde vertrat, außerordentlich stark zur Ausprägung, was sich schon darin zeigt, daß der Pictavienser die Stoffauswahl für sein Sentenzenbuch unter dem Gesichtspunkt der Probleme, des der rationalen Erörterung und der Disputation Zugänglichen vornimmt (Sent., Prol.; PL 211, 790: Disputabilia igitur sacrae scripturae, ut rudimentis ad eam accedentium consulamus, in seriem redigentes inordinata in ordinem redigimus; inveterata per modestam inquisitionem renovamus; solutiones ubi de medio montium fluxerunt, adhibemus). Wie Petrus Lombardus und vorher schon Anselm von Canterbury, setzt er die unerschütterliche Gewißheit der Glaubenslehre voraus. Auf dem festen Fundament des Credo sollen sich die Operationen des Dialektikers abspielen (Sent. III, 21; 1092 D: Licet tanta sit certitudo, tamen licet nobis dubitare de articulis fidei et inquirere et disputare. Non dico, quod dubitemus, an veri sint articuli fidei, sed de modo nativitatis, de modo passionis et resurrectionis dubitare et disputare nobis licet). Bezüglich der Ordnung und Gruppierung des Stoffes bedeuten die Sentenzen des Peter von Poitiers einen Fortschritt, insofern er die allgemeine Gotteslehre und die Trinitätslehre trennt und der Ethik oder Tugendlehre, die beim Lombarden nur als Appendix der Inkarnationslehre erscheint, eine selbständige Stellung vor dem Inkarnationstraktat anweist.

Diese Änderungen in der Systemordnung haben in der nachfolgenden Sentenzen- oder Summenliteratur Nachahmung gefunden, insbesondere bei den Pariser Theologen um die Wende des zwölften zum dreizehnten Jahrhundert, so bei Magister Martinus, Martinus de Fugeriis, Petrus von Capua, von deren noch ungedruckten Summen M. Grabmann II 524—534 Mitteilung macht,

und bei denen sich der Einfluß des Peter von Poitiers unschwer erkennen läßt. Ein Gleiches gilt von Simon von Tournai und Praepositinus von Cremona.

**Simon von Tournai,** der am Ende des zwölften und am Anfang des dreizehnten Jahrhunderts in Paris dozierte, schrieb Institutiones in sacram paginam oder Sententiae, dann Quaestiones und eine Erklärung zum Symbolum Athanasianum. Als Schriftsteller bekundet er ein starkes Selbstbewußtsein, insofern er abweichend von der sonstigen Gepflogenheit der Ausschaltung alles Individuellen die eigene Persönlichkeit durch Nennung seines Namens in den Vordergrund rückt (M. Grabmann II 536).

Der Traktat De theologiis affirmationis et negationis, ebenso die Engellehre verraten den Einfluß des Pseudo-Dionysius und des Johannes Scottus, dessen Kommentar Super Hierarchiam Dionysii Simon auch in seiner Erläuterung zum Symbolum Athanasianum mehrmals zitiert (B. Hauréau, Notices et extraits in 8° III 257; M. Grabmann II 550). Wie bei Gilbertus Porretanus, erfreuten sich auch bei Simon von Tournai Boëthius und seine opuscula sacra einer besonderen Wertschätzung. Ließ sich bei Petrus von Poitiers das erste Hereinwirken der aristotelischen Metaphysik in die Pariser Schulen feststellen, so kennt der Theologe von Tournai bereits die Physik des Aristoteles (Hauréau, Notices et extraits III, 256. M. Grabmann II 542). Daß Simon auch die aristotelische Schrift De anima bekannt gewesen sei, was Grabmann mit Hauréau aus der Polemik gegen die Definition der Seele als Entelechie erschließt, ist, solange nicht triftigere Gründe vorliegen, nicht anzunehmen. Das frühere Mittelalter kannte diese Definition und die Opposition dagegen aus Chalcidius (In Tim. ed. Wrobel, n. 222, S. 257 ff.). Schon Gilbert de la Porrée und Alanus de Insulis (Contra Haereticos I, 33; PL 210, 333 B) hatten dagegen polemisiert. M. Baumgartner, Die Philos. des Alanus de Insulis, 1896, 102—103. Wenn Grabmann (a. a. O.) ferner bei Simon die Bekanntschaft mit der aristotelischen Ethik voraussetzt unter Berufung auf den Ausdruck „virtutes politicae", so kann dies nicht als ein Beweis angesehen werden, da die genannte Bezeichnung auf Plotin zurückgeht und durch Macrobius vermittelt war, woher sie schon von Manegold von Lautenbach übernommen wurde (oben S. 190).

Für seine Anschauung über das Verhältnis von Glaube und Wissen prägte der Magister von Tournai eine antithetische Formel, in welcher, wie bei allen Sententiariern, der augustinisch-anselmische Gedanke des Credo ut intelligam wiederkehrt (Expos. Symb. S. Athanas., Bibl. Cassin. Florileg. IV 322): Apud Aristotelem argumentum est ratio faciens fidem. Sed apud Christum argumentum est fides faciens rationem. Unde Aristoteles: Intellige et credes. Sed Christus: Crede et intelliges.

Die Erzählungen des Thomas von Cantimpré, des Matthaeus von Paris und des Gerald de Barry, Simon von Tournai habe geäußert, die Welt sei durch Moses, Christus und Mohammed getäuscht worden, hält Hauréau mit Recht für Fabeln. Simons Werke legen gegen solche Anwürfe ein vollgültiges Zeugnis ab.

**Praepositinus** (Prevostin) **von Cremona,** der gleich Simon von Tournai als Lehrer der Theologie in Paris wirkte, 1206—1209 das Kanzleramt dortselbst bekleidete und noch 1231 als Prediger auftrat, entwickelte eine fruchtbare literarische

Tätigkeit als Exeget (Summa super Psalterium), als Liturgiker und Prediger (De officiis, Sermones), als Dogmatiker (Quaestiones), als Apologet (Summa contra hereticos catharos). Als seine bedeutendste Schrift, die, wie die vorhin genannten, noch ungedruckt ist, gilt eine theologische Summe, die in ihrer Gliederung sich an die Sentenzen des Petrus von Poitiers anlehnt. Sie zeigt ein stark dialektisches Gepräge und eine hoch entwickelte Methode. „Praepositinus hat das gesamte theologische Material in Fragen aufgelöst (Queritur, item queritur, solet queri usw.), die in lebhafter Diskussion pro et contra erörtert und schließlich in einer solutio beantwortet werden. Im wesentlichen sehen wir dieselbe Darstellungstechnik, die für die Summen, Sentenzenkommentare, Quaestiones disputatae, Quaestiones quodlibetales des dreizehnten Jahrhunderts stereotypes Gerüste geworden, in Anwendung gebracht" (M. Grabmann II 558, 559).

Die zweite Hälfte des zwölften Jahrhunderts ist charakterisiert durch einen Mangel an neuen Ideen; es wird das in der vorhergehenden Periode Erarbeitete formuliert und kodifiziert. Erst das Bekanntwerden der neuen philosophischen Literatur hat in die stagnierende Wissenschaft neues Leben gebracht. Bezeichnend für den Niedergang des rein wissenschaftlichen Interesses ist das Überwiegen der praktischen und positiven Theologie, der Ethik, Aszetik und des Bibelstudiums. Hauptvertreter dieser Richtung waren Petrus Comestor (Manducator) und insbesondere Petrus Cantor.

**Petrus Comestor,** seit 1164 Kanzler von Paris, gest. 1178, schrieb, wie schon erwähnt wurde, als einer der ersten eine Erklärung zu den Sentenzen des Lombarden, wandte aber seine Haupttätigkeit der Predigt (Sermones) und der Bibel (Historia scholastica) zu.

**Petrus Cantor** war von 1169 oder 1170 an Magister der Theologie an Notre Dame in Paris und starb 1197. Von seinen Werken seien erwähnt die Distinctiones, vom Anfangswort auch Summa Abel genannt, ein biblisch-theologisches Lexikon, ferner die noch ungedruckte Summa de sacramentis et animae consiliis, eine Darstellung der Sakramentenlehre, dann sein Verbum abbreviatum, das ethisch-aszetischen Inhalt hat, aber auch sehr interessante Mitteilungen über den theologischen Studienbetrieb enthält. Die Beschäftigung mit der Theologie baut sich in drei Stufen auf (Verb. abbr. c. 1; PL 205, 25 A B): In tribus igitur consistit exercitium sacrae scripturae: circa lectionem, disputationem et praedicationem .... Lectio autem est quasi fundamentum et substratorium sequentium .... Disputatio quasi paries est in hoc exercitio et aedificio; quia nihil plene intelligitur fideliterve praedicatur, nisi prius dente disputationis frangatur. Praedicatio vero, cui subserviunt priora, quasi tectum est tegens fideles ab aestu et a turbine vitiorum. In eklatanter Weise zeigt diese Stelle, wie tief den nachabaelardischen Theologen des zwölften Jahrhunderts, selbst jenen, die in erster Linie praktische Ziele verfolgten, die Dialektik und ihre Verwertung in der Form der Disputation ins Blut übergegangen war.

Über andere der Richtung des Petrus Cantor sich anschließenden Theologen (Liebhard von Prüfening, Guido von Orchelles, Wilhelm de Montibus, Richard von Leicester, Petrus von London, Stephan von Langton) hat M. Grabmann II 485—492, 497—501 genauere Mitteilungen gemacht. Besonders hervorgehoben sei nur der bedeutendste Schüler des Petrus Cantor, **Robert von Courçon,** ein Eng-

länder von Geburt, der im Jahre 1215 an der Neuordnung der Verhältnisse der Pariser Universität und an dem Verbot des Studiums der aristotelischen Metaphysik und Physik (s. unten) beteiligt war und 1218 starb. Über seine noch ungedruckte, nach der voll entwickelten dialektischen Methode gearbeitete, um 1202 abgefaßte theologische Summe berichtet M. Grabmann II 494—97.

§ 27. Die Umbildung der scholastischen Philosophie seit dem Ausgang des 12. Jahrhunderts und ihre Ausbildung zu der höchsten ihr erreichbaren Vollkommenheit beruht auf dem Bekanntwerden mit der Gesamtheit der aristotelischen Schriften durch Vermittlung der Araber, Juden und Griechen und mit der Denkweise der jene Kenntnis vermittelnden Philosophen selbst.

Bei den Griechen hatte, seitdem die neuplatonische Philosophie durch das Dekret des Justinian (529) unterdrückt und auch ihr (bei Origenes und seinen Schülern hervorgetretener) Einfluß auf Abweichungen von der Orthodoxie innerhalb der christlichen Theologie beseitigt worden war, die aristotelische Philosophie immer mehr an Ansehen gewonnen, indem zuerst hauptsächlich Häretiker, dann auch Orthodoxe, so insbesondere der Mönch Johannes Damascenus, sich der aristotelischen Dialektik in den theologischen Streitigkeiten bedienten. Im 8. und 9. Jahrhundert gerieten die Studien mehr und mehr in Verfall; doch erhielt sich die Tradition dank der Bestrebungen des Patriarchen Photios von Konstantinopel und seines Schülers Arethas von Caesarea. Im 11. Jahrhundert zeichneten sich besonders als Logiker Michael Psellus und Johannes Italus aus. Aus den nächstfolgenden Jahrhunderten haben sich Kommentare zu Schriften des Aristoteles und zum Teil auch Abhandlungen über andere Philosophen erhalten. Im 15. Jahrhundert ging von den Griechen, besonders nach der Einnahme Konstantinopels durch die Türken im Jahre 1453, aber auch schon vorher, die erweiterte Bekanntschaft des Abendlandes mit der antiken Literatur aus, woran sich auf dem Gebiete der Philosophie zunächst der Kampf zwischen dem aristotelischen Scholastizismus und dem neuaufkommenden Platonismus geknüpft hat.

Bedeutung hat in dem byzantinischen Geistesleben auch die Mystik, wie sie namentlich Symeon, der neue Theologe, dann Gregorios Palamas und Nikolaus Kabasilas vertraten. Es steht diese Mystik mit den pseudodionysischen Anschauungen in Verbindung, zeigt aber auch eine gewisse Selbständigkeit. In mancher Hinsicht, so in der Hingabe an das ewige Gut, ähnelt sie der okzidentalischen Mystik.

**Ausgaben.**

**Photios und Arethas.** Eine Gesamtausgabe durch J. B. Malou und J. Hergenröther findet sich PG 101—104. Eine Ergänzung bietet J. Her-

genröther, Monumenta graeca ad Photium eiusque historiam pertinentia, Ratisbonae 1869.

Die Bibliotheca wurde ediert von David Hoeschel, Augsburg 1601, dann von J. Bekker, 2 voll., Berlin 1824—1825. Sieh dazu E. Martini, Textgeschichte der Bibliothek d. Patriarchen Photios v. Konstantinopel. I. Teil: Die Handschriften, Ausgaben und Übertragungen (Abh. d. K. sächs. Ges. d. Wiss., Phil.-hist. Kl., B. 28, N. 6).

Die Quaestiones Amphilochianae wurden außer bei Migne, PG 101, 1—1190, 1277—1296 separat herausgegeben von Sophocles Oikonomos, Athen 1858. Sieh K. Krumbacher, Gesch. d. byzant. Lit.², 1897, 77 f., wo auch die Ausgaben der übrigen Schriften verzeichnet sind.

Arethas Kommentar zur Apokalypse wurde von A. Cramer, Catenae in Nov. Test. 8, 1840, 176—496 ediert und in PG 106, 486—785 abgedruckt. Sieh Ehrhard-Krumbacher, 131, 524 f. J. Compernaß, Aus dem literarischen Nachlaß des Erzbischofs Arethas von Kaisareia, Didaskaleion 1, 1912, 295—318 (Ein Stück aus den Inedita des Arethas).

**Michael Psellos.** PG 122, 477—1186 (theolog., philos. und juristische Werke); K. N. Sathas, *Μεσαιωνικὴ βιβλιοθήκη*, Vol. 4, P 1874; Vol. 5, ebend. 1875 (das Geschichtswerk, Reden, Enkomien, apologetische Schriften, gerichtl. Entscheidungen, Briefe u. a.). Vgl. dazu Ehrhard-Krumbacher, 81—82; 441—444.

Neuerdings wurden siebzehn bisher unbekannte Briefe des Psellos ediert von A. Papadopulos-Kerameus, *Ἐπιστολαί τινες Μιχαὴλ Ψελλοῦ Νέα Σιών* 7, 1908, 497—516; derselbe, *Γρηγόριος ὁ Θεόλογος κρινόμενος ὑπὸ Μιχαὴλ Ψελλοῦ*, Journal d. (k. russ.) Ministeriums d. Volksaufklärung, N. S., B. 25, Jan. 1910, 1—25 (Veröffentlichung eines bisher nur sehr unzulänglich edierten Briefes des Psellos). Sieh dazu *Σ. Βάσης, Εἰς Ψελλόν, Βυζαντίς*, Athen 1911. — Eine weitere Veröffentlichung verdanken wir A. Mayer, Psellos über den rhetorischen Charakter des Gregorios von Nazianz, Byzantin. Zeitschr. 20, 1911, 27—101, und P. Levy, Michaelis Pselli de Gregorii Theologi charactere iudicium. Accedit eiusdem de Joannis Chrysostomi charactere iudicium inedit., Straßburger I. D., 1912. — Eine vollständige Aufzählung der Werke bei Zervos 24—38.

**Michael Ephesios und Eustratios von Nikaea.** Die Kommentare des Michael Ephesios und des Eustratios sind gedruckt unter den Berliner Aristoteleskommentaren: Vol. XX, pars 1: Mich. Ephes. in Parva Naturalia, ed. P. Wendland 1903; pars 2: Mich. Ephes. de part. anim., ed. M. Hayduck 1904; pars 3: Mich. Ephes. in V. Eth. Nicom., ed. M. Hayduck 1901. Vol. XX: Eustratii et Michaelis . . . . in Eth. Nicom. comm. ed. G. Heylbut 1892. Vol. XXI, pars 1: Eustratius in Analyt. post. 1907.

**Nikolaos von Methone.** Demetrakopulos, *Νικολάου ἐπισκ. Μεθώνης λόγοι δύο*. Leipzig 1865 und *Ἐκκλ. βιβλ.*, Leipzig 1866, 199—380. — Die Widerlegung des Proklos: J. Th. Vömel, *Ἀνάπτυξις τῆς θεολογικῆς στοιχειώσεως Πρόκλου*, Frankfurt 1825. In PG 135, 509—518, findet sich nur die Abhg. über die Eucharistie. Sieh dazu Ehrhard-Krumbacher, 87.

**Nikephoros Blemmydes.** Die *Ἐπιτομὴ λογικῆς* oder das Handbuch der Logik: Thomas Wegelin, Nicephori Blemmidae Epitome logicae, Augsburg 1605. Eine weitere Ausgabe zusammen mit der *Ἐπιτομὴ φυσικῆς* und anderen philosophischen Schriften erschien in Leipzig 1784, dann in PG 142, 527 bis 1634. A. Heisenberg, Nic. Blem. curriculum vitae et carmina, Lipsiae 1896 (Bibl. Teubn.) Sieh K. Krumbacher, Gesch. d. byz. Lit.², 1897, 448—449.

**Georgios Pachymeres.** Gesamtausgabe in PG 143, 407—1216; 144, 1—930. K. Krumbacher, 290—291.

**Sophonias und Theodoros Metochites.** Die Paraphrase des Sophonias zu Aristoteles *περὶ ψυχῆς* wurde von M. Hayduck, Berliner Aristoteleskommentare Vol. 23, 1, 1883, ediert. Dem Sophonias gehören wahrscheinlich auch an die von M. Hayduck ebendas. Vol. 23, 2 u. 4 herausgeg. anonymen Paraphrasen zu den Kategorien und zu den Sophistici Elenchi des Aristoteles.

Die Paraphrasen des Theodoros zu Aristoteles wurden in lateinischer Übersetzung gedruckt zu Basel 1559, 1562, Ravenna 1614. Sieh

K. Krumbacher, 553—554, wo die Ausgaben der übrigen Werke zusammengestellt sind.

**Maximos Planudes.** PG 147, 967—1178.

Die Briefe: M. Treu, Maximi monachi Planudis epistulae, Breslau 1890 (auch fünf Progr. d. K. Friedrichsgymn., Breslau 1886—1890).

Die Übersetzung von Boëthius Decons. philos. ins Griechische durch M. Pl. hat E. A. Bétant, Genève 1871, veröffentlicht. K. Krumbacher, Gesch. d. byz. Lit.², 546.

**Symeon.** Die erste Sammelausgabe der Werke Symeons in lateinischer Übersetzung veranstaltete J. Pontanus, Ingolstadt 1603, abgedruckt in PG 120, 321—694. Eine griechische Ausgabe erschien zu Smyrna 1886. Ehrhard-Krumbacher², 154.

**Gregorios Palamas.** PG 150, 909—1225; 151, 9—549; 161, 244—310.

Über die Ausgaben der einzelnen Werke sieh Ehrhard-Krumbacher, 104—105.

**Nikolaos Kabasilas.** Nikolaos' Hauptwerk De vita in Christo ll. 7 wurde von W. Gaß, Die Mystik des Nikolaus Kabasilas vom Leben in Christo. 1. Ausgabe und einleitende ausführliche Darstellung, 1849 veröffentlicht; abgedruckt in PG 150, 491—726. Neue Titelausgabe mit Einführung vom M. Heinze, Leipzig 1899. — Die Ausgaben der übrigen Schriften sieh Ehrhard-Krumbacher 159.

Bei den Byzantinern zeichnete sich in der zweiten Hälfte des neunten Jahrhunderts der Patriarch **Photios** von Konstantinopel (c. 820—c. 897) durch umfassende Gelehrsamkeit aus. Seine vor 857 verfaßte Bibliotheca enthält Auszüge auch aus manchen philosophischen Schriften. In den 867—877 entstandenen Quaestiones Amphilochianae werden ebenfalls philosophische Fragen berührt. Vor Plato, dem er Widersprüche und phantastische Gedanken vorwirft, bevorzugt Photios weitaus den Aristoteles (Bibliotheca, cod. 37, 242). Er erklärte die Kategorien des Aristoteles, die Streitfragen über die Gattungen und Arten, über die Körper und die Ideen und verfaßte dialektische Lehrbücher für den Schulgebrauch, namentlich über die Topik. In der Dialektik schöpfte er aus Porphyrios, Ammonios und Johannes Damascenus.

Des Photios Schüler **Arethas,** geb. 860 in Patrae, seit 907 Erzbischof von Caesarea, gest. nach 932, machte sich um die Wissenschaft hochverdient durch seine Bemühungen um die Erhaltung alter Handschriften, so des Codex der Apologeten (Paris. Gr. 451) und des Platokodex. Im Gegensatz zu seinem Lehrer Photios zeigte er für die platonische Philosophie eine besondere Vorliebe. Eine Bearbeitung der aristotelischen Kategorien existiert handschriftlich.

Im zehnten und elften Jahrhundert machte sich in Byzanz eine schlimme Verflachung des wissenschaftlichen Arbeitens namentlich bei der äußerlichen Beschäftigung mit Aristoteles, die in scholastischen Formalismus ausartete, bemerklich. Einen Aufschwung nahm das wissenschaftliche Streben in der von Constantinos Monomachos (1042—1055) gegen Mitte des elften Jahrhunderts neugegründeten Akademie. Neben Aristoteles kam jetzt Plato mehr auf und wurde sogar über ihn gestellt, so namentlich von **Michael** (Konstantin) **Psellos** (1018—1078 oder 1096), der nicht nur theologische, sondern auch philosophische Bedeutung hat und überhaupt alle Gebiete des byzantinischen Wissens umfaßte. Psellos kam die Würde des *ὕπατος* oder *πρώτιστος τῶν φιλοσόφων* zu. Über Aristoteles fällt er kein günstiges Urteil: *Οὗτος* (Aristoteles) *ἀνθρωπικώτερον τὰ πολλὰ τῶν θεολογικῶν δογμάτων ἥπτετο, καὶ ἵνα τἀληθὲς ἐρῶ περὶ τοῦ ἀνδρός, πολὺ τῶν Πρωτέως ἐμοὶ πέφυκε ποικιλώτερος. μεταβάλλεται γὰρ θᾶττον ἢ λόγος*

(Sathas, *Μεσαιωνικὴ Βιβλιοθήκη*, IV, S. II). Dagegen schätzt er den Plato sehr hoch und will ihm nur den Nazianzener noch vorziehen (*ὡς οὐδεὶς ἂν τῶν πάντων ἀνθρώπων διαμιλλήσαιτο Πλάτων ἢ ὁ μέγας ἐν θεολογίᾳ Γρηγόριος* [ebd. S. LII]).

Wegen seiner Vorliebe für Plato geriet Psellos auch in Streit mit seinem Jugendfreunde Johannes Xiphilinos, der wie Psellos Lehrer an der Akademie, später Erzbischof in Byzanz war und verschiedene uns nicht erhaltene philosophische Schriften verfaßte, darunter ein philosophisch-theologisches Lehrbuch, in dem er besonders auf Aristoteles und den alexandrinischen Chaldäerlehren fußte. Dagegen schrieb Psellos seine bei Migne (PG 122, 1123—1152) veröffentlichten Abhandlungen: *Ἐξήγησις τῶν Χαλδαικῶν ῥητῶν*, *Ἔκθεσις κεφαλαιώδης καὶ σύντομος τῶν παρὰ τοῖς Χαλδαίοις δογμάτων*. Der späteren Begeisterung für Plato, wie sie bei Gemisthos Plethon u. a. hervortrat, hat Psellos ohne Zweifel vorgearbeitet.

Psellos schrieb weiterhin eine *Διδασκαλία παντοδαπή* (bei Migne PG 122, 681—784), ferner eine Einleitung in die Philosophie (gedruckt Ven. 1532 und Par. 1541), ein Buch über die Meinungen der Philosophen von der Seele (ediert Par. 1618 u. ö.), eine Schrift: *Ἐπιλύσεις σύντομοι φυσικῶν ζητημάτων* (hrsg. v. Seebode, Gotha 1840), den Kommentar zum Timaeus *Εἰς τὴν τοῦ Πλάτωνος ψυχογονίαν* (hrsg. v. Linder, Upsala 1854), Kommentare zu des Porphyrios Quinque voces, zu des Aristoteles Kategorien (Ven. 1532; Par. 1541) und zu des Aristoteles Schrift De interpretatione (Ven. 1503).

Bis vor kurzem nahm man von verschiedenen Seiten an, daß von Psellos ein Kompendium der Logik unter dem Titel *Σύνοψις εἰς τὴν Ἀριστοτέλους λογικὴν ἐπιστήμην* herrühre, das in fünf Büchern den Inhalt der Schrift des Aristoteles *περὶ ἑρμηνείας*, der Isagoge des Porphyrius, der aristotelischen Kategorien, der Analytica priora und der Topik wiedergibt. Die Topik erscheint in der Gestalt, die sie auch bei Boëthius hat. Dann folgt in dem 25. und 26. Kapitel des fünften Buches ein Abschnitt über *σημασία* (significatio) und über *ὑπόθεσις* (suppositio). Eine ausführliche Übersicht über den Inhalt der Synopsis gibt Prantl, Gesch. der Log. II² 271—294. In diesem Kompendium finden sich die syllogistischen Memorialworte, in welchem *a* das allgemein bejahende, *ε* das allgemein verneinende, *ι* das partikular bejahende, *ο* das partikular verneinende Urteil bezeichnet. Die voces memoriales für die Modi der einzelnen Figuren sind in je einen Sinn gebenden Satz zusammengefaßt. Sie lauten für die vier Hauptmodi der ersten Figur: *γράμματα, ἔγραψε, γραφίδι, τεχνικός*, für die fünf theophrastischen Modi der ersten (aus denen Galenus die vierte Figur gebildet hat): *γράμμασιν, ἔταξε, χάρισι, πάρθενος, ἱερόν*, für die vier Modi der zweiten Figur: *ἔγραψε, κάτεχε, μέτριον, ἄχολον*, für die sechs Modi der dritten Figur: *ἅπασι σθεναρός, ἰσάκις, ἀσπίδι, ὁμαλός, φέριστος* (vgl. Prantl, Gesch. der Log. II 282 ff.). Bei den lateinischen Logikern entsprechen denselben die bekannten Worte: Barbara, Celarent, Darii, Ferio usw. Die an das letzte Kapitel der Topik sich anschließende Erörterung der *σημασία* und *ὑπόθεσις* bildet einen Teil der Doktrin, welche lateinische Logiker unter dem Titel: De terminorum proprietatibus darzustellen und als moderne Logik (Tractatus modernorum) im Gegensatze zu der altüberlieferten (Lo-

gica antiqua) zu bezeichnen pflegten. Höchstwahrscheinlich hat die Synopsis auch den ferneren Teil dieser Lehre enthalten.

Beinahe wörtlich stimmen mit dieser Synopsis überein die Summulae logicales des Petrus Hispanus, und vor diesen ähnliche Arbeiten von Wilhelm Shyreswood und Lambert von Auxerre (s. unten bei Petrus Hispanus). Daß die Logik des Petrus Hispanus aus dem Griechischen übertragen sei, und nicht umgekehrt die Synopsis aus den lateinischen Summulae, dafür trat namentlich Prantl (a. a. O., S. 266 ff., vgl. auch desselben Mich. Psellus u. Petrus Hispanus. Eine Rechtfertigung, 1867) ein. Die entgegengesetzte Ansicht verteidigten Val. Rose (Hermes II, 1867, S. 146 f.), Charles Thurot (Revue archéol. n. s. X, 1864, S. 267—281 u. Revue crit. 1867, Nr. 13 u. 27) und neuerdings mit sehr beachtenswerten, kaum zu widerlegenden Gründen R. Stapper, Die Summulae logicales des Petrus H. und ihr Verhältnis zu Michael Ps. (Festschr. zum 1100 jähr. Jubiläum des deutschen Campo Santo in Rom, 1896, 130 f.). Zervos 39—42.

Ein jüngerer Zeitgenosse und Nebenbuhler des Psellos und sein Nachfolger in der Würde eines *ὕπατος φιλοσόφων* war **Johannes Italos,** der einen Kommentar zu der aristotelischen Schrift De interpretatione, wie auch zu dem 2. bis 4. Buch der Topik und andere logische Schriften verfaßt hat, die handschriftlich erhalten sind (s. Prantl, Gesch. d. Log. II² 301 f.). Gleichzeitig mit Johannes Italos lebte **Michael Ephesios,** ein Schüler des Psellos, der Teile des aristotelischen Organons und der Nikomachischen Ethik, weiterhin die Parva Naturalia und die Schrift De partibus animalium kommentiert hat. Dem 12. Jahrhundert (c. 1050—1120) gehört auch an **Eustratios,** Metropolit von Nicäa, der aristotelische Schriften, insbesondere die Analytica posteriora und die Nikomachische Ethik, kommentiert, zum Teil nur Auszüge aus älteren Kommentaren zusammengestellt hat. — Zu gleicher Zeit ungefähr lebte Theodoros von Smyrna, der eine uns erhaltene, aber noch nicht herausgegebene Schrift: *Ἐπιτομὴ τῶν ὅσα περὶ φύσεως καὶ τῶν φυσικῶν ἀρχῶν τοῖς παλαιοῖς διείληπται* verfaßt hat.

Eines gewissen Ansehens in der Geschichte der philosophischen Literatur erfreut sich **Nikolaos von Methone,** dessen Blüte etwa in die Mitte des 12. Jahrhunderts fällt, namentlich wegen einer unter seinem Namen gehenden Widerlegung der *Θεολογικὴ στοιχείωσις* des Proklus. Dem. Russos machte die Entdeckung, daß diese Schrift ein dem Prokopius von Gaza zugeschriebenes Fragment vollständig enthält, woraus J. Dräseke schloß, daß die ganze Schrift dem Gazäischen Rhetor entlehnt sei, was aber von J. Stiglmayr mit überzeugenden Gründen bestritten wird, so daß die Autorschaft des Nikolaos an der *Ἀνάπτυξις τῆς θεολογικῆς στοιχειώσεως Πρόκλου* nicht bezweifelt werden kann. Sieh oben S. 122.

In der ersten Hälfte und nach der Mitte des 13. Jahrhunderts lebte **Nikephoros Blemmydes** (gest. 1272), der namentlich ein Handbuch der Logik, eine *Ἐπιτομὴ λογικῆς*, verfaßt hat. Die griechischen voces memoriales für die syllogistischen Modi mit Ausnahme der fünf Theophrastischen Modi finden sich auch in dieser *Ἐπιτομή*, jedoch in den Handschriften nur am Rande beigeschrieben, ohne daß der Text darauf Bezug nimmt. Sie sind also wahrscheinlich erst von Späteren hinzugefügt worden. Mit der *Ἐπιτομὴ λογικῆς* zusammen wurden noch folgende Schriften des Blemmydes, Lpz. 1784, herausgegeben: Ein Handbuch der Physik, *Ἐπιτομὴ φυσικῆς*, ferner *Λόγος περὶ ψυχῆς*, *Λόγος περὶ σώματος*, *Περὶ ἀρετῆς καὶ ἀσκήσεως*.

— Ein Georgius Aneponymus schrieb gleichfalls um jene Zeit ein Kompendium der aristotelischen Logik (gedruckt Augsburg 1600).

Aus dem Anfange des 14. Jahrhunderts ist ein von **Georgios Pachymeres** (1242—1310) verfaßter Abriß der gesamten aristotelischen Philosophie erhalten, der nur in lateinischer Übersetzung vollständig herausgegeben ist (In universam fere Aristotelis philosophiam epitome — conversa a. D. Philippo Becchio, Basileae 1560). Ein Teil davon, das Kompendium der Logik: *Ἐπιτομὴ τῆς Ἀριστοτέλους λογικῆς*, das sich eng an das aristotelische Organon anschließt, war schon im Originaltext herausgegeben (Par. 1548, später 1581, Oxf. 1669).

Ein Mönch **Sophonias,** mit Pachymeres ungefähr gleichzeitig, verfaßte Paraphrasen zu den Kategorien, zu der ersten Analytik, zu den *Σοφιστικοὶ ἔλεγχοι*, zu *Περὶ ψυχῆς* u. a. Sie bestehen aus dem Text des Aristoteles und aus Entlehnungen von seinen vorzüglichsten Erklärern.

Im 14. Jahrhundert verfaßte **Theodoros Metochites** (gest. 1332) Paraphrasen zur Physik, zu physiologischen und psychologischen Schriften des Aristoteles, auch Abhandlungen über Plato und andere Philosophen.

Ein von Theodoros Metochites sehr hoch geschätzter Mönch, bekannt unter dem Namen „der Philosoph Joseph" (etwa 1330 gestorben), hat eine noch in der Riccardiana erhaltene Enzyklopädie der Wissenschaften zusammengestellt aus verschiedenen Schriften älterer oder unmittelbarer Zeitgenossen. Der logische Teil ist z. B. von Nikephoros Blemmydes entlehnt. Den ersten Teil dieses Werkes, die Rhetorik enthaltend, hat Christian Walz in seinen Rhetores Graeci, Stuttg. et Tub. 1834, 465—569, veröffentlicht unter dem Titel: *Ἰωσὴφ τοῦ Ῥακενδύτου σύνοψις ῥητορικῆς*. Sieh M. Treu, Der Philosoph Joseph, Byzantin. Zeitschr. 8, 1899, 1—69.

Von wem und wann eine Paraphrase der Nikomachischen Ethik des Aristoteles verfaßt worden ist, die früher dem Andronikus Rhodius zugeschrieben wurde, unter dessen Namen sie auch noch von Mullach (Fragm. phil. Graec. III) abgedruckt worden ist, steht noch nicht fest. Sieh Val. Rose, Hermes II, 1867, 212. Neuerdings ist sie öfter dem Heliodoros von Prusa zugeschrieben worden, von dem sie im Jahre 1367 verfaßt sein sollte. Unter diesem Namen ist sie von Gust. Heylbut, Comment. in Arist. XIX, 2, 1889, zuletzt noch herausgegeben worden. Wahrscheinlich ist der Name Heliodorus in dem Pariser Kodex von dem Schreiber Konstantin Paläokappa als Autorname erdichtet worden. Leop. Cohn, Heliod. v. Pr., eine Erfindung Paläokappas, Berl. Philol. Wochenschr. 1889, 1420. — Über die erst im 16. Jahrhundert entstandene sogenannte Metaphysik des Erennios (Herennius) siehe Grundr. I[12] 595, K. Krumbacher[2], 431.

Erwähnt muß hier noch werden der Mönch **Maximos Planudes** (geb. 1260, gest. 1310). Er ging 1296 als Gesandter des Kaisers Andronikus II. nach Venedig. Der lateinischen Sprache kundig, übertrug er eine Anzahl lateinischer Schriften ins Griechische, so De trinitate von Augustinus, des Boëthius De consolatione philosophiae und De differentiis topicis, Ciceros Somnium Scipionis mit dem Kommentar des Macrobius, und bahnte so die Verbindung zwischen byzantinischer Kultur und dem Westen an.

Nach Maximos Planudes bemühten sich um die Übersetzung lateinischer theologischer Werke ins Griechische die Mönche Gregorios Akindynos und Demetrios Kydones. **Gregorios Akindynos** (in der ersten Hälfte des 14. Jahrh.) hat in die zwei ersten Bücher seiner Schrift *Περὶ οὐσίας καὶ ἐνεργείας*

(PG 151, 1191—1242) wörtliche Übersetzungen aus der Summa contra gentiles (liber I) von Thomas von Aquin aufgenommen. Sieh Ehrhard-Krumbacher², 100—102. Die Summa theologica des Thomas nebst der Summa contra gentiles und Anselms von Canterbury Schrift De processione spiritus sancti übersetzte ins Griechische **Demetrios Kydones,** dessen Wirksamkeit zwischen die Jahre 1330 und 1400 fällt. Sieh Ehrhard-Krumbacher, 102—103. Vgl. dazu S. 100. Rackl, sieh Lit.

Das Studium des Plato und des Aristoteles wurde von den Griechen mit Eifer betrieben. Der Kampf für und wider diese beiden Autoritäten entbrannte schon im 14. Jahrhundert in Byzanz, wo der umfassende Polyhistor Nikephoros Gregoras (gest. um 1359; sieh Ehrhard-Krumbacher², 101—102; 293—298) die Fahne Platos hochhielt, während sein dogmatischer Gegner, der Kaiser Johannes VI. Kantakuzenos, für Aristoteles eintrat und eine Paraphrase zu den fünf ersten Büchern der Nikomachischen Ethik schrieb. Sieh K. Krumbacher, 298—300.

Die byzantinische Mystik, die in den Schriften des Pseudo-Dionysius Areopagita und des Maximus Confessor (sieh oben S. 126 ff., 128 f.) ihren fruchtbaren Nährboden hatte, wird hauptsächlich vertreten von Symeon, Gregorios Palamas und Nikolaos Kabasilas.

Der mystische Abt **Symeon** aus dem Mamaskloster in Konstantinopel, geb. um 1025, gest. um 1092, der größte Mystiker der griechischen Kirche, schaute Gott im Lichte, und zwar nicht in ekstatischen Zuständen, sondern mit Bewußtsein und anhaltend. Der Sittlichkeit legte er für dieses Schauen hohen Wert bei. Was die Gnade betrifft, die in diesem Schauen liegt und durch die der Begnadete auch andere heraufziehen kann, so ist diese nicht bei den Priestern zu finden, sondern vielmehr bei den Mönchen, welche die Macht zu binden und zu lösen haben.

**Gregorios Palamas,** um 1349 Metropolit von Thessalonich, gest. um 1360, bekannt als Anhänger und Hauptverteidiger der Mystik der Hesychasten, verfaßte eine Schrift *Προσωποποιία*, in welcher die Seele als Anklägerin gegen den Körper auftritt, der Körper sich wiederum verteidigt, und die Richter ihr Urteil nicht zugunsten der Seele fällen. Eine platonische Anschauungen bringende Vorrede über Qualität und Teile der Seele ist vorausgeschickt.

**Nikolaos Kabasilas** entwickelt seine mystische Theorie vornehmlich in seiner Hauptschrift: *Περὶ τῆς ἐν Χριστῷ ζωῆς* in sieben Büchern. Äußere Werke, selbst Opfer und Gebet, sind nichts wert ohne die Gesinnung und den guten Willen. Auf diesem allein beruht das Gute und das Schlechte, das rechte Gesundsein und die wirkliche Krankheit. In Besitz dieses guten Willens, der nur auf Gott gerichtet ist, beruht die wahre Seligkeit. Liebe und Selbstverleugnung sind die wahren Tugenden, nicht die Kasteiung und andere mönchische Formen. Die Kultformen werden von Kabasilas hochgeschätzt, aber verinnerlicht und symbolisch gedeutet, wie auch sonst in der byzantinischen Mystik. Seine erwähnte Schrift ist „vielleicht die trefflichste und edelste Leistung der gesamten mittelalterlich-griechischen Theologie".

§ 28[1]). a) Die Philosophie des Syrertums zeigt uns denselben weltgeschichtlichen Vorgang, den wir seit 800 im Islam wahrnehmen: Sobald das Persertum in das Syrertum eindringt, den engen

[1]) Dieser Paragraph ist von Prof. Dr. Horten-Bonn neu bearbeitet worden.

semitischen Rahmen sprengend, erblüht eine Geisteskultur von höchstem Werte und entfesseln sich heftigste, sogar in breitere Kreise übergreifende Diskussionen über philosophische Fragen, die an die rassenverwandte Akademie und den Peripatos erinnern. Die Nestorianer treten dabei in den Vordergrund. Sie ergreifen die ihnen geistig homogene hellenistische Kultur, erfassen die Grundgedanken der griechischen Klassiker der Philosophie, geben ihnen eine neue sprachliche und gedankliche Formung und kommentieren sie, aus dem Eigensten zu ihnen Stellung nehmend. Daneben „gelangte in dem Stammlande altpersischer Macht wie im fernen Nordosten der Sogdiana ein heute auch in dürftigen Bruchstücken wieder greifbar werdendes nestorianisches Schrifttum in heimischer Zunge zur Entfaltung", das mit dem syrischen eine einheitliche Geisteswelt bildet.

Die christologischen Streitigkeiten gaben den großen weltgeschichtlichen Anstoß zur philosophischen Bewegung, die sich um die führenden Schulen gruppierte. Die der Nestorianer zu Edessa, später die zu Nisibis und die medizinisch-philosophische Lehranstalt zu Gandisapora waren Hauptsitze aristotelischer Studien. Auch die syrischen Monophysiten, vielleicht auch, wenn auch in verschwindend geringem Maße, die Melchiten und Maroniten, beteiligten sich an denselben. Die Schulen von Ris-'ainâ-Resaina und Kinnesrîn bemühten sich auf monophysitischer Seite den gegnerischen Schulen das Gleichgewicht zu halten. In der vorislamischen Zeit erstreckte sich die Beschäftigung mit dem Stagiriten nur auf die technischen Grundlagen der Logik, d. h. das Organon bis zu den Analytica I. Seine positiv-wissenschaftlichen Werke fanden erst Beachtung, als die Muslime sich der griechischen Wissenschaft zuwandten und Syrer ihre Lehrer wurden. Als die Schule von Edessa wegen des in ihr herrschenden Nestorianismus auf Befehl des Kaisers Zenon zerstört wurde, flohen ihre Lehrer großenteils nach Persien, wo sie, von den Sassaniden begünstigt, die syrisch-persischen Schulen gründeten und dem Persertume die Tore öffneten. Ihre dualistische Auffassung der Person Christi war zudem dem weltanschaulich-dualistischen Denken der Perser homogen.

Es ist der echt-wissenschaftliche Zug des persischen Geistes, das Streben nach begrifflicher Exaktheit, das diese Denker auch für die Klarstellung der theologischen Grundbegriffe zur Logik des Aristoteles, dem „Organon" als „Instrument" alles Wissens greifen und seine Grundsätze auch auf die religiösen Inhalte anwenden ließ. Daher wird auch in den theologischen Schriften reichliches philosophisches Gut zu finden sein.

b) Die Philosophie bei den christlichen Arabern gehört in die Linie dieser Darstellung, da sie ein Glied ist in der Kette von Griechentum, Syrertum, Islam und lateinischer Scholastik. Sie hat an der Seite der syrischen Philosophen den Muslimen die Kenntnis der

griechisch-hellenistischen Philosophie übermittelt, stand aber in der späteren Zeit ihrerseits in starker Abhängigkeit von der islamischen.

c) Die Philosophie im Islam. Um die islamische Philosophie hellenistischer Richtung treffend beurteilen zu können, muß sie neben der original orientalischen Philosophie und im Gesamtbilde östlicher Kultur betrachtet werden. Seit den ältesten Zeiten war die Weltanschauung des Orients der Glaube an den höchsten Lichtgott, meist in dualistischer Ausformung, Dynamismus, Animismus, Astrallehre, die sich in der Wahrsager- und Zauberreligion Arabiens und der Zoroastrischen Lichtlehre kristallisiert hatte. Der Islam übernahm die gesamte Lichtlehre und faßte Muhammed als das aus dem Urgotte emanierende übergeschöpfliche Urlicht, aus dem die Welt geformt wurde. Seit 850 kamen überaus starke Einflüsse der Nirvanalehre und Mayaauffassung aus Indien, die sich zum Teil mit bekannten Plotinischen Gedanken deckten und von Mystik und liberaler Theologie angenommen wurden. An diese festgefügte Gedankenwelt trat nun um dieselbe Zeit der griechische Einfluß. Er wurde nach seiner logischen und methodologischen Bedeutung geschätzt und übernommen; denn in diesem Bereiche lag die überragende Bedeutung des Griechentums. Die Logik nimmt daher den größten Teil in den Schriften der islamischen „Philosophen" ein. Als geschlossene Weltanschauung kam das Griechentum für den Orient nicht in Frage und wurde in langen Kämpfen abgewiesen; denn der Osten besaß bereits festgefügte, autoritativ verwurzelte Weltbetrachtung und konnte daher die griechische nur als Bausteine zu seiner eigenen verwerten, d. h. mit grundwesentlicher Umbildung und an nur sekundären Punkten des Gesamtsystems. Nur von diesem Blickpunkte aus wird uns die Geschichte der griechischen Ideen im Oriente verständlich, wo sie nur eine Nebenlinie bildeten und als Fremdkörper erlebt wurden.

Die hier zu nennenden Denker der engeren griechischen Richtung sind: 1. Kindi (Alkendi), 2. Farabi (Alfarabi), 3. Avicenna, ibn Sînâ, 4. Gazâlî (Algazel, al-Gazzâlî), 5. ibn Baǧǧah (Avempace), 6. ibn Tufail, nach seinem Sohne abû Bekr genannt (Abubacer), 7. Averroës, ibn Ruschd. Ihr System ist ein Neoplatonismus auf aristotelischer Grundlage. Die Araber traten auf ihrem Eroberungszuge in Syrien das Erbe der hellenistischen Kultur an, die in das Gewand der syrischen Sprache gekleidet war, in Ägypten das der griechisch-hellenistischen in ihrem originalen griechischen Gewande, in Persien das der zoroastrischen, ließen alle diese Kulturkräfte nicht nur unbehelligt bestehen, sondern schützten sie sogar und stellten sie in ihre Dienste, — notgedrungen, da die Wüstensöhne den großen Aufgaben der Neu-

ordnung der damaligen östlichen Kulturwelt nicht gewachsen sein konnten. Daneben wurden seit den Abbâsiden auf diplomatischen und kaufmännischen Wegen Werke griechischer Kultur aus Byzanz übermittelt. Die griechische Physik, Astronomie, Medizin und Philosophie gingen auf diesen Wegen in den Besitz der islamischen Kultur über. Die erste Periode von 750—850 ist daher als die der Übersetzer zu bezeichnen, in der syrische Christen griechische und syrische Werke ins Arabische übertrugen. Die praktisch-medizinischen Absichten der Kalifen lenkten die Aufmerksamkeit der Forscher der Heilkunst und in deren Gefolge der Naturwissenschaft zu, daneben, ebenfalls aus praktischen Gründen, der Astronomie, die durchweg als Astrologie Bedeutung gewann. Neben dem Hofarzt stand in allen Fürstenhöfen der Hofastrologe. Auch die Mathematik wurde zum Lieblingsstudium der Gebildeten. Sie diente als Voraussetzung der Musik und Astronomie. Aus dieser Einstellung wird die so ausgeprägte naturwissenschaftlich-mathematische Klangfarbe der Denker der griechischen Richtung begreiflich. — Neben den genannten Philosophen sind als Dilettanten und popularisierende Pseudophilosophen die Getreuen von Basrah (die lauteren Brüder) zu nennen, und ibn Masarrah, 931†, hat (für Europa als Neuling) in den Kreis der „Philosophen" einzutreten.

Das hellenistische Denken, das bereits ein orientalisiertes Griechentum bedeutet, bildet in seiner Emanationslehre die natürliche Verbindung zwischen antiker und islamischer Weltbetrachtung und führte damit eine Linie fort, die wir bei den letzten Philosophen des Altertums bereits beobachten können, indem sie Platonismus und Aristotelismus verschmelzen und eine Synthese errichten, in der aristotelisches Gedankengut zum Baustein einer größeren, romantisch anmutenden Weltarchitektonik wird. Infolge des strengen und voluntaristischen Gottesbegriffes der muhammedanischen Religion mußte die aristotelische Gotteslehre und Metaphysik in schärferem Maße als bei den Neuplatonikern zur Verhandlung gestellt werden und den Widerspruch der altislamisch empfindenden Theologie hervorrufen. Diese war aus der „Unterredung im kleinsten Kreis", takallum, oder der in einem Hörsaale hin und her wogenden Diskussion, mukâlamah, in der Form des kalâm, der „ausgefeilten und abgerundeten Lehrformulierung", entstanden. Infolge der Verknüpfung der philosophischen Studien mit den medizinischen wurde die naturwissenschaftliche Lehre des Aristoteles eifriger durchgearbeitet, zu der man Hippokrates, Galen, die alten Mathematiker, die Neupythagoreer und Pseudoempedokles heranzog.

In engster Fühlung mit der Philosophie standen die Naturwissenschaften. Man traf früher oft auf die Behauptung, der islamische Orient habe nicht das Experiment gekannt und die Naturerkenntnisse der Griechen

nicht erweitert. Ein Ähnliches gilt von den mathematischen Studien. Von solchen Vorurteilen befreien die jüngsten Studien über Bîrûnî, 1048†, ibnu-l-Haitam, 1038†, u. a.

**Ausgaben und Übersetzungen.**

Die syrisch-christliche Philosophie wird im Rahmen der „Geschichte der syrischen Literatur" von A. Baumstark behandelt, s. unten.

**Ishâq Kindi.** Albino Nagy: Die philosophischen Abhandlungen des Ja'qûb ben Ishâq al-Kindî zum ersten Male hg Beiträge II, 5. 1897.

**Ishâq Farabi.** Zwei von Farabis Schriften sind lateinisch herausgegeben worden: Alpharabii vetustissimi Aristotelis interpretis opera omnia quae latina lingua conscripta reperiri potuerunt stud. Quil. Camerararii; P 1638, nämlich: De scientiis (und De intellectu (die letzte Schrift auch schon bei den Werken Avicennas; Venet. 1495). Cl. Baeumker, Alfarabi, Über den Ursprung der Wissenschaften (De ortu scientiarum). Eine m-a Einleitungsschrift in die philosophischen Wissenschaften. Beiträge XIX³, 1916. Schmölders: documenta philos. Arabum; Bonn 1836, gibt dazu noch zwei andere: Abû Nasr Alfarabii de rebus studio Aristotelicae philosophiae praemittendis commentatio p. 17—25 und Abû Nasr Alfarabii fontes quaestionum p. 43—56, von neuem hg von Fr. Dieterici: Alfarabis philos. Abhandlungen; Leiden 1890, übers. ebd. 1892. Ders. Der Musterstaat; ebd. 1895, übers. ebd. 1900: Die Staatsleitung, aus dem Nachlasse hg v. Brönnle; Leiden 1904. L. Cheikho: Un traité inédit de Farabi: al-Machriq 4, 648—653; 689—700, wieder abgedruckt: Traités inédits d'anciens philos. arabes 2. éd. Beyrouth 1911; 18—34, übersetzt v. G. Graf: Farabis Traktat „Über die Leitung", Jhrb. f. Philos. u. sp. Th. 1902; 16, 385—406. M. Horten: Das Buch der Ringsteine Farabis, gest. 950. Mit dem Kommentare des Emir Isma'il el-Hoseini el Farani um 1485, Beiträge V, 3; 1906, dazu die philologische Neubearbeitung des Originals: ZA. 18, 257—300; 20, 16—48; 303—357; 28, 113—146. Das von Dominicus Gundissalinus ins Lateinische übersetzte oben genannte De scientiis behandelt E. Wiedemann: Über al-Farabis Aufzählung der Wissenschaften, SphmSE. 39, 74—101; 1907.

**Avicenna.** Herausgegeben wurde die Metaphysik schon Venet. 1493, die Logik teilweise, die Physik, De coelo et mundo, De anima u. mehrere andere Schriften unt. d. Titel: Avicennae peripatetici philosophi ac medicorum facile primi opera in lucem redacta. Venet. 1495; 1508; 1546: Ab Andrea Alpago Bellunensi. P. Vattiers gab P 1658 eine kurze Bearbeitung der Logik französisch heraus, ein logisches Lehrgedicht: Schmölders: Documenta philos. Arab. 26—42. Horten: Das Buch der Genesung der Seele. Eine philos. Enzyklopädie Avicennas. XIII. Teil: Die Metaphysik; Halle 1907—1909.

Avicennas Gedicht an die Seele hat von Hammer-Purgstall übersetzt in der Wiener Zeitschr. f. Kunst usw. 1837. S. Landauer, Zeitschr. d. deutschen morgenländischen Gesellsch. (ZDMG) Bd. 29, 1875/76, 335—418 (Eine Schrift De anima in arab. Text u. deutscher Übersetzung). Mehren, Les rapports de la philosophie d'Av. avec l'Islâm, Louvain 1883; derselbe, L'oiseau, traité mystique d'A. rendu littéralement en français et expliqué selon le commentaire persan de Sawedji, Muséon, VI. S. 383—393; ders., Traités mystiques d'A. Texte arabe avec l'explication en Français, Leyde 1889—1891. Forget, Le livre de théorèmes et des avertissements d'A., Leyde 1892. L. Cheikho, Les deux allégories de l'oiseau par Avicenne et al-Ghazzali, Al-Machriq 4, 882—887; 918—924; wieder abgedr. in: Traités inédits etc., 64—76. L. Malouf, Un traité inédit d'Avicenne, Al-Machriq 9, 967—973; 1037—1042; 1073—1078 (Eine Abhandl. über die Staatsleitung); wieder abgedr. in: Traités inédits etc., 1—17. E. A. van Dyk, Avicennas offering to the prince, a compendium on the soul. Transl. from the arab. orig., Verona 1906.

**Gazâli.** Die „Ziele der hellenisierenden Philosophen", maqâsidu-l-falâsifah wurden in lateinischer Übersetzung herausgegeben von Peter Lichtenstein aus Köln: Logica et philosophia Algazelis Arabis; Venet. 1506. G. Beer: Al Gazalis Makâsid al falâsifa I. Teil D. Logik, Kap. I, II; Leiden 1888. Der tahâfut = der Zusammenbruch der hellenisierenden Philosophen; Kairo 1888, übersetzt z. Teil: Asin Palacios: Gazâli; Zaragoza 1901. Der mittelalterlich-lateinische Text ist in

der Hauptsache überliefert durch die Übersetzung der Destructio destructionis des Averroes. Über die „Wiederbelebung der Religionswissenschaften": Hitzig: ZDMG. 7, 172 bis 186; 1852, Hans Bauer: Die Dogmatik Al Ghazâlîs; Halle 1912; Islamische Ethik ebd. seit 1916. Die Confessio fidei orthodoxorum Algazeliana findet sich bei Pococke: Spec. hist. Arab 274 ff. Brucker: Hist. crit. Philos. V, 348 ff., 356 ff.

Josef v. Hammer-Purgstall gab die ethische Abhandlung: „O Kind!", Wien 1838, mit Nachrichten über das Leben G.s heraus. „Die Wage der Handlungen" übersetzte Rabbi Abraham ben Hasdai aus Barcelona ins Hebräische. Goldenthal gab sie Lpz 1839 heraus als: Compendium doctrinae ethicae. A. Tholuck teilte in: De vi, quam Graeca philosophia in theologiam . . . exercuerit; Hamb. 1835, einige theologische Sätze mit aus den „vierzig Überlieferungen", dem Liber quadraginta placitorum circa principia religionis nach einer Berliner Handschr. L. Gauthier: Al-Dourra al-fâkhira, la perle précieuse de Ghazâlî, Traité d' eschatologie musulmane 1878. Durch Neuherausgabe vieler seiner Werke erlebte G. im modernen Oriente eine Auferstehung.

**Ibn Tufail, abû Bakr.** Des „Abubacer" Schrift: „Hajj Ibn Jaqzân" wurde schon früh ins Hebräische übersetzt, arabisch von Ed. Pococke unter dem Titel: Philosophus autodidactus sive epistola, in qua ostenditur, quomodo ex inferiorum contemplatione ad superiorum notitiam mens ascendere possit, mit latein. Übersetzung hrsg., Oxford 1671, wieder abgedr. 1700, nach dieser Übersetzung durch Ashwell und durch den Quäker George Keith und nach dem arabischen Original durch Simon Ockley ins Englische, von anderen ins Holländische, von Joh. Georg Pritius (Frankf. 1726) und von J. G. Eichhorn (Der Naturmensch, Berlin 1783) ins Deutsche übersetzt. L. Gauthier, Hajj ben Yaqdhân. Roman philosophique d'Ibn Thofail. Texte arabe publ. d'après un nouveau ms. avec les variantes des anciens textes, et traduction française, Alger 1900. Fr. Pons, Traducción de la novela de Abentofail el filósofo autodidacto. Preced. de un prologo de Menéndez y Pelayo, Zaragosa 1900. The improvement of human reason, exhibited in the life of Hajj ibn Yakzan, L. 1708. Reprinted by E. A. van Dyk, Kairo 1905. Ibn Tufail, Das Erwachen der Seele. Aus dem Arabischen mit einer Einleitung von P. Brönnle. Aus dem Engl. übersetzt von A. M. Heink, 1907.

**Averroës.** Die Schriften des Averroës sind lateinisch zuerst 1472, dann sehr häufig, in Venedig allein über 50 mal, meist mit den aristotelischen Werken gedruckt worden, wovon als die beste Ausgabe die in Venedig 1553 gilt.

M. Jos. Müller, Philos. u. Theol. des Averroës, in Monumenta saecularia, hg von der k. bayer. Akad. d. Wiss. zur Feier ihres 100jähr. Bestehens am 28. März 1859, München 1859; derselbe, Averroës Philosophie und Theologie. Aus dem Arabischen übersetzt, 1875 (zwei religionsphilos. Abhandlungen des Averroës: Harmonie d. Relig. u. Phil. u. eine Art philos. Dogmatik in deutscher Übers.). L. Gauthier, Accord de la religion et la philosophie. Traité d'Ibn Rochd (Averroës), traduit et annoté. Alger 1905. Es handelt sich um eine Übersetzung des Werkes von Ibn Rochd, Das Buch der Philosophie. Arab. Text, Kairo 1901. M. Worms, Die Lehre von der Anfangslosigkeit der Welt. 1900 (Beiträge III 4), veröffentlicht S. 63–70 eine in hebräischer Übersetzung erhaltene Abhandlung des Ibn Roschd über das Problem der Weltschöpfung.

Averroës (Vater u. Sohn), Drei Abhandlungen über die Konjunktion des separaten Intellekts mit dem Menschen, aus dem Arab. übers. von Samuel Ibn Tibbon, deutsch von Isaak Hercz, 1869. L. Hannes, Des Averroës Abhandl.: „Über die Möglichkeit der Konjunktion" oder „Über den materiellen Intellekt" in d. hebr. Übersetz. eines Anonymus. Nach Handschr. z. erstenmal herausgegeben, übersetzt und erläutert, H. I, 1892.

Averroës Metaphysik. Arab. Text, herausgeg. v. Mustafâ el Qabbânî, Kairo, ohne Jahr. M. Horten, Die Metaphysik des Averroes (gest. 1198). Nach dem Arab. übersetzt u. erläutert, 1912.

Carlos Quirós Rodriquez: Averroës. Compendio de metafisica, Madrid 1919. S. van den Bergh: Die Epitome der Metaphysik des Averroes, Leiden 1924.

P. Mandonnet, Siger de Brabant, IIe p., 2e éd., Louvain 1908, 8—10 (De collectione errorum Averrois).

J. Freudenthal, Die durch Averroës erhaltenen Fragmente Alexanders zur Metaphysik des Aristoteles. Untersucht und übersetzt. Mit Beiträgen z. Erläute-

rung des arab. Textes von S. Fränkel, Abhandl. d. Berliner Akademie der Wiss. 1885. Hartwig Derenbourg, Le commentaire arabe d'Averroës sur quelques petits écrits physiques d'Aristote, Archiv. f. Gesch. d. Philos. 18, 1905, 250—253.

Averroë, Il commento medio alla Poetica di Aristotele, per la prima volta pubblicato in Arabo e in Ebraico e recato in Italiano da F. Lasinio, P. I, II, testo Arabo, la versione Ebraica, Pisa 1873. Die Paraphrase der aristotelischen Poetik in latein. Übersetzung des Jac. Mantinus, hg von Fr. Heidenhain, 1889. Jar. Tkac, Über den arab. Kommentar des Averroës z. Poetik d. Arist. Wiener Studien 24, 1902, 70—98.

Vernichtung der „Vernichtung der Philosophen" Gazalis. Arab. Text, 3 Ausgaben, Kairo 1884, 1901, 1903. M. Horten, Die Hauptprobleme des Averroës nach seiner Schrift: Die Widerlegung des Gazali. Aus dem arabischen Original übersetzt und erläutert, 1913.

**Die Getreuen von Basrah.** Friedr. Dieterici: Die Philosophie der Araber im 10. Jahrh. n. Chr. nach den Schriften der „lauteren Brüder" s. unt. — Studies in Arabian philosophy I. The doctrine of a future life: Calcutta Review 111, 343—367.

a) Die syrisch-christliche Welt. Zum Verständnis der syrisch-semitischen Geisteshaltung gegenüber der Philosophie ist zu beachten, daß es im Syrertume nie zu einem geschlossenen und architektonischen philosophischen Systeme nach der Art der Scholastik gekommen ist, sondern daß von ihm versprengte philosophische Begriffe der vorgegebenen theologischen Weltbetrachtung angegliedert und eingeordnet wurden. Die Grundeinstellung ist demnach nicht eine philosophische, sondern eine theologische. Daher wurden nicht so sehr die Weltlehren des Stagiriten, als vielmehr nur seine logischen Gedanken verwertet. In dem Maße, wie die Theologie Schulwissenschaft wurde, ward die aristotelische Logik als Organon, d. h. Instrument theologischen Denkens, geschätzt.

Mit dem Nestorianismus fand im fünften Jahrhundert der Aristotelismus Aufnahme bei dem im Osten wohnenden Teile der Syrer, insbesondere an der Schule zu Edessa. Das älteste Dokument dieser Philosophie bei den Syrern ist ein Kommentar zu Aristoteles De interpretatione, verfaßt von Probus (Prōbhā), einem Schüler des Bischofs Ibas (Hibhā) von Edessa, des Übersetzers der Kommentare des Theodor von Mopsveste zu biblischen Schriften. Derselbe Probus hat auch Kommentare zu den Anal. pr. und Soph. Elenchi geschrieben. Neben Probus werden von den Syrern Hibhā und Kûsnî als solche genannt, welche griechische (philosophische) Werke in das Syrische übersetzt haben. Als die Schule zu Edessa wegen des in ihr herrschenden Nestorianismus auf Befehl des Kaisers Zenon 489 zerstört wurde, flohen die Beteiligten großenteils nach Persien und verbreiteten dort, von den Sassaniden begünstigt, ihre religiösen und philosophischen Anschauungen. Aus den Trümmern der Schule zu Edessa gingen die Schulen zu Nisibis und zu Gandisapora hervor, die letztere vorzugsweise medizinisch (Academia Hippocratica). Der König Nûshirwân von Persien interessierte sich lebhaft für die Philosophie des Plato und des Aristoteles. Gelehrte aus der Schule zu Gandisapora wurden in der Folge Lehrer der Araber in der Medizin und Philosophie.

Später, aber nicht mit geringerem Eifer als die Nestorianer im Osten, warfen sich im Westen die syrischen Monophysiten oder Jacobiten auf das Studium des Aristoteles, obwohl unter den Syrern sich auch Mystizismus und Pantheismus zeigten, so namentlich in einem syrisch geschriebenen Werke, von dem sich eine Handschrift im Britischen Museum befindet: „Buch des heiligen Hierotheos über die verborgenen Geheimnisse der Gottheit". Es erinnert dieses Werk vielfach an die pseudo-dionysischen Schriften

und vor allem an die Eriugenas. Frothingham (s. Literatur) ist der Ansicht, daß die Schrift verfaßt ist von dem syrischen Mönch Stephan bar Sudaili, der im fünften Jahrhundert lebte, unter dem Pseudonym Hierotheos geschrieben habe und der gepriesene Lehrer des Pseudo-Dionysius sei. Das Verhältnis ist aber wohl das umgekehrte, daß nämlich Pseudo-Dionysius von dem Verfasser des „Buches des Hierotheos" benutzt worden ist.

Die aristotelische Philosophie wurde namentlich in den Schulen, die zu Resaina (Rîš-ʿainâ) und Kinnesrîn in Syrien bestanden, betrieben. Der Urheber dieser Studien war Sergius von Resaina (gest. 536), der Übersetzer der Kategorien des Aristoteles und der Isagoge Porphyrs ins Syrische, in der ersten Hälfte des sechsten Jahrhunderts (vgl. Assemani, Bibliotheca Orientalis II 315 ff.). Ferner übersetzte er einen Teil der Werke Galens und die Schriften des Pseudo-Dionysius. In Codices des Britischen Museums existieren von ihm (nach Angabe Renans, De philos. perip. apud Syros p. 25): Log. tractatus, liber de causis universi iuxta mentem Aristotelis, quo demonstratur universum circulum efficere, und andere Schriften.

Unter den zu Kinnesrîn gebildeten Männern verdient namentlich der auch als Theolog und Grammatiker berühmte Bischof Jacob von Edessa (gest. 708 n. Chr. Vgl. über ihn Barhebraei Chronicon eccles., ed. J. B. Abeloos et Th. J. Lamy 1 290 ff.) Erwähnung, der theologische und philosophische Schriften aus dem Griechischen ins Syrische übersetzt hat; seine Übersetzung der Kategorien des Aristoteles ist von S. Schüler (s. d. Lit.) ediert worden.

Der nach Baumstark im zehnten Jahrhundert lebende Verfasser des von C. Kayser (sieh die Lit.) herausgeg. Buches von der Erkenntnis der Wahrheit oder der Ursache aller Ursachen, dessen Name nicht bekannt ist, war 30 Jahre Bischof in Edessa gewesen und zog sich dann als Einsiedler in die Berge zurück, wo er sein Werk schrieb. Dies besteht aus 6 Büchern. Das erste handelt über die Erkenntnis überhaupt und über Gott, das zweite vom Makrokosmos, das dritte vom Mikrokosmos, das vierte von der Schrift überhaupt, dem Buche der Schöpfung und der Schöpfung, das fünfte von der Herstellung der Welt, das sechste über Äther, Luft, Jahreszeiten, Meteorologie. Er bekennt sich zu christlichen Sätzen, sucht diesen nur philosophische Färbung zu geben, aber nicht im Sinne des Aristoteles, dessen Gegner er ist.

Namentlich infolge der Berührung mit den Arabern gingen später die Syrer über die bloße Beschäftigung mit dem Organon hinaus. Sie begannen in arabischer Sprache alle Teile der Philosophie in Anschluß an Aristoteles zu kultivieren, worin ihnen später die Araber selbst nachfolgten, die aber bald ihre syrischen Lehrer übertrafen. Schüler von syrischen und christlichen Ärzten waren Alfârâbî' und Avicenna. Die spätere syrische Philosophie trägt den Typus der arabischen. Unter ihren Vertretern ist der bedeutendste der 1286 gestorbene, von jüdischen Eltern stammende Jacobit Gregorius Barhebraeus oder Abulfaragius (Abû-l-Faraǧ), dessen unter dem Einfluß Avicennas und anderer arabischer Philosophen stehendes Kompendium der peripatetischen Philosophie (Butyrum sapientiae) noch heute bei den Syrern hohes Ansehen genießt. Ein weiteres Werk des Barhebraeus, „Ware der Waren", berührt sich eng mit Avicennas „Quellen der Weisheit". In dem „Buche der Pupillen" (Curt Mayer, Buch der Pupillen von Gregor Barhebraeus. Nach vier Handschr. d. K. Bibl. zu Berlin herausgeg. u. teilweise übersetzt, Leipziger I. D., 1908) behandelte der syrische Philosoph die aristotelische Logik und in dem „Buche der

Weisheitsunterhaltung" die Logik, Physik und Metaphysik. Der Psychologie ist die Schrift über die Seele gewidmet, die von L. Cheikho (s. d. Lit). veröffentlicht wurde. Von Wichtigkeit sind auch die historischen Arbeiten des Barhebraeus, eine syrische Weltgeschichte (Chronicon syriacum, ed. Bedjan), eine Kirchengeschichte (Chronic. ecclesiasticum ed. J. B. Abbeloos et Th. J. Lamy, Lovanii 1872—1877) und seine Geschichte der Dynastien (Hist. dyn., Oxford 1663; L'hist. des dynasties, ed. A. Salhani, Beirut 1890).

Die gleiche durchgreifende Abhängigkeit vom Islam zeigt Barhebraeus, abgesehen von seiner Grammatik, die von Zamachscharî bestimmt ist, in seinem „Buch der Ethik" und „Buch der Taube", in denen er ganze Teile aus Gazali paraphrasiert. Danach ist zu vermuten, daß seine philosophischen Gedichte über „die göttlichen Dinge und die Vollkommenheit in ihnen" oder „die Vollkommenheit, philosophisch betrachtet" nicht frei vom Einflusse islamischer mystischer Poesie sind.

Barhebraeus ist ein typisches Beispiel für die Umlagerung der Beziehungen der beiden Kulturen: Islam und Syrertum. Während um 900 dieses gebend war und der Islam empfangend, erhielt seit der Zeit Avicennas die von den Persern geschaffene islamische Kultur die Vorhand und drückte das sehr zusammenschmelzende Syrertum zur Unselbständigkeit herab, so daß in dieser Spätzeit ein unschöpferischer Interpret des Islam wie Barhebraeus eine solche Beachtung erlangen konnte. Damit wird die syrische Welt zu Grabe getragen.

Eine inhaltliche Durchforschung der syrischen Geisteskultur steht erst in den Anfängen, zu denen die schon ziemlich zahlreichen Textausgaben und Übersetzungen nur das Rohmaterial bringen. Da der syrische Mensch sich aus drei Rassen zusammensetzt: syrische Semiten, Juden und Perser, und da dieser mit ganz verschiedenen Anlagen an das Kulturproblem herantritt, wäre die Darstellung auf dieser Typenunterscheidung aufzubauen.

b) Die arabisch-christliche Welt. Wie ein Vulkanausbruch hatte die islamische Völkerwanderung den vorderen Orient überflutet. Die Reste des Christentums pflegten unter dem Schutze der machtvollen islamischen Staaten ein unbeachtetes, stilles Dasein, blieben aber im ganzen gegen Erlegung der Kopfsteuer unbehelligt. Die politische Übermacht der Religion des mekkanischen Propheten spiegelt sich, was psychologisch sehr beachtenswert ist, in einer nachgiebigen, fast unterwürfigen Haltung in der Lehre wider, indem die christlichen Schriftsteller das beiseite zu schieben suchen, was islamischem Empfinden anstößig erscheint, z. B. die Trinitätslehre, die man zu der Auffassung von drei Eigenschaften in der einen Gottheit mildert und herabstimmt.

Die Verdienste der syrischen und arabischen christlichen Gelehrten werden von den muslimschen Geschichtschreibern der Philosophie mit Dank anerkannt, z. B. die des Hunain und ibn Hunain, dann des christlichen Arztes Qosta bn Lûqâ von Baalbek, 864—923.

Seine in ihrer Echtheit freilich nicht unbestrittene Schrift „Über den Unterschied von Geist und Seele" (De differentia spiritus et animae) setzt den platonischen und aristotelischen Begriff der Seele gut auseinander und sucht die Entstehung der Vorstellungen auf physiologische Weise zu erklären. Von Johannes Hispanus wurde sie im 12. Jahrh. ins Lateinische übersetzt und hat vielfach auf spätere Scholastiker, so auf Alfredus Anglicus, Albertus Magnus, Roger Bacon eingewirkt. Die lateinische Über-

setzung wurde von C. S. Barach, Excerpta e libro Alfredi Anglici de motu cordis. Item Costa-Ben-Lucae de differentia animae et spiritus, Innsbruck 1878 (Biblioth. philosoph. mediae aetatis II) herausgegeben. Den arabischen Text hat auf Grund von Vorarbeiten von A. Nagy G. Gabrieli in: Rendiconti della R. Acad. dei Lincei vol. XIX, fasc. 7, 1910, 622—655, und neuerdings L. Cheikho in: Al-Machriq 14, 1911, 94—109 publiziert (wieder abgedr. in: Traités inédits etc., 121—133). Im 11. Jahrhundert nahm der christliche Araber ʿAbdallâh ibn al-Fadl aus dem arabischen Original Auszüge in seine Kompilation „Das große Buch des Nutzens" auf. Sieh G. Graf, Psychologische Definitionen aus dem „Großen Buche des Nutzens" von Abdallâh ibn al-Fadl. Festgabe f. Clemens Baeumker. 1913, 74—76.

In allen größeren Städten des vorderen Orients haben sich durch die islamische Zeit hindurch Gemeinden mit urchristlicher Überlieferung erhalten und auf den umwohnenden Islam beachtliche Einflüsse ausgeübt, besonders auf die islamische Mystik, deren ethischer Heroismus in Nächstenliebe, Selbstlosigkeit, extremem Gottvertrauen — man durfte nicht für den folgenden Tag Nahrung aufspeichern — urchristliche Züge aufweist. Die Erforschung dieser Sonderkultur steht zunächst noch in dem Stadium der Stoffsammlung. Namen und Werktitel vieler Hunderte christlicher Schriftsteller hat Cheikho gesammelt, die vordem unbekannt waren.

c) Die Philosophie im Kulturbereiche des Islam umfaßt die Weltanschauungsbildungen und ihre sehr heftigen Geisteskämpfe, die sich innerhalb der Reichweite der Religion Muhammeds, des Propheten von Mekka und Medina, zugetragen haben. In der unendlichen Fülle dieser bis heute noch in regstem geistigen Leben stehenden geistigen Gestaltungen könnte man nach der Stellungnahme zum Islam unterscheiden: weltlich-philosophische, theologische, mystische, naturwissenschaftliche, literarisch-poetische, nach ihrer äußeren Abhängigkeit: 1. semitische, umfassend die aus dem alten Arabertume kommenden Einschläge: Dahr-Schicksalslehre (der Dahr ist die gewaltige, aus den Sternen und Sphären wirkende kosmisch-magische Urkraft, die alles Irdische gestaltet und Glück wie Unglück herbeiführt) und Allah als Lichtgott: „er ist das Licht der Himmel und der Erde", Koran 24, 35; ferner Christliches, Jüdisches und Islamisches; 2. griechisch-hellenistische; 3. persische, die den altpersischen Dualismus, d. h. Mazdaismus mit seinem strengen Gerechtigkeitsbegriff pflegen oder den Lichtmonismus der Mazdaklehre, der bei den Jezidis, den sogenannten Teufelsanbetern, fortlebt und den Lichtlehren und Manifestationslehren eines Hallâǧ, 922 †, Suhrawardi, 1191 † usw.; 4. indische, die in verschiedenen Formen die Nirvanalehre aufstellen, sei es als nihilistisches Nirvana bei Bistami, 874 †, oder als agnostisches und dann positives bei den Mystikern seit Gunaid, 910 †, von denen die konservativen Theologen das gemäßigte Nirvana (nur die Eigenschaften des Mystikers werden vernichtet; seine Substanz bleibt beim Versinken in Gott, dem Ursein erhalten) übernehmen, — nach den großen Kulturperioden, die im Oriente aufeinander gefolgt sind und sich in ihren Restbeständen innerhalb der heutigen (wie auch der mittelalterlichen) Kultur des Orientes überlagern, verschiedene Kulturschichten bildend: 1. vordynamistische, umfassend stereotype Wendungen, z. B. über den Aufgang der Sonne, daß sie „durch den Himmel bricht"; 2. dynamistische: alle Dinge sind Träger von Kräften; 3. animistische; 4. astrale; 5. Henotheistische; 6. monotheistische, die in die geschichtlichen Religionen und deren Weltlehren einmünden. Damit soll in keiner Weise der Evolutionstheorie das Wort geredet werden; denn, der Allahbegriff als des in den Tiefen des Himmelsblaus verborgenen Lichtgottes, des Urlichtes, hat so ursprüngliche und primitive Züge, daß er mit den sogenannten „vormonotheistischen" Phasen gleichzeitig gewesen sein kann.

Man streitet sich, ob die Fremdeinflüsse, die Muhammed zum „Islam", d. h. „der ehrfurchtvollen Hingabe an Gott" zusammenfaßt, vom Parsismus, Judentume, der christlichen Großkirche oder christlichen Kleinsekten stammen. Von allen liegen Einströmungen vor, von den ersten zwei Quellen wohl die geringsten. Einer judenchristlichen Sekte wie den Ebioniten muß Muhammed nahegestanden haben, da er die Gottheit Christi leugnet, seine Jungfraugeburt anerkennt und seinen Tod als eine Aufnahme in den Himmel bezeichnet ohne Kreuzestod, indem „dieser den Juden vorgetäuscht" oder nach besserer Deutung von Koran 4, 156 „die Person Christi vorgetäuscht", d. h. ein anderer an die Stelle Christi gesetzt wurde. Man hat dies als Doketismus gedeutet, und die spätere Mystik lebt in ihrer Manifestationslehre ganz in doketischen Ansichten. Ein Doketismus ohne Gottheit Christi ist jedoch schwer vorstellbar. Es handelt sich um die Lehre von einem untergeschobenen Ersatzmann für Christus, eine gnostische Spekulation. Über solchen mikroskopischen Kleinigkeiten vergaß man aber das Ganze. Man sah den Wald vor Bäumen nicht mehr; denn die Gottesidee des Islam ist die des liebevollen Fürsorgers und Allerbarmers, also der christliche Gott der Liebe, wenn er auch nicht „Vater" genannt wird. Das durchaus tiefe Gotteserleben des „Propheten" war getragen von der Aion-Theologie: Der Aion der jetzigen Diesseitswelt ist abgelaufen. Sein Ende, „die Stunde", ein dem NT entnommener Terminus, steht nahe bevor mit Weltuntergang und jüngstem Gerichte. Für die Gemeinde der wahren Gläubigen beginnt dann ein herrliches Leben in den Paradiesesgärten, die über die „Himmelsbrücke", eine Projektion des Regenbogens, erreicht werden. In der Form, in der Muhammed seine Offenbarung erhielt, schließt er sich der vorislamischen Wahrsager- und Zauberreligion an. Er hüllt sich in einen Mantel und wird vom göttlichen Geiste „besessen". Man hat solche Sätze wörtlich gefaßt und von epileptischen Anfällen Muhammeds gesprochen. Es handelt sich um Riten der Kâhin-Wahrsager-Religion und ihre Initiationsformeln, verwandt den Praktiken der Schamanen und Medizinmänner. Die Kernbedeutung des Werkes Muhammeds liegt darin, daß er den Schicksals-Dahr-Begriff mit Allah, dem höchsten Lichtgotte, ineinsetzte und so die fatalistische Weltbetrachtung durch christliche Einschläge überwand. Das Fatum wurde zur „göttlichen Vorsehung", die mit unendlicher Liebe und Langmut, rahmah = Allerbarmen, die Weltgeschicke leitet. Freilich blieben im Volke fatalistische Vorstellungen bestehen. Diese vorislamischen Reste als typisch islamisch zu bezeichnen, ist ärgste Verwechslung, da der Islam gerade ihre Überwindung als Wesenaufgabe übernommen hat. Die Gebetsriten: Handerhebung, Verneigung, Verbeugung und Prosternation sind dem christlichen Mönchtum abgesehen, das Bild der christlichen Trinität: Gottvater, Maria und Jesus, den Altar- und Wandgemälden in christlichen Kirchen — daher auch wohl die Überbetonung Johannes des Täufers, Koran 3, 33 ff. verschmolzen mit dem Evangelisten —, das Fasten dem Großchristentume, die rituelle Reinigung dem Judentume. Diese kuriose Religionsverschmelzung um 620 in Mekka wurde durch die Übersiedlung M.s nach Medina auf Grund einer Einladung der Medinenser in die innenpolitische Bewegung hineingerissen, sodann in die außenpolitische, als die Araber das Morgenrot ihrer Freiheit von persisch-byzantinischem Drucke und die Aussicht auf ungemessene Kriegsbeute aufsteigen sahen, nachdem die umliegenden Großstaaten Persien und Byzanz sich gegenseitig vernichtet hatten. Die älteste Schicht des Islam, die der Gesinnungsreligion, der Schauer vor dem nahen Weltgerichte, wird überlagert von der politischen der Welteroberungsreligion durch die Zwangsläufigkeit der Tatsachen. In der Ausbreitung der islamischen Völkerwanderung kamen die Weltvorstellungen des Altislam zur Auseinandersetzung mit den umliegenden Hochkulturen. Dieses Thema ist hier zu betrachten.

Aus der Überlieferung dieses „Grundrisses" ergibt sich, daß aus dieser uferlosen Fülle nur solche „Philosophien", d. h. Weltanschauungen, für die Darstellung an diesem Orte in Frage kommen, die zum Griechentume in Abhängigkeit stehen und der lateinischen Scholastik bekannt geworden sind, also nur die griechische Richtung, die für den Orient selbst ein Fremdkörper war und geblieben ist und als ganzes System abgelehnt wurde, wenn auch ihre einzelnen Begriffe als Bausteine in original-orientalischen Systemen Verwendung fanden. Das eigentliche Wesen und der Hauptbestandteil der orientalischen Philosophie wird demnach von der Darstellung ausgeschlossen, und nur eine verhältnismäßig kleine Nebenrichtung dieses gesamten Komplexes zur Geltung gebracht.

Die islamische Philosophie ist in arabischer, persischer und türkischer Sprache geschrieben und hat zu Verfassern Perser, Syrer und Inder, auch spanische Mauren mit Berberblut. Den Semiten scheint das systematische Spekulieren in abstrakten Begriffen wesensfremd zu sein. Der Name: „Arabische Philosophie" oder „Philosophie bei den Arabern" ist unsachgemäß, da die Araber keine Philosophie kennen, bildlich-anschauungsgemäß ihre Auffassung von der Welt gestalten und da die Sprache zur Bestimmung einer Weltanschauung und Kultur nebensächlich ist. Der Türke stimmt darin mit dem Semiten überein.

Damit der so überaus kleine Ausschnitt, der hier allein geboten werden kann, verständlich werde, ist kurz auf den großen Kulturrahmen, in dem er steht, hinzuweisen. Der Orientale ist ein beschaulicher Typus und spekulativ aufs höchste beanlagt — mit den genannten Ausnahmen. Der eigentliche Kulturträger des nahen Orientes ist der das Begriffliche scharf erfassende P e r s e r. Das Herzstück seines Lebenssystems ist daher seine Weltauffassung, in die er seine Ethik hineinstellt. Von ihr aus werden Anschauungsleben und Gefühlsleben und weiterhin das gesamte äußere Leben des Einzelnen und der gesellschaftlichen Gruppen bestimmt, so daß das materielle Leben die symbolische Darstellung seines Gedankenlebens wird. Die Weltanschauung wird nun aber wesenhaft bestimmt durch die Einstellung zur Welt im allgemeinen und besonders durch den Gottesbegriff.

Will man daher die Kultur des Orientes fachmännisch und wissenschaftlich exakt erfassen, so muß man sie vom Zentrum aus aufrollen und von diesem aus alle sekundären Teile verstehen, da diese erst durch den Zentralgedanken ihr geistiges Leben und Sein empfangen. Dies Zentrum ist aber der religiöse Gedanke, der Gottesbegriff. Nur von hier aus kann das Gesamtlebenssystem adäquat verstanden werden. In diesem Sinne ist die Weltanschauung auch wesentlich für das Begreifen orientalischer Literatur, Kunst, äußerer Lebensformen und sogar des politischen Denkens.

Der aus dieser Darstellung ausfallenden Schulen ist kurz zu gedenken. Die t h e o l o g i s c h e Bewegung hat die gewaltigsten Geistesgrößen hervorgebracht. Aus Voreingenommenheit und Verständnislosigkeit hatte die alte Orientalistenschule sich an die Phrase gewöhnt: „Nach Gazali oder nach Averroës ist im Islam keine Philosophie mehr zu finden." Man ahnte gar nicht, daß nach 1100 die eigentliche innerislamische Philosophie erst beginnt! Eine konservative (die der mutakallimûn = der „Diskutierenden") und eine liberale Richtung (die der mu'tazilah = derer, die sich von der Politik zurückziehen; bei ihrer doktrinär liberalen Färbung sind sie jedoch oft sehr unduldsam und fanatisch) bilden sich schon seit 700 in schwachen Ansätzen, entfalten sich aber seit 800 zu mächtigen Schulen, besonders in Basrah und Bagdad, aber auch in fast allen großen Städten, formen in Aschari, 935 †, und Maturîdi, 944 †, die lange vergeblich gesuchte Mittellinie, kommen um 1000 mit dem griechischen Gedankenstrome in Diskussion und bilden sich daraufhin zur Richtung der „wahren Forscher",

mutahaqqiqûn, um, die von 1200—1700 Sterne allererster Größe aufweist und in ihren Grundanschauungen noch heute den Islam beherrscht. Bağuri, 1861 †, ist z. B. zu ihnen zu rechnen. Seit einigen Jahrzehnten bereitet sich ein Umschwung auf Grund europäischer Einflüsse vor (Muhammed Abduh 1905, † Ägypten, und viele Hunderte in andern Ländern des Islam), der jedoch noch nicht deutlich umzeichnet werden kann, da die Gärung im Kampfe des Neuen mit dem Alten noch allzu groß ist.

Als die typischste Geistesschöpfung des Orientes kann man vielleicht die Mystik ansehen, die seit 850 bis heute mit dem Schwunge tiefsten religiösen Erlebens und farbenprächtigster Poesie ihr Weltbild und Welterleben in immer neuen Formungen dargestellt hat. Das Ganze ruht auf persischer Grundlage. Die Lichtlehre steht im Zentrum. Es kommen dann indische, plotinische und gnostische Bausteine hinzu, und die Architektonik wird in der letzten Vollendung überbaut und beherrscht vom Christentume. Nachdem das Individuum nach der Nirvanalehre aufgelöst und in das unbestimmt-unendliche Ursein versunken ist, sehen wir es wieder auftauchen im baqâ, dem „ewigen Bestehen" bei Gott, in dem es die ewige Wahrheit, haqq, das Leben, hajât und den Weg gefunden hat und in der visio glücklich ist. Bis in die jüngste Religionsform, die der Bâbi-Behâi hinein, sind diese Gedanken zugleich mit der Manifestationslehre wirksam.

Seit 1300 Jahren treten die Geisteskämpfe des Orientes in beständig wechselnden Systemen auf, und von ihrem geistigen Brennpunkte Persien strahlen sie in alle Gebiete des Islam bis nach Afrika hin. Wenn man sich fragt, was bei diesen Tatsachen das moderne Schlagwort „Entwicklung" besagen könnte, so ist unmittelbar evident, daß es auf den Genius, den Kern der Systeme keine Anwendung finden kann. Das Herz eines jeden Systemes ist die Einstellung zum Wirklichen im allgemeinen und die Gotteslehre. Freilich ist diese in ihren sekundären Momenten von Rasse — darunter ist nicht die medizinisch-anthropologische Rasse, sondern die aus psychologisch-geschichtlichen Ursachen gewordene Kulturrasse zu verstehen —, Landschaft und Lebenskreis bestimmt. In ihren primären Momenten, dem genialen Kern, dem Brennpunkte des Systems ist sie jedoch nicht durch eine „Evolution" geworden, die über die Köpfe der Individuen hinweggeht und nach naturwissenschaftlicher oder biologischer Art kurvenmäßig bestimmbar wäre, sondern ist durch geistige Intuition spontan und gesetzlos, wie aus dem Nichts momentan aufleuchtend, vorhanden, aus den mysteriösen Tiefen des Geistigen auftauchend.

Neben den individuellen Systemen der Denker gehören auch die Religionen nach ihrer Weltlehre und Moral in die Geschichte der Philosophie; denn sie bergen in sich als Grundlage ihrer Lebensordnung eine „Philosophie". Die Religionen und Mythen sind kristallisierte und für größere Gruppen von Individuen, „juristische Persönlichkeiten" geltende prähistorische „Philosophie", die Philosophie hingegen individuelle und geschichtlich-verstandesmäßig geformte Religion. Zunächst sind die Formen des Islam selbst zu kennzeichnen, dann die an seiner Peripherie aufwachsenden Sekten. Der Islam ist eine christliche Sekte mit jüdischem Einschlag, die den mekkanischen Lokalkult in sich aufnimmt, die altarabischen Vorstellungen von dem höchsten Lichtgotte Allah und dem Dahr-Schicksal-Zeit und dem Leben im jenseitigen Schattenreiche in christlichem Sinne umgestaltend und der tiefreligiösen Seele der Wüstensöhne durch Entfernung der astralen und planetarischen Götter eine höhere Formung verleihend. Die vorislamischen astralen und animistischen Wahrsager- und Zauberreligionen wurden durch das, was wir „Islam" nennen, in die Bewegungslinie hineingezogen, die die umliegenden Kulturländer Arabiens schon seit einigen Jahrhunderten beschritten hatten: seit dem Auftreten des

Christentums. Unter der Führung Muhammeds machte der Islam drei Phasen durch: 1. eine christliche, in der Muhammed sich als Proselyt des Christentums fühlte und seine Anhänger zum christlichen Könige nach Abessinien sandte; 2. eine jüdische, die erste Zeit in Medina; 3. und eine arabische, die mit der geistigen Einstellung auf Mekka wieder das Eigene, Nationale zum Durchbruch brachte. Der Islam seit 632 kam durch die Eroberungen in den geistigen Bannkreis des Christentums, aus dem die wesentlichsten Dogmen übernommen und den schon aus der ersten Periode als ältester Bestand vorhandenen harmonisch hinzugefügt wurden. Die Christusmotive wurden auf Muhammed übertragen; dieser wurde der Logos. Die Lehre von einer das Menschenherz umformenden und heiligenden Gnade wurde zu einer innerislamischen, ebenso die von einer mystischen Gemeinde mit dem mystischen Muhammed als Führer und Gnadenquell, vor allem aber die von dem unendlichen Wert der einzelnen Menschenseele.

Innerhalb dieses islamischen Rahmens erhalten sich älteste Bestandteile der religiösen Menschheitsentwicklung in Form von Sekten, vor allem der Schiah mit ihren Untersekten: Drusen, Alivergötterer = Ali-Ilahi, Zeiditen, Imamiten, Nusairier, Kyzylbaschi, dann der auf der Linie der persischen Religionsbildung stehenden Formen der Jedzidis mit ihrem Lichtmonismus, den manichäischen und mandaischen Restbeständen und der astralen Religion der Harranier, auch Dahriten — Verehrer des astralen Schicksals — genannt. Die „Philosophien", d. h. Weltlehren, dieser Religionen harren noch einer exakten Darlegung. Der Manifestationslehre der Schiah, verwandt mit der Mystik, steht die Emanationslehre der griechisch-philosophischen Richtung gegenüber. Aus jener entwickelt sich logisch die Autoritätskirche der Schiiten — der Imam-Führer ist die höchste religiöse Instanz — neben der Gemeindekirche der Sunniten, der consensus der Gemeinde, d. h. der Theologen in ihr, ist die höchste Glaubensautorität. Alle Äußerungen der Sekten in Kult und Lebensform entsprechen ihren Weltlehren, so daß ihr philosophisch-weltanschaulicher Bestandteil Grundlage ist für den Einblick in ihre Struktur und Lebensäußerungen. Die Religionen sind in diesem Sinne „Philosophien", die sich im sozialen Leben ausgestaltet haben.

Die Übermittlung der äußeren Quellen. Die genetische Betrachtung sucht nach den „Quellen" einer Kulturbewegung, und in der historischen Einstellung suchte man jene in den literarischen Schöpfungen früherer Perioden. Wichtiger als diese materiellen und äußerlichen Abhängigkeiten sind die geistigen Quellen, und da ist zu betonen, daß die Muslime in Syrien und Mesopotamien in direkte geistige Berührung mit der philosophischen Überlieferung der Syrer getreten sind, in Persien in ebensolche Berührung mit der indischen Spekulation, indem die Sekte der Sumanîjah (Horten, D. Skeptizismus der Sumanîja nach der Darstellung des Razi in AGPh XXVI, 141—166; gegen 850—950, vielleicht als Kaufleute) in ganz Persien verbreitet war und mit Philosophen wie Nazzâm diskutierte und in freundschaftliche Beziehungen trat — in Persien naturgemäß ferner mit der autochthonen Weltanschauung der altpersischen Lichtlehre, die die Priester des Feuerkultus um diese Zeit noch überall pflegten, die „Magier", Mobeden —, in allen Teilen des nördlichen Islam von Kleinasien bis nach Persien mit den Resten der Gnosis, die ja in der Geheimlehre der Drusen noch typisch fortlebt. Die monistischen Lichtlehren gehen auf Mazdak, die dualistischen auf die Magierreligion, die persische Staatsreligion, zurück, mit der der Manichäismus und das Hermetische Schrifttum wesensverwandt ist, wenn auch letzteres Hermes Thot, der ägyptische Gott – aus der ägyptischen Überlieferung noch manches aufgenommen haben mag. Der Islam ist ja der Erbe der gesamten vorder-

asiatischen Kultur geworden, und der Abbâsidische Islam seit 800 ist nichts anderes, als die in den Symbolen der Religion Muhammeds fortlebende Geisteskultur der alten byzantinisch-persischen Kulturländer, die sich in gegenseitigen Kriegen um 600 so geschwächt hatten, daß die arabische Völkerwanderung, die man den Islam nennt, sich fast hemmungslos über sie ergießen konnte.

Die Bedeutung der materiellen Quellen neben den imponderablen geistigen hat der Islam selbst eingesehen, d. h. seine Gelehrten, indem sie die Übersetzung der griechischen Philosophen mit Eifer besorgten oder besorgen ließen. Die Geschichte dieser Übersetzertätigkeit ist noch zu schreiben. Soviel ist aber sicher, daß um 850 bis 900 die großen Griechen Aristoteles und Plato, auch die großen Kommentatoren Alexander von Aphrodisias und Themistius, ferner Theophrast, Syrianus, Ammonius, Porphyrius und vor allem Plotin — s. d. Theologie des Aristoteles — dem Oriente bekannt waren.

Drei Perioden der Übersetzertätigkeit hat man zu unterscheiden. Die Zeit Mamûns, 813—833, sah die Bemühungen des ibnu-l-Bitrîq = des „Sohnes des Patriziers", unter dessen Leitung getreue, aber unelegante Übersetzungen entstanden. Dreißig Jahre später gründete Hunain ibn Ishak (Johannitius) seine Übersetzerschule, die sein Sohn Ishak ibn Hunain und Neffe Hubaisch ibnu-l-Hasan, syrische Christen, weiterführten, die sowohl die älteren syrischen Übersetzungen benutzten als auch direkt aus dem Griechischen übertrugen. Qosta bn Lûqâ aus Balbek hatte schon gegen 840 neben philos. Schriften auch Plutarch, Euklid und Heron v. Alexandria zugänglich gemacht, während Hunain auch den Galen bearbeitete. Die dritte Periode zeigt uns den Schüler Farabis Jahjâ-bn'Adî, den Logiker, tätig und mit ihm abû Bischr Mattâ-bn Jûnus, 940 †, Nâtili um 990: Übersetzung des Dioskorides, ibn Zur'ah, 1008 †, und abû-l-Hair Hasan ibnu-l-Hammâr. Bis auf die Politik des Aristoteles scheinen alle diese Übersetzungen auch nach Spanien gelangt zu sein. Die materielle Notwendigkeit, die medizinischen Schriften der Griechen zu bekommen, hat den ersten Anstoß zur Übersetzertätigkeit gegen 800—820 gegeben, und um 1000 waren „die Schriften der Griechen in aller Händen", wie der Fihrist bemerkt. Da dies den Theologen ein Ärgernis war, suchten sie die griechische Kultur in islamisches Gewand zu kleiden und ihre Werke durch originell islamische zu ersetzen, die soliden griechischen Gedanken aber einzeln, nicht als System übernehmend. Dies ist der säkulare Kampf zwischen Orient und Griechentum gewesen.

Pseudo-Empedokles, Hermes, Manichäismus. Ibn Masarrah brachte um 900 dualistische Emanationsideen nach Spanien, die dem Hermetischen Schrifttum entstammen: Aus dem Ursein emaniert eine geistige, lichtartige Materie, die schöpferische Kraft besitzt, aus dieser der Weltgeist, aus diesem die Weltseele und die niederen Seelen: die vegetative ist die Rinde der animalischen, diese die Rinde der pneumatischen, diese die der geistigen, denkenden. Die Einzelseelen sind Teile der Weltseele; das Produkt dieser aber ist die Natur, in der der Haß herrscht, wie in der Weltseele selbst die Liebe. Von der Natur verführt, haben die Einzelseelen sich dem Sinnlichen zugewandt und sind in Sünde und Gottferne gefallen. Zu ihrer Erlösung, Reinigung und Wiedererinnerung an das Geistige gehen von der Weltseele die prophetischen Geister aus, die die Religionen stiften. Das Lebensziel des Menschen scheint der Weltgeist zu sein, nicht Gott, das unnahbare und durch die geistige Materie, den habâ-'amâ = „kosmischen Staub" von der niederen Welt getrennte Ursein. Der Kampf zwischen Materie mit Finsternis und Gott-Geist-Licht ist das Grundmotiv dieses Denkens. Inmitten dieses kosmischen Ringens steht der Mensch mit seiner Sinnenseele = nafs der Materie verhaftet, mit seinem Geiste dem Lichte zustrebend.

Horten: Philos. d. Isl. 237; A. 1. 39; 133; 148; 111 f. Scharf tritt diese dualistische Emanation neben die monistische der Manifestationslehre: ebd. 114—154 s. ibn Masarrah, 931 †. Neben dem Buche „Über die fünf Elemente" brachte ibn Masarrah vielleicht noch weitere Werke des Pseudo-Empedokles aus Ägypten nach Spanien.

Pseudo-Pythagoras wirkt in der Weltanschauung der „Freunde von Basrah" weiter. Die Göttlichkeit der Zahlen hat auch daneben noch manche Spuren im Islam hinterlassen, z. B. in der Astrologie, wo sie wohl aus der altorientalischen Kultur stammt, und im ganzen Volkstum. Gott—Weltgeist—Weltseele—Natur sind nach Ps. Pyth. Einheit — Zweiheit — Dreiheit — Vierheit oder: Einheit 1. vor der Ewigkeit, 2. mit ihr, 3. nach ihr und vor der Zeit und 4. in der Zeit. Munk: Mélanges 240 ff.

Man hat versucht, direkte stoische Einstrahlungen aufzuzeigen. Indirekte sind wohl vorhanden. Sie sind durch Galen vermittelt und reichen nicht weiter als dessen Vorstellungskreis.

Die Theologie des Aristoteles. Da die islamischen Philosophen griechischer Richtung keine Peripatetiker, sondern Neuplatoniker sind, so hat man sich die Frage aufzuwerfen, durch welche Vermittlung diese Gedanken zu ihnen geflossen sind. Neben Übersetzungen unter dem Namen Plotins, der im Arabischen mit Plato leicht zu verwechseln war, hat durchschlagende Bedeutung gewonnen die „Theologie des Aristoteles", die ein Auszug aus dem IV. bis VI. Buche der Enneaden Plotins ist. Sie wurde um 840 von Nâʿimah, ibn Abdallah 'Abdal-Mesih, einem Christen aus Emesa, für Ahmed ibn al-Muʿtasim verfertigt, im Mittelalter ins Lateinische übersetzt, 1519 zu Rom als Sapientissimi philosophi Aristotelis Stagiritae theologia sive mystica philosophia secundum Ägyptios gedruckt, 1572 nochmals von Carpentarius in Paris herausgegeben und auch in der Gesamtausgabe der aristotelischen Werke von Du Val abgedruckt. Munk: Mélanges gab Auszüge aus dem arab. u. latein. Texte, 249 ff., und Friedrich Dieterici gab sie 1882 heraus: Die Philosophie der Araber im IX. und X. Jahrhundert aus der Theologie des Aristoteles, den Abhandlungen Alfârâbîs u. d. Schriften der lauteren Brüder hg u. übers.; 13. Buch: Die sogenannte Theologie des Aristoteles; Lpz., übersetzt 1883, nachdem er schon früher auf sie hingewiesen hatte: Sur les études philosophiques des Arabes au X. siècle discours prononcé au IV. congrès international des Orientalistes, 14. 9. 1878; Florence 1880; Über die sogenannte Theologie des Aristoteles bei den Arabern in: Abhandlungen des Orientalistenkongresses 1881; 3—12; D. Theologie d. Arist. in ZDMG 1877, 117—126; Steinschneider, Alfarabi 158, 250; AGPh XI 320 ff. Valentin Rose: Dtsch. Ltrzt. 1883, 843—46. Haneberg: D. Theologie d. Aristoteles in MSB 1862, I 1—12; vgl. O. Löwenthal: Pseudo-Aristoteles über die Seele, 1891. Das griechische Original ist wahrscheinlich von einem Neuplatoniker, wenn nicht von Porphyrius selbst, verfaßt. Die Ideen von der Emanation aller Dinge aus dem Einen und ihrer Rückkehr zu diesem, von der ersten Ursache, die den Weltgeist mit den reinen Formen, den Archetypen, erzeugt, dann die Weltseele mit den Einzelseelen, die die Natur mit den „entstehenden und vergehenden Dingen" aus sich entwickelt, eine kontinuierliche Kette von Emanationen, die an Vollkommenheit abnehmen, je nachdem sie sich der Materie nähern und in sie versinken, alle diese für das islamisch-philos. Denken so selbstverständlichen Begriffe stammen wohl aus dieser Plotinischen Quelle. Allerdings zitieren Avicenna und Farabi m. W. die Theologie d. A. nicht. Sie entstammt der monophysitischen Spekulation um Johannan v. Apameia; Baumstark: Geschichte d. syrischen Literatur, 1922, 167, 3 ff. Qifti 258, wo eine „teilweise syrische Übersetzung der Enneaden bezeugt ist". Baumstark: Zur Vorgeschichte

d. Th. d. Arist.: Oriens Christianus 2, 187—191. Ders.: Die christl. Literatur des Orients, I, 1911, 75.

Der Liber de causis hat ebenfalls neuplatonische Lehren in die islamischen Kreise geleitet (Otto Bardenhewer: Die pseudoaristotelische Schrift über das reine Gute, bekannt unter dem Namen Liber de causis. 1882; arab. Text, deutsche Übersetzung, ausführliche Einleitung, die von den Scholastikern benutzte lateinische Übersetzung mit eingehender Gesch. derselben u. der hebr. Übersetzungen). Dieses Buch enthält wörtliche Auszüge aus des Proklus Institutio theologica, wurde von einem Muslim verfaßt, der um 850 jenseits des Euphrat lebte und die Stoicheiosis theologike, das Werk eines Schülers des Proklus, in arabischer Übersetzung vor sich gehabt haben soll, so daß die Schrift auch ursprünglich arabisch verfaßt ist; s. das übrige in d. Gesch. d. Scholastik. Als vermeintliches Werk des Aristoteles wurde sie durch Gerhard von Cremona in Toledo zwischen 1167 und 1187 ins Lateinische übersetzt, von Albertus Magnus einem David Judaeus zugeschrieben, schon von Alanus ab Insulis, benutzt, der sie als „Aphorismi de essentia summae bonitatis" zitiert und trotz der besseren Einsicht des Albertus und Thomas von vielen lange als Werk des Aristoteles festgehalten, unter dessen Schriften es bis Anfang des 17. Jahrhunderts häufig abgedruckt worden ist, z. B. Venet. 1496 u. 1552 im VII. Bd. d. lat. Ausg. d. Werke des Aristoteles und Averroës. Analysen: Hauréau: Hist. d. l. phils. scol. II, 1, P. 1880: 46—53; Vacherot: Hist. critique de l'école d'Alexandrie III, 96 ff.; P. Minges: De relatione inter prooemium Summae Alexandri Halensis et prooemium Summae Guidonis Abbatis: Archiv. Francisc. Hist VI, 18 bis 22; 1913.

Die hellenisierenden Philosophen des Islam wurden dem lateinischen Mittelalter bekannt und in einzelnen ihrer Werke ins Lateinische übertragen. Da diese Wiedergabe oft eine unterminologische war und da die Lateiner der mittelalterlich-christlichen Kultur jener Lehren nicht aus der Ganzheit der islamischen Kultur heraus deuten konnten, aus der sie verstanden werden müssen, haben sie eine Verdoppelung ihrer Persönlichkeit erfahren. Das Bild, das die Lateiner sich schufen, ist von dem arabischen Originalbilde zu unterscheiden.

Die Bedeutung von **Kindî** dem arabischen Stamme der Kindah entstammend, und in Basrah, dann in Bagdad lebend, 873 †, liegt auf naturwissenschaftlichem Gebiete, das er als Anwendungsbereich der Mathematik wertete. Aus der Geometrie, über die er 23 Bücher schrieb, leitet sich die Astrologie und Astronomie ab, über die 32 Bücher von ihm handeln, aus der Arithmetik die Musik, in der er besondere Berühmtheit erlangte — mit 8 Büchern. Damit war das Schema Avicennas vorgebildet. Seine Schriften über Optik 10, Medizin 23, Psychologie 5, Meteorologie 14, Politik 14, sind sehr bekannt gewesen, ebenso seine logischen und erkenntnistheoretischen Grundbegriffe. Der aktive Verstand ist immer und wesenhaft tätig, eine aristotelische Idee, die Averroës zur geistigen Einheitssubstanz für alle Menschen hypostasiert. Der passive Verstand im Einzelmenschen empfängt von ihm das Tätigsein. Die dritte Form des Verstandes ist der zum aktuellen Denken fortschreitende, wohl der „erworbene Verstand" des Alexander von Aphrodisias, die vierte der demonstrative, der die notwendige innere Verbindung der Prämissen erschaut. An die Stelle der zehn Kategorien des Aristoteles setzt er die fünf Ursubstanzen: Materie, Form, Bewegung, Ort und Zeit, eine Hypostasierung der Fünfzahl, die man mit indischen Parallelen verglichen hat. Es liegt vielleicht näher, sie von Pseudoempedokles „Über die fünf Elemente" abzuleiten.

Seinen Zeitgenossen erschien Kindî zudem als der erste und entschiedene Aristoteliker. Ibn Gulǧul, spanischer Arzt um 950, äußert sich bei i. a. Usaibiah: kein Philo-

soph sei den Spuren des Aristoteles genauer gefolgt als Kindî. Der ihm von der Nachwelt verliehene Titel „Philosoph der Araber" bezeichnet ihn als den ersten Denker griechischer Richtung in der arabisch sprechenden Kulturwelt, der also Griechisch-Heidnisches in den Islam hinüberzuleiten bemüht war. Er bezeichnet ihn nicht als den ersten Philosophen überhaupt, den der Orient gehabt habe. Kindî brachte seine griechischen Gedanken in eine weltanschaulich völlig durchgeformte Geisteswelt hinein. Durch die überragende Bedeutung des 130 Jahre später auftretenden Avicenna wurden die Züge seines Bildes den Augen der Nachwelt fast verwischt und seine Verdienste unterschätzt.

Selbst die liberalen Theologen, die den neuen Erkenntnissen freundlich gegenüberstanden, waren seitdem bemüht, deren griechische Gewandung in eine orientalisch-islamische zu verwandeln. Die Verfolgung, die er unter der orthodoxen Reaktion des Kalifen Mutawakkil zu erleiden hatte — seine Bücher wurden ihm konfisziert —, richtete sich gegen ihn als „heidnisch-griechischen" Denker. Es gelang ihm jedoch, seine Orthodoxie nachzuweisen, worauf er seine Bibliothek zurückerhielt.

In ibn **Masarrah,** 931 †, sehen wir in reiner Ausprägung eine Lichtlehre zum Emanationssystem entfaltet, die wir ebenso, wenn auch in anderer Farbengebung, in den Geheimlehren der Drusen und Jezidi erkennen und der Übertragung der Logosvorstellungen auf Muhammed. Asin Palacios hat seinen und seiner Schule Einfluß auf die Scholastik nachgewiesen. Es sind pseudoempedokleische, d. h. hermetische, den manichäisch-dualistischen verwandte Einflüsse (geistige Materie, Lichtmaterie), die von hier in einem Brennpunkte gesammelt, auf die pantheisierenden lateinischen Scholastiker mit ihrer so seltsamen Lehre von der materia prima als einem „göttlichen Stoffe" ausstrahlen. Im Oriente stehen diese Gedanken als Emanationslehren, faid, den Manifestationslehren, taǧallî, gegenüber, beide auf einem Urerlebnis des Lichtes und einem vorgeschichtlichen Lichtmythus ruhend. Die volkstümlichen Vorstellungen über Muhammed als dem emanierten Urlichte bewegen sich in diesem Kreise. — Noch in Ruaini, 1144 †, war diese Schule lebendig, so daß sie, wohl durch jüdische Vermittlung, zur Kenntnis der lateinischen Scholastiker gelangen konnte, die sich um die Übersetzung islamischer Philosophen in Spanien bemühten.

An die enzyklopädische Überlieferung Kindîs schließt **Farabi,** 950 †, an, diese nach der metaphysischen und logisch-erkenntnistheoretischen Seite ausgestaltend. Der ihm verliehene Titel des zweiten „Lehrers", während Aristoteles der erste und Avicenna der dritte ist, stellt ihn dem Stagiriten gleich. Er besagt, daß Farabi wie der Stagirite dem Islam die systematische Geistesschulung der griechischen Logik brachte. Nicht so sehr das ganze Weltsystem als die Logik wird als seine Wirksamkeit aristotelischer Art betont. Gerade diese war dem Orient bis dahin unbekannt, was den wesentlichen Mangel der islamischen Geisteskultur jener Zeit ausmachte und den Gegensatz der Philosophen gegen die Theologen begründete.

Er hat es vermocht, die überwältigende Fülle griechischer Ideen der Gottessehnsucht des Orients und seinem mystischen Empfinden anzupassen. Er war selbst Mystiker, Sûfî. Sein Kontigenzbegriff bedeutet einen Angelpunkt der philosophischen Entwicklung: Wesenheit und Dasein sind verschieden, d. h. die Weltdinge sind kontingent, sie sind nicht wesenhaft mit dem Dasein verbunden, können dasselbe demnach besitzen und auch entbehren, verlieren. Sind sie dennoch mit Dasein ausgestattet — sie bilden dann die uns umgebende wirkliche Welt —, so müssen sie dies aus einer Quelle empfangen haben, der das Dasein wesenhaft zukommt und die es daher nicht „verlieren" kann: von Gott. Zwei Gedanken über die Wesenheit laufen in dieser Gedankenfolge parallel: Die Wesenheit ist 1. das Allgemeine, das sich konkretisiert,

und 2. das Ideenartige und Lichtartige, das in die finstere Materie hinabsinkt. Der Bewegungs- und Ursachebeweis ist von diesem zu unterscheiden: Da die Weltdinge die Bewegung nicht aus sich haben — sie sind passiv bewegt —, müssen sie dieselbe von einer bewegenden ersten Ursache empfangen. Diese besitzt die Bewegung wesenhaft. Auch ein eigentümlicher erkenntnistheoretischer Beweis wird geliefert: Daß wir den besonderen Dingen unsere Allgemeinbegriffe beilegen können, haben die Dinge nicht aus sich als besondere. Daß in ihnen eine Allgemeinnatur konkretisiert und wirklich ist, kommt ihnen daher von einer metaphysischen Urquelle zu. Wir müssen weiterdeuten: sie sind die Spiegelungen dieses Urgeistes, des Urdenkens. Eine aristotelische Schau wird dabei sichtbar. Wenn daher von Gott die Erleuchtung unseres aus sich passiven, weil geschöpflichen und daher aus Potenz und Akt bestehenden Geistes herfließt, läßt sich begreifen, weshalb unsere Allgemeinbegriffe mit den Wesenheiten der Außenweltdinge übereinstimmen. Beide haben dieselbe Quelle. Der Zwiespalt dieser Erleuchtungslehre mit der Abstraktionslehre wird nicht ausgeglichen. Der Plotinische Beweis, der aus der Vielheit auf die Ureinheit schließt, ist ebenfalls vorhanden. In Gott sind die altorientalischen Lichtmotive zu Symbolen der höchsten Vollkommenheiten vergeistigt. Gottes „zweites Wissen", der Logos, ist Spiegelung seines ersten, der innergöttlichen Ideenwelt. Da die Bewegung des Kosmos ein Ausfließen aus Gott und eine Rückkehr zu ihm ist, kann das ethische Streben des Menschen keinen anderen Sinn besitzen als die Verähnlichung mit jenem Ursein. Danach hat sich auch die Politik zu richten. Die „Idealstadt" muß die „heidnische", gottlose Stadt der brutalen Macht ersetzen. Die Willensfreiheit des Menschen erscheint durch die Kette der natürlichen Ursachen determiniert, die bis zur ersten absoluten Ursache führt. Unter dem Weltgeiste, Logos, steht die Weltseele, den Übergang zum Menschen und zur Stoffwelt bildend.

Bemerkenswert ist, daß Farabi sich nicht schlechthin zu dem Satze bekennt: singulare sentitur, universale intelligitur, sondern auch das Singulare, wiewohl es in seiner Materialität Objekt der sinnlichen Wahrnehmung ist, seiner Form nach im Intellekt sein läßt und anderseits das Universelle, obschon es als solches dem Intellekt angehört, auch in sensu sein läßt, sofern es mit dem Einzelnen verschmolzen existiert (nach Albertus, An. post. I, 1, 3).

Gott zu erkennen ist das höchste Ziel des Menschen. Die göttlichen Eigenschaften sind Seiten und Auffassungsweisen seines absolut einfachen Wesens, daß keine Akzidentien tragen kann. Alle Vollkommenheit ist ihm im absoluten Sinne zuzusprechen. Die Ekstase im Sinne der islamischen Mystik, die das Nirvana lehrt, lehnte er ab. Nur „nach Maßgabe der geschöpflichen Erkenntniskraft" können wir Gottes habhaft werden. Das Hervorgehen der Geschöpfe aus Gott wird als Emanation bezeichnet. Ihre Stufenfolge ist: Weltgeist, Weltseele, aus deren Phantasmata sich die Körperlichkeit ergibt. Die Emanation schreitet von den äußeren Sphären zu den inneren fort. Die Körper bilden sich aus Materie und Form, die wesenhaft aufeinander zugeordnet sind. Die vier Elemente sind die Grundbestandteile der Stoffwelt. Unser potentieller Verstand wird durch Einstrahlung des tätigen kosmischen Verstandes aktuell denkend, intellectus in actu oder in effectu, der als Resultat der Entwicklung erworbener Intellekt (intellectus acquisitus, nach des Alexander von Aphrodisias Lehre von dem *νοῦς ἐπίκτητος*, s. Grundr. I[12] 565) ist. Der aktuelle menschliche Intellekt ist von der Materie frei, eine einfache Substanz, die allein den Tod des Körpers überdauert und unzerstörbar beharrt. Zwischen dem menschlichen Verstande und den Dingen, nach deren Erkenntnis er strebt, besteht (wie Alfârâbi, De intellecto et intellectu, p. 48 sqq. lehrt) eine Gleichheit der Form, die auf der

gemeinsamen Gestaltung durch das nämliche Urwesen beruht und die Erkenntnis möglich macht.

Das Übel ist eine notwendige Bedingung des Guten in der Endlichkeit. Alles steht unter Gottes Leitung und ist gut, da es von ihm geschaffen ist.

Bei Farabi ist es besonders deutlich, daß man betreffs der hellenisierenden Richtung der islamischen Philosophie nicht von Aristotelismus sprechen kann. Er war Mystiker, erklärte das Erkennen als ein Erleuchtetwerden durch den aktiven Geist der letzten Sphäre und sieht den Gipfel der Welt als das Eine an, dem alles Niedere stufenweise zustrebt. Der Neuplatonismus, der schon in den Neoplatonikern orientalisches Gedankengut ist und zum Griechentum das eigenartige Transzendenzerlebnis hinzuträgt, erweist sich in Farabi als dem Orient wahlverwandt, während dem reinen Aristotelismus keine Auffassungsfähigkeit im Osten entgegenkam.

Bei Farabi tritt die sachlich-logische Einteilung des Wirklichen und damit der Philosophie zuerst ans Licht. I. Ihre Vorbereitung ist die Logik als „Instrument" und „Schulung", riyâḍah, des Denkens. II. Ihr folgt die eigentliche Philosophie, und zwar a) die theoretische in 1. Physik, alle Einzelwissenschaften umgreifend, auch die Psychologie, und 2. Metaphysik und b) die praktische, die Ethik, der das gesamte äußere Leben eingeordnet wird. Erkenntnistheoretische Einsichten werden in der Psychologie erwähnt. Dieses Schema ist so übersichtlich und logisch, daß es nicht nur als Material gilt, sondern sogar als moderne Darstellungsform. Es tritt dem theologischen Schema entgegen: 1. Allmacht und Gerechtigkeit Gottes, 2. Einheit Gottes und sonstige Eigenschaften, 3. jenseitige Sanktion in Himmel und Hölle, 4. rechtliche Bestimmungen des Muslim, 5. soziale Beziehungen. Dieses ist aus den Zufälligkeiten des politischen Lebens entstanden, daher unlogisch und unsachlich, kann nur als Material der Forschung gelten und nie als moderne Darstellungsform Verwendung finden.

Die Logik war deshalb ein so bevorzugter Teil der Philosophie im ersten Auftreten der griechischen Kultur im Islam, weil die von den hellenisierenden Denkern so scharf bekämpfte Theologie ihren Hauptmangel in dem Fehlen einer logischen Schulung hatte und dadurch zu ausschweifenden Theorien geführt wurde. Die Leistung dieser Denker war daher, eine exakte logische Schulung in die Kreise der Theologen hineinzubringen, und der „Kampf" der „Philosophen" gegen die Theologen wurde seitens der „Philosophen" in einer apologetischen Absicht geführt. Sie wollten den Islam als vor der Vernunft zu Recht bestehend erweisen. Ihnen eine „Bekämpfung des Islam" zuzumuten, wie es ältere europäische Darsteller fertig bringen, wäre den „Philosophen" geradezu als Wahnsinn erschienen, da der Koran für sie ein direkt von Gott aus dem Himmel herabgekommenes Buch ist, das demnach die höchste Weisheit enthält.

Das Schicksal der deutschen Ausgabe der Abhandlungen Farabis zeigt wiederum deutlich, wie sehr die islamischen Philosophen griechischer Richtung im Orient selbst unbekannt waren, so daß sie erst durch europäische Studien ihrem eigenen Heimatlande selbst wieder bekannt werden konnten. Kein deutlicherer Beweis kann dafür erbracht werden, daß diese hellenisierende Philosophie als Ganzes und Einstellung zur Welt für den Orient eine Pseudomorphose war und blieb. Kindi ist fast ganz verschollen, Avicenna dem Namen nach aus den Widerlegungen der Theologen in der Erinnerung und gefurchtet, Averroës und Farabi gehen dem Orient erst durch europäische, in diesem Falle deutsche Studien wieder auf! So sehr haben die Theologen den Sieg über die Philosophen davongetragen und die dem Islam wesensentsprechende Lösung der Welträtsel formuliert. Die hellenisierende Formulierung

mußte abgelehnt werden. Zur Unbekanntheit Farabis trug auch das überwältigende Auftreten Avicennas ein reichliches Maß bei.

**Avicenna,** 1037 †, ist der eigentliche Übermittler griechischen Denkens an den Orient. Er hat ebenso wie Gazali mitten in den Diskussionen seiner und der späteren Zeit gestanden und blieb nicht, wie dies bei Averroës der Fall war, ein unbekannter Eigenbrötler. Tausende von Nachrichten, Notizen, Zitaten sind von ihm in der ganzen islamischen Literatur zerstreut, weshalb es für ihn wie für Gazali eine völlige Unmöglichkeit bleibt, eine vollständige Bibliographie zu sammeln. Die bereits gesammelten Angaben würden ein ganzes Buch füllen. Aus ihnen soll das die Scholastik näher Berührende ausgewählt werden.

Avicenna ist d e r Meister des Wissens, der „dritte Aristoteles", der „Fürst", ra'îs, unter den Philosophen. So war er im Mittelalter in aller Munde. Seine absolute, innere Bedeutung ist die eines epochalen Denkers, einer der ersten Größen der Menschheit überhaupt. Wie ging es trotzdem zu, daß er den Theologen unterliegen mußte? Sie haben das Feld behauptet. Ihre Werke sind heute in aller Händen, während die Avicennas nicht einmal gedruckt wurden, geschweige denn viele Neuauflagen erfuhren wie die der Theologen. Die eigentliche Substanz ihrer Werke besteht aus Elementen Avicennas. Ihm haben sie ihre Bausteine [1]) entlehnt, auf seinen Grundlagen einen islamischen Bau errichtet, ihn selbst, den Meister, aber dadurch verdrängt. Der „Fehler" Avicennas für die islamische Kulturwelt bestand darin, daß er das Fremde, Griechische, d. h. für die Theologen das „Heidnische", zu sehr betonte. Seine Versuche, die griechisch-neuplatonischen Lehren mit dem Koran zu versöhnen, waren zweifellos für ihn selbst erfolggekrönt und gültig, verletzten aber das islamische Empfinden der Gemeinde und wurden von den Theologen nicht als befriedigend anerkannt. Freilich steht keiner einer „Lehre von der doppelten Wahrheit" ferner als Avicenna; aber seine Lösungsversuche brachten nach dem Imponderabile des religiösen Empfindens die Grundgedanken des Islam in Gefahr. Damit war das Schicksal Avicennas entschieden. Aber auch heute noch f ü r c h t e t man ihn. Avicennas Bedeutung ist aus mehreren Momenten erkennbar. Die religiöse Krisis um 1100, die Gazali symbolisiert, ist durch ihn heraufgeführt worden. Schahrastani schildert seine Gedanken in eingehendster Weise auf 80 Seiten, während er andere Gelehrte kaum einiger Zeilen würdigt. Sein Einbruch in die muslimische Theologie verändert deren Richtung durchaus. Seine überwältigende Geistesarbeit wird, wenn auch als System abgelehnt, so doch als Bausteine der gesamten islamischen Dogmatik angenommen, wodurch die Schule der „wahren Forscher", mutahaqqiqûn, entsteht, die bis heute herrscht und deren Problemlösungen der Islam als endgültig empfand. Wichtige philosophische Entscheidungen hat er vorweggenommen und der Scholastik übermittelt. Um ihn drehte sich der Geisteskampf im Islam zwischen liberal und orthodox. Es handelt sich dabei um die letzten philosophischen Fragen: Gottes Freiheit und die Weltschöpfung.

Avicenna (Abû ʿAlî al Hosain ibn ʿAbdallâh i b n S î n â) wurde geboren zu Churmaiten in der Provinz Bochara im Jahre 980 n. Chr. Früh entwickelt, studierte er Theologie, Philosophie und Medizin und schrieb schon in seiner Jugend eine wissen-

[1]) In diesem Sinne wurde griechisches Denken vom Orient völlig assimiliert, blieb kein „Fremdkörper"; ZDMG 66, 752, 21. Als Ganzes und als hellenisch-diesseitsfreudige Einstellung zur Welt mußte er jedoch als „heidnisch", also „fremd", abgelehnt werden. Das orientalische Denken ist typisch auf das Transzendente gerichtet.

schaftliche Enzyklopädie. Er lehrte Medizin und Philosophie in Ispahan und schrieb beinahe über alle Gegenstände, die Aristoteles behandelt hatte. Mehr als hundert Bücher hat er verfaßt. In seinem 58. Lebensjahre starb er zu Hamadân im Juli 1037, nachdem er ein bewegtes Leben geführt hatte und Leibarzt bei verschiedenen persischen Fürsten gewesen war.

Sein „Kanon" diente jahrhundertelang als Grundlage des medizinischen Unterrichts, und auch seine sonstigen Werke genossen, besonders bei den orientalischen Mohammedanern, das größte Ansehen, hatten aber auch bedeutenden Einfluß auf die christliche Scholastik. Avicennas Hauptwerk trägt den Titel Kitâb aš-šifâ (Buch der Genesung). Es ist eine große philosophische Enzyklopädie in 18 Bänden und vier Hauptabteilungen, nämlich Logik, Physik, Mathematik (die vier mathematischen Disziplinen) und Metaphysik. Die Physik zerfällt in acht Teile oder Bücher. Das erste hat in den Übersetzungen den Titel Sufficientia, das zweite ist De coelo et mundo betitelt. Das sechste Buch, als liber sextus naturalium bekannt, behandelt die Psychologie (De anima). Das siebente und achte enthält die Botanik und Zoologie. Ein Auszug aus dem „Buch der Genesung" ist das „Buch der Befreiung" (Kitâbun-naǧât). Schon vor dem Ende des zwölften Jahrhunderts wurden von den Werken Avicennas ins Lateinische übersetzt durch Gerhard von Cremona die Canones der Heilkunde, durch Dominicus Gundisalvi und den Juden Avendeath (Ibn Daud) die Logik, einzelne Teile der Physik (Sufficientia, De coelo et mundo, vor allem der liber sextus naturalium de anima) und die Metaphysik.

In der Philosophie ging er von den Lehren des Fârâbi aus, modifizierte diese aber in dem Sinne, daß er manche neuplatonische Sätze fallen ließ und der eigenen Lehre des Aristoteles sich annäherte. In der Logik ist besonders einflußreich sein Satz geworden, den auch Averroës sich angeeignet hat, und den Albertus Magnus öfters anführt (Albertus, De praedicab. II, 3 und 6): intellectus in formis agit universalitatem, „das Denken bewirkt die Allgemeinheit in den Denkformen". Das genus, wie auch die species, die differentia, das accidens und das proprium ist an sich weder allgemein, noch singulär. Indem aber der denkende Geist die einander ähnlichen Formen vergleicht, bildet er das genus logicum, von welchem die Definition gilt, daß es von vielen spezifisch verschiedenen Objekten ausgesagt werde als Antwort auf die Frage nach dem Was (der quiditas). Das genus naturale ist das, was zu jener Vergleichung geeignet ist. Fügt der Verstand zu dem Generellen und Spezifischen noch die individuellen Akzidentien hinzu, so wird hierdurch das Singulare. Nur im bildlichen Sinne kann das Genus Materie und die spezifische Differenz Form genannt werden; streng gültig ist diese (von Aristoteles öfters gebrauchte) Bezeichnung nicht. Avicenna unterscheidet verschiedene Modi des Seins der genera: sie sind ante res, in rebus, post res. Ante res sind sie im Verstande Gottes; denn alles, was ist, hat eine Beziehung auf Gott, wie das Kunstwerk auf seinen Künstler; es existiert in seiner Weisheit und seinem Willen, ehe es in die natürliche Vielheit des Daseins eintritt. In diesem Sinne und nur in diesem Sinne ist das Allgemeine vor dem Einzelnen. Mit seinen Akzidentien in der Materie verwirklicht, konstituiert es das natürliche Ding, die res naturalis, worin das allgemeine Wesen immanent ist. Das dritte ist die Auffassung durch unsern Intellekt: sofern dieser die Form abstrahiert und sie dann wiederum auf die vielen individuellen Objekte bezieht, denen

sie nach ein und der nämlichen Definition zukommt. So liegt in dieser Beziehung (respectus) das Allgemeine, d. h. seine Geltung von den Einzeldingen.

Unser Denken, welches auf die Dinge sich richtet, enthält doch Dispositionen, die ihm eigentümlich sind. Indem die Dinge gedacht werden, kommt im Denken solches hinzu, was nicht außerhalb desselben ist. So gehört die Allgemeinheit also solche, der Gattungsbegriff und die spezifische Differenz, das Subjekt und Prädikat und anderes Derartige nur dem Denken an. Nun kann unsere Betrachtung sich nicht bloß auf die Dinge richten, sondern auch auf die dem Denken eigentümlichen Dispositionen, und dies geschieht in der Logik. Eben hierauf bezieht sich der Unterschied der intentio prima und secunda. Die Richtung der Betrachtung auf die Dinge ist die intentio prima; die intentio secunda aber richtet sich auf die unserem Denken der Dinge eigentümlichen Dispositionen. Indem das Universelle als solches nicht den Dingen, sondern dem Denken angehört, fällt es der secunda intentio zu.

Als das Prinzip der Vielheit der Individuen gilt dem Avicenna die Materie, die er nicht mit Alfârâbi für eine Emanation der Seele, sondern mit Aristoteles für ewig hält. In ihr ist alle Potentialität begründet, wie die Aktualität in Gott. Von dem unveränderlichen Gott kann nichts Veränderliches unmittelbar ausgehen. Sein erstes und allein unmittelbares Produkt ist die intelligentia prima (der νοῦς des Plotin, wie bei Alfârâbi und den „treuen Brüdern"). Von da reicht durch die verschiedenen Himmelssphären hindurch die Kette der Ausflüsse bis auf unsere Erde herab. Aber der Hervorgang des Niederen aus dem Höheren ist nicht als ein einmaliger und zeitlicher, sondern als ein ewiger zu denken. Ursache und Wirkung sind dabei einander gleichzeitig. Die Ursache, die den Dingen das Dasein gegeben hat, muß sie fortwährend im Dasein erhalten. Man irrt, wenn man sich vorstellt, einmal ins Dasein gebracht, beharrten die Dinge nunmehr durch sich selbst. Unbeschadet ihrer Abhängigkeit von Gott ist die Welt von Ewigkeit her.

Wenn nach Avicenna das Universelle ein ante rem, in re und post rem ist, so sind seine Lehren doch von den gleichbenannten scholastischen verschieden; denn er vertritt die Erleuchtungstheorie: die fertigen Erkenntnisformen werden von dem aktiven Verstande, der mit der Mondsphäre verbunden ist, unserm Verstande „eingeprägt", nicht direkt durch Gott. In welchem Sinne Avicenna dann noch von Abstraktion spricht, ist noch nicht klargestellt.

Avicenna unterscheidet eine zweifache Entwicklung unseres potentiellen Verstandes zur Aktualität, die eine, gewöhnliche, durch Unterricht, die andere, seltene, durch unmittelbare göttliche Erleuchtung. In der Psychologie ist bei Avicenna eine entschiedene Richtung nach dem Empirismus hin zu erkennen, wie er auch eine medizinische Psychologie von einer philosophischen streng unterschied. Sogar bei der Lehre der Trennbarkeit der Seele vom Leibe weist er auf erfahrungsmäßige Tatsachen hin. Gerade der Einfluß der psychologischen Ansichten Avicennas war für die nächsten Jahrhunderte bedeutend.

Ein Schüler Avicennas war Abû-l-Hasan Behmenjâr b. al-Marzubân, von dem S. Poper, Leipzig 1851, zwei metaphysische Abhandlungen ediert hat. Sieh C. Brockelmann I 458. T. J. de Boer, Gesch. d. Philos. im Islam, 1901, 131.

Während die große Enzyklopädie Avicennas, auf der der gewaltige Erfolg des „dritten Aristoteles" beruhte, im Orient fast unbekannt ist — die Theologen haben über die weltlichen, „heidnisch" erscheinenden Philosophen gesiegt! —, wurde sie im Abendlande durch Übersetzungen zugänglich gemacht und ist auch in Drucken

erreichbar. Dominicus Gundisalvi vereinigte sich mit dem Juden Avendeath-Avendehut-ibn Daud-Davidsohn, so daß dieser, der Arabisch und Kastilianisch verstand, die Worte des arabischen Textes einzeln, singula verba, ins Kastilianische übertrug und Gundisalvi diese ebenso „einzeln" ins Lateinische; ZDMG 66, 754, 12 ff. Es ist erstaunlich, daß bei dieser mechanischen Arbeitsweise vielfach noch ein vernünftiger Sinn herauskam. Die Auslegung dieser Texte formte jedoch den arabischen Avicenna zu einem lateinischen um, da er, herausgenommen aus seiner orientalischen Umwelt, in unendlich vielen Einzelheiten in seiner lateinischen Toga einen anderen Sinn erhielt. Die als „Kommentare", „Paraphrasen" des Aristoteles bezeichneten Schriften sind die Teile der „Genesung", s. ob. Nr. 1. Sie sind jedoch seine eigenen Schöpfungen: ZDMG 66, 756, 12 ff.

Den Scholastikern erscheint Avicenna als muslimscher Philosoph von seiner christentumfeindlichen Seite, die oft zu einer religionsfeindlichen weitergedeutet wird. Im einzelnen werden dann die Texte aus unrichtigen Vorurteilen über die islamische Kultur verstanden.

Ġazali, **Algazel** (Abû Hâmid Mohammed Ibn Mohammed Ibn Aḥmed Al-Ġazâlî), geb. 1059 zu Tûs in Chorasan, Lehrer zu Bagdad, später in Syrien als Sûfi lebend, gest. 1111 zu al Tâbarân, einer Vorstadt von Tûs, war in der Philosophie Skeptiker, um in der Theologie einer um so strengeren Gläubigkeit zu huldigen. Nur als Vorbereitung zur Theologie hat die Philosophie ihre Berechtigung. Dieser Umschlag ist eine Reaktion des exklusiv religiösen Prinzips des Mohammedanismus gegen die philosophische Betrachtung, die trotz aller Akkomodation es doch nicht zur wirklichen Orthodoxie gebracht hatte, und besonders gegen den Aristotelismus. Mit der neuplatonischen Mystik dagegen hat der Sûfismus des Ġazali eine wesentliche Verwandtschaft.

Um Ġazali geschichtlich zu verstehen, ist es erforderlich, seine Stellung zu den bunten Schulrichtungen im Auge zu behalten, von denen er sich periodenweise angezogen und abgestoßen fühlte. Die überlieferte Theologenschule war durch den Einbruch der exakten griechischen Geistesbildung in den Islam als unhaltbar erwiesen, ohne daß ihre Probleme — freie Weltschöpfung Gottes, Vorherbestimmung und Freiheit des Menschen — irgendwie als befriedigend gelöst gelten konnten. Die hellenisierende Philosophie hatte das logische Denken Ġazalis gefangen genommen, aber sein religiöses Erleben unbefriedigt gelassen, während die Mystik sein religiöses Bewußtsein fesselte, zugleich aber sein orthodoxes Gewissen abschreckte. Zwischen diesen Polen schwankte er zeitlebens hin und her, bis er in einer fideistischen und ethisierenden Formung eine Lösung fand, die zugleich den Evidenzen der Philosophie als auch den religiösen Gefühlsmomenten der Mystik gerecht wurde, dabei keinen der positiven Bestandteile des Islam aufgebend. Wie unausgeglichen dieser Kampf war, zeigt sich darin, daß Ġazali gegen Ende seines Lebens wiederum zur Mystik neigte und sogar die Formel des Ḥallâġ, 922 †, annahm: „Es gibt kein »er« außer dem »Er«", d. h. es gibt kein Subjekt einer Handlung und Aussage, außer dem einen „Er", Gott.

Freilich verleugnete Ġazali äußerlich den Ḥallâġ, dessen brahmanisch-monistische Lehre Massignon: La Passion d'al-H. P 1922; 892, 926 in einen Monotheismus umdeutet. In dem Zitieren selbst spricht sich jedoch eine Zuneigung zu dem tiefen Gotterleben der Mystik aus.

Die Logik Ġazalis ist nicht so unbedeutend, als sie nach Prantl II 361—373 erscheinen könnte; denn Ġazali will durch eine exakte logische Geistesschulung die begrifflich zerfließende, unexakte islamische Theologie reformieren und führt deshalb die aristotelischen Begriffe in islamischer Zurechtmachung in die Theologie ein.

den verpönten Namen: mantiq-Logik (s. tahâfut, Kairo 1302; 6, 10) dabei vermeidend, um den Zorn der Theologen über das Fremdartige, Unislamische nicht zu erregen.

Algazel trägt in der um die Mitte des zwölften Jahrhunderts von Dominicus Gundissalinus ins Lateinische übersetzten Schrift: Makâṣid al falâsifa (die Ziele, Tendenzen, Intentionen der Philosophen) die philosophischen Lehren vor, im wesentlichen nach Fârâbi und besonders Avicenna, um sie dann in der zugehörigen Schrift: Tahâfut al-falâsifa (Destructio philosophorum, der innere Widerspruch der Philosophen) einer destruktiven Kritik zu unterwerfen. In seinem theologischen Hauptwerk „Die Neubelebung der Religionswissenschaften", an welchem er von 1093 bis kurz vor seinem Tode arbeitete, hat er seine positiven Ansichten dargelegt. Im Mittelalter wurde Algazels in den Makâṣid gegebene und, wie eben erwähnt, ins Lateinische übertragene Darstellung der Logik, Metaphysik und Physik viel gelesen. Averroës schrieb zur Entgegnung auf die im Tahâfut geübte Kritik seine Destructio destructionis philosophorum und tadelte in dieser u. a., daß Ġazali die Scheidung zwischen den Wissenden und der Menge aufgegeben und spekulative Fragen in allgemein verständlicher Form behandelt habe. Ġazali ließ es sich besonders angelegen sein, da die Menschen seiner Meinung nach zu seiner Zeit zu zuversichtlich lebten, Furcht vor den Strafgerichten Gottes zu erwecken.

Die begonnene Übersetzung der „Neubelebung" kann nur als Rohmaterial bewertet werden, das erst verständlich wird, wenn das System herausgearbeitet ist, in dem Ġazali sich bewegt. Die bisherigen mit bewundernswertem Fleiße ausgeführten Arbeiten über den Tahâfut haben das Verständnis dieses Werkes eher verhindert als gefördert, was bereits Gauthier erkannte: La Théorie d'ibn Rochd 187. Es fehlt allen durchaus eine exakt wissenschaftliche Erfassung der Termini.

Von den religiösen Dogmen verteidigt Ġazali gegen die Philosophen insbesondere die zeitliche Schöpfung der Welt aus Nichts, die Realität der göttlichen Attribute und die Auferstehung des Leibes, wie auch die Wundermacht Gottes im Gegensatz zu dem vermeintlichen Kausalgesetz. Wie die Mutakallimûn und später der Okkasionalismus der kartesianischen Schule, betrachtete Ġazali Gott unmittelbar oder mittelbar als die einzige Kausalität, sprach dagegen den körperlichen Dingen jede Wirksamkeit ab. Wie Malebranche und Hume, weist er darauf hin, daß die Verbindung zwischen Ursache und Wirkung keine notwendige sei. Denn die Bejahung eines von zwei Dingen, von denen das eine nicht das andere ist, schließt nicht die Bejahung des andern, ebensowenig die Verneinung des einen die Verneinung des andern in sich, so daß, wenn das eine ist, auch das andere sein müßte, und wenn das eine nicht ist, auch das andere nicht sein könnte. Die Verbindung zwischen Ursache und Wirkung beruht vielmehr nur auf der Macht Gottes, nicht auf einer unveränderlichen Notwendigkeit der Natur. Wenn die Philosophen behaupten, die wirkende Ursache z. B. des Verbrennens sei das Feuer, dieses wirke aber nicht mit Freiheit, sondern mit Naturnotwendigkeit, weshalb es unmöglich sei, daß es von der in seiner Natur begründeten Wirkung sich entfernen sollte, wenn es einen empfänglichen Stoff berührt hat, so ist eine solche Behauptung unrichtig. Die wirkende Ursache ist hier nicht das Feuer, sondern Gott, sei es unmittelbar oder vermittels eines Engels. Das Feuer ist etwas Unbeseeltes, das nicht aus sich wirken kann. Daß das Feuer die Ursache für die Verbrennung sei, dafür haben die Philosophen keinen andern Grund als das Zeugnis der Folge, des Auftretens, des Zusammentreffens (adventus) der Verbrennung mit der Berührung des Feuers.

Dieses Zeugnis besagt nur, daß die Verbrennung mit dem Feuer kommt, auf das Feuer folgt, es sagt aber nicht, daß sie aus dem Feuer kommt, und daß keine andere Ursache außer demselben da sei (sieh A. Stöckl, II 206—207: Destructio destructionis, disp. 1 in physicis dub. 3, ed. Venet. 1527: Quaero quae est ratio, quod ipse sit agens? Et non habent [philosophi] rationem, nisi testimonium adventus combustionis cum tactu ignis. Sed testimonium indicat, quod advenit cum eo, et non indicat, quod advenit ex eo, et quod non sit causa alia praeter eum). So schrumpft für Algazel, wie später für Hume, der Kausalbegriff der Philosophen auf eine bloße zeitliche Folge, auf ein Miteinander oder Nacheinander zusammen. Das Auseinander bleibt unerkennbar.

Dem von Algazel vertretenen philosophischen Skeptizismus war es keineswegs gelungen, die Philosophie dauernd niederzuhalten. Gerade Algazel selbst hatte eine Reihe wichtiger philosophischer Elemente in seine Theologie übernommen, und auch in den folgenden Jahrhunderten traten im Osten namhafte Philosophen auf, wie insbesondere die Publikationen von M. Horten zeigen. Allein einen Einfluß auf die christliche Scholastik haben diese Spätlinge nicht ausgeübt, weshalb auf sie auch nicht weiter eingegangen werden kann. Das größte Interesse beansprucht dagegen die nach Ġazali blühende arabische Philosophie in Spanien, welches bei religiöser Toleranz ein außerordentlich günstiger Boden für die Entwicklung der Wissenschaften und Künste war; und so kultivierten daselbst nacheinander mehrere Denker die philosophischen Doktrinen.

Ibn Bâǧǧah (**Avempace,** Abû Bekr Mohammed ibn Jahjâ Ibn Bâǧǧah = Bâdscha = Badja = Bajja in französ. u. engl. Umschrift), geboren zu Saragossa gegen das Ende des 11. Jahrhunderts, ist als Mediziner, Mathematiker, Astronom und Philosoph berühmt. Um 1118 schrieb er zu Sevilla logische Abhandlungen. Später lebte er zu Granada, dann auch in Afrika. Er starb in nicht hohem Alter 1138 n. Chr., vergiftet auf Anstiften des Arztes abû-l-Ala-ibn Zuhr, ohne umfassende Werke vollendet zu haben. Doch schrieb er kleinere (größtenteils verlorene) Abhandlungen. Vgl. ein Verzeichnis seiner Werke nach Ibn Abî ʿUsaibija bei Gayangos, History of the Mohammedan dynasties in Spain I, Appendix p. XIII. Munk, Mélanges 386, führt folgende ihrem Titel nach an: Logische Traktate (die nach Casiri, Biblioth. arabico-hisp. Escurialensis I 179, sich noch in jener Bibliothek befinden), eine Schrift über die Seele, eine andere über die Leitung des Einsamen (Tadbîr al-mutawaḥḥid), ferner über die Verbindung des Intellekts mit dem Menschen und Abschiedsbrief. Dazu kommen Kommentare über die Physik, Meteorologie und andere naturwissenschaftliche Abhandlungen des Aristoteles. Den Hauptinhalt der Schrift Leitung des Einsamen teilt Munk nach einem jüdischen Philosophen des 14. Jahrhunderts, Moses von Narbonne, Mél. p. 349—409, mit. Dieselbe behandelt die Stufen der Erhebung der Seele von dem instinktiven Verfahren aus, welches sie mit den Tieren teilt, durch fortschreitende Befreiung von der Materialität und Potentialität bis zu dem intellectus acquisitus, der eine Emanation des aktiven Intellekts oder der Gottheit ist. Den intellectus materialis scheint Avempace mit der virtus imaginativa identifiziert zu haben. Auf der obersten Stufe der Erkenntnis (im Selbstbewußtsein) ist das Denken mit seinem Objekt identisch.

**Ibn Tufail (Abubacer** = Abû Bekr Mohammed ibn ʿAbd al-Malik Ibn Thofail al-Keisi), geboren um 1100 zu Wadi-Asch (Guadix) in Andalusien, gest. in Marokko 1185, berühmt als Arzt, Mathematiker, Philosoph und Dichter,

verfolgte weiter die von Ibn Bâǧǧah eingeschlagene Bahn der Spekulation. Sein Hauptwerk, das auf uns gekommen ist, ist betitelt: Hajj Ibn Jaqẓân, d. h. der Lebende, der Sohn des Wachenden, und ist ein philosophischer Roman. Der Grundgedanke ist der gleiche, wie in Ibn Bâǧǧahs „Leitung des Einsamen", nämlich die Darlegung der stufenweisen, rein natürlichen Entwicklung der Fähigkeiten des Menschen bis zur Erkenntnis der Natur und Gottes und bis zur Gemeinschaft seines Intellekts mit dem göttlichen. Aber Ibn Thofail geht beträchtlich weiter als sein Vorgänger, in der Verselbständigung des Menschen gegenüber den Institutionen und Meinungen der menschlichen Gesellschaft. Er läßt den Einzelnen sich aus sich selbst entwickeln, indem er die Selbständigkeit des Denkens und Wollens, zu welcher ihm selbst die bisherige Gesamtgeschichte verholfen hatte, von dieser Bedingung ablöst und so in seinem Naturmenschen als außergeschichtliches Ideal setzt (wie im 18. Jahrhundert Rousseau). Wenn in der Ekstase sich der Mensch mit Gott vereinigt hat, dann schwindet die Vielfältigkeit der Dinge, die nur für die Sinne existiert, und das Universum ist Eines, Gott. Die Vereinigung mit Gott bringt Seligkeit, die Entfernung von ihm Qual. Die positive Religion mit ihrem auf Lohn und Strafe gestellten Gesetz gibt Ibn Thofail nur als die notwendige Zucht der Menge. Die religiösen Vorstellungen sind ihm bildliche Hüllen der Wahrheit, deren gedankenmäßigen Erfassung der Philosoph sich stufenweise annähert.

**Ibn Ruschd-** (verderbt: Averrhoës, Averrois, Averroës) **Averroës,** Abû-l-Walîd Mohammed Ibn Aḥmed Ibn Moḥammed Ibn Roschd, geboren 1126 zu Cordova, wo sein Großvater und Vater hohe richterliche Ämter bekleideten, studierte zuerst die positive Theologie und Jurisprudenz, dann die Medizin, Mathematik und Philosophie. Er erhielt später das Richteramt zu Sevilla, dann zu Cordova. Wie er selbst, so hat auch einer seiner Söhne (Abu Mohammed Abd-Allah) philosophische Abhandlungen verfaßt. Averroës war ein jüngerer Zeitgenosse und Freund des Ibn Tufail, der ihn dem Kalifen Abû Jaʿqûb Jûsuf bald nach dessen Thronbesteigung (1153) vorstellte und statt seiner selbst zu der Arbeit empfahl, eine Analyse der aristotelischen Werke zu liefern. Ibn Roschd gewann die Gunst dieses mit den philosophischen Problemen wohl vertrauten Fürsten, dessen Leibarzt er später (1182) ward. Eine Zeitlang stand er auch bei dessen Sohne Jaʿqûb Al-Manṣûr, der 1184 seinem Vater in der Regierung folgte, in hoher Gunst und ward noch 1195 von ihm geehrt. Bald hernach aber wurde er angeklagt, die Philosophie und die Wissenschaft des Altertums zum Nachteile der mohammedanischen Religion zu kultivieren, und durch Almanṣûr seiner Würden beraubt und nach Elisana (Lucena) bei Cordova verwiesen, später in Marokko geduldet. Gegen das Studium der griechischen Philosophie ergingen strenge Verbote. Gott habe das höllische Feuer für die bestimmt, hieß es in dem Edikte Al-Manṣûrs, welche lehrten, die Wahrheit könne durch die Vernunft allein gefunden werden. Die aufgefundenen Schriften über Logik und Metaphysik wurden den Flammen überliefert. Averroës starb 1198 in seinem 73. Lebensjahre. Bald hernach nahm die Herrschaft der Mauren in Spanien ein Ende. Die Philosophie erlosch; die humane Bildung erlag der exklusiven Herrschaft des Korân und der Dogmatik.

Eine medizinische Schrift, Die Therapeutik des Averroës, ist unter dem Titel Colliget (Kullijât, Allgemeinheiten) lateinisch im 10. Bande der Werke des Aristoteles mit dem Kommentar des A., Venet. 1532 u. ö. gedruckt worden.

Eine geradezu verzweifelte Schwierigkeit der Bibliographie des Averroës, die wie ein Schabernack des Schicksals aussieht, liegt darin, daß er einen Großvater besaß, der denselben persönlichen Namen: Muhammed, einen gleichnamigen ersten Sohn, Walîd

und einen gleichnamigen Vater, Aḥmed, hatte, so daß die Namenkette in vier Gliedern identisch ist. Beide, Vater und Enkel, sind zudem Juristen. Der Großvater heißt: abû-l-Walîd Muhammed ibn Aḥmed, ibn Rušd-Averroës, der Enkel, unser Philosoph: abû-l-Walîd Muhammed ibn Aḥmed ibn Muhammed ibn Rušd-Averroës, geboren im Todesjahre seines Großvaters 1126 und starb 1198. Beide waren zudem auch Qadi zu Cordova! Bei juristischen Werken ist demnach die Trennung beider Persönlichkeiten eine Schwierigkeit allererster Ordnung.

Das klassische Buch über Averroës, aus dem freilich auch die „klassischen" Vorurteile über den Orient und seine Kultur in breiten Kreisen stammen, ist: Renan, Ernest: Averroès et l'Averroisme, essai historique; Paris, 5. Aufl. 1. 1852; 2. 1861; zwischen beide fällt die Ausgabe der Averroëstexte Müllers, 1859, die wesentlich andere Ergebnisse enthalten als dies Buch Renans, aber bis zur letzten Aufl. nicht mehr zur Geltung kamen; 3. 1869; 4. 1882; 5. 1893. Umschlag; 1882 Titelblatt, berichtigt: Dozy in: Journal Asiat. 5, II, 93 ff., eine seltsame Beschreibung einer Religionskonferenz in Bagdad um 1000 enthaltend. Für die Orientalistik ist es ein Segen, der auch wieder mit Unsegen verbunden ist, einen so gewandten Stilisten wie Renan zu ihren Kreisen rechnen zu können. „Beliebt" und mit dem Schleier des „Magischen" umwoben ist der Orient durch ihn geworden, aber auch „mißverstanden". Seine Arbeitsweise strebte jedoch nach Gründlichkeit, und die ersten Orientalisten seiner Zeit waren ihm auf seine Bitte behilflich, das erforderliche Material zu sammeln.

In dem Avertissement S. III formuliert Renan: „La philosophie arabe offre l'exemple à peu près unique d'une très-haute culture supprimée presque instantanément sans laisser de traces, et à peu près oubliée du peuple qui l'a créée." „Incapable de se transformer et d'admettre aucun élément de vie civile et profane, l'islamisme arracha de son sein tout germe de culture rationelle." Solche Sätze, von denen jedes Wort unrichtig ist (!), sind in den gemeinsamen Bildungsbegriff der Europäer übergegangen, und ihre Wegräumung stößt auch heute noch, sogar bei Orientalisten, auf den Widerstand, den Altgewohntes nach dem Trägheitsgesetze leistet. Man stößt noch manchmal auf das Vorurteil, der Koran, dem natürlich kein Gelehrter formell widersprechen darf, könne jemals irgendeinem Ergebnisse der Wissenschaft hinderlich werden! Aber schon 400 Jahre vor Averroës haben die Mystiker und Ismailiten dafür gesorgt, daß jede Lehre in den Text des Korans hineininterpretiert werden kann. Der Koran hat einen bâtin-tieferen Sinn, und wenn einer nicht ausreicht, dann sieben oder siebzig oder gar siebenhundert usw. „tiefere Schichten des Sinnes" — der Zauber der Siebenzahl geht auf den astralen alten Orient zurück —, so daß jedes neue Resultat der Forschung leicht in irgendeiner Schicht des Korans unterzubringen ist. Dies ist durchaus nicht als Zynismus zu verstehen; denn „Gott hat in seiner unendlichen Weisheit den Worten des Koran diese Sinne gegeben, damit die Ungebildeten den ihrer Natur entsprechenden materiellen Wortlaut hätten und die Gelehrten den ihrer Tiefenschau konformen geistigen Gehalt."

Aber Averroës wurde doch der Häresie angeklagt, so könnte man einwenden. Zum Verständnisse ist folgendes auseinanderzuhalten: 1. Inquisitorische Streitigkeiten ultraorthodoxer Theologen, die besonders in Spanien einflußreich waren, sind nicht wirkliches Abweichen vom Glauben des Islam. Kurz vor seinem Tode wurde er wieder von Mansurs Nachfolger an den Hof berufen. Er hatte sich also gegen die Anklagen verteidigen können. Der Vorwurf der Ketzerei war als unbegründet abgetan. 2. Es gibt eine subjektive und eine objektive Rechtgläubigkeit. Daß jemand objektiv vom Koran abweiche, wenn er sich hütet, irgendeine überlieferte Glaubensformel abzulehnen, ist unmöglich; denn das objektive Gebiet des Glaubens kann er durch den „inneren

Sinn" so weit ausdehnen, daß seine Lehre hineinfällt. Subjektiv ist Averroës sicherlich ein überzeugungstreuer Muslim gewesen. Wenn im allgemeinen die falâsifah = „hellenisierenden Denker" den Zorn der Theologen erregt haben und ihm als gesonderte Schule erlegen sind, so bedeutet dies nicht, daß jene „Ungläubige" waren, sondern nur, daß ihre Formulierung des Ausgleichs zwischen Glauben und Wissen, den sie eifrigst suchten und gefunden zu haben überzeugt waren, manchen Theologen „gefährlich" erschien und nicht einging. Es handelt sich demnach um einen innerislamischen Streit der Meinungen zwischen gläubigen Muslimen auf beiden Seiten.

Die Unklarheit der Begriffe ist in den populären Darstellungen oft eine sehr große. Man spricht z. B. von einem Pantheismus des Averroës und meint seinen Monopsychismus oder Henopsychismus, d. h. die Theorie, daß nur eine seelische Substanz generisch für alle Menschen bestehe, da das Geistige nicht individuell vervielfältigbar ist. Es würde dann zur Materie. Das heißeste Bemühen des Averroës geht nun dahin, annehmbar zu machen, daß trotzdem ein Fortleben der Einzelseele nach dem Tode denkbar ist. Er nimmt sogar als möglich an, daß sie einen verklärten Leib erhalte, so daß dieselbe Art des Bewußtseins wie im Diesseits nach dem Tode eintrete, also die Persönlichkeit, die wir im Diesseits „individuelle" nennen, auch im Jenseits ebenso „scheinbar individuell" fortbestehe. Damit ist das koranische Dogma voll und ganz gerettet, und Averroës als gläubiger Muslim erwiesen.

Der Fehler der bisherigen Darstellung des Averroës lag in der chronistischen und isolierenden Betrachtungsart, ganz abgesehen von den sachlichen Unrichtigkeiten der Wiedergabe seiner Gedanken. Averroës ist sowohl in das Kultursystem als auch in dessen geschichtlichen Verlauf im Islam hineinzustellen. Dies unternimmt Horten, Die Philosophie des Islam, 1924, München, 57—101, 286—305. Carra de Vaux: Les Penseurs de l'Islam IV, 50—83; ERE, unt. A.

Das Lebenswerk des Averroës ist keine philos. Neuforschung sondern eine kritische Feststellung der Lehren des Aristoteles. Ihm erschienen die Systeme der hellenisierenden Schule im Oriente von Kindi bis i. Tufail als eine Umbiegung der Lehren des Stagiriten. Da dieser nun für Averroës das vollendetste Denkergenie der Weltgeschichte war, konnte man nur dadurch aus dem Verfalle der platonisierten und orientalisierten Philosophie wieder zu ihrer Kulmination, die in Aristoteles schon einmal erreicht worden war, zurückgelangen, wenn man die echten Lehren dieses Genius wieder auffände. So versteht man auch die Geringschätzung des Averroës gegenüber dem kalâm = der konservativen Theologie des Islam, die ihr System unbeeinflußt durch Aristoteles aufgestellt hatte. Dies konnte für ihn nur Verirrung bedeuten. Zugleich begreift man auch den Zorn der islamischen Theologen gegen ihn, da dieser einem Heiden die größten, fast an prophetische Schau reichenden Erkenntnisse zuschrieb und das islamische Denken von diesem „Heiden" abhängig machen wollte, daneben aber ebenso die ängstliche Sorge des Averroës, seine Thesen — die als original-aristotelisch von ihm nachgewiesen sind und zugleich seine eigenen — mit dem Koran in Einklang zu bringen. Kann doch a priori die höchste irdische Weisheit mit der geoffenbarten Wahrheit nicht in Widerstreit stehen, und jede Blöße hätten die inquisitorischen Theologen bis aufs letzte gegen Averroës ausgenutzt. Dennoch haben sie nur zeitweilig ernsten Verdacht gegen ihn erregen können, ein Beweis für seine objektive und formelle Rechtgläubigkeit. Bis vor kurzem schienen alle diese Kommentare verloren. Der Orient kannte sie nicht, und in Europa waren einige letzte Trümmer derselben im Staube der Bibliotheken begraben und als Unika aus Mangel an Kontrolle und Kollationsmöglichkeiten wohl kaum mit Textsicherheit herauszugeben. Begeistert durch die von Renan ausgehende Anregung, machte sich

Fausto Lasino ans Werk, und die Annali della Universitá Toscana öffneten ihm ihre Bände t. XIV, das leider bald endigende Unternehmen müßte jetzt, getragen von den Bestrebungen der neuscholastischen Studien, zu Ende geführt werden. Das kommentatorische Werk des Averroës war von einem ganz ungeheueren Umfange. Man unterscheidet (Munk: Mélanges 431 f.), die 1. großen, 2. mittleren und 3. kleinen Kommentare, auch gen. Paraphrasen, Kompendien, Epitomen und Analysen. Es scheint, daß er die mittleren Kommentare vor den größeren schrieb; denn in manchen der mittleren spricht er die Absicht aus, später umfangreichere zu schreiben.

Die mittleren beginnt Averroës mit einem Texte des Aristoteles unter der einführenden Formel: Qâla = „er lehrte". Den Inhalt des Abschnittes faßt er zusammen, indem er die erforderlichen Ausführungen und Erklärungen hinzufügt, so daß es häufig schwierig ist, das zu unterscheiden, was dem Aristoteles und was dem Averroës gehört, da man den Originaltext nicht vor Augen hat.

In den großen Kommentaren führt er zuerst unverkürzt einen Abschnitt des aristotelischen Textes an und fügt ihm eine eingehende Erklärung hinzu, die sich auf jeden einzelnen Satz des Aristoteles bezieht.

In den Paraphrasen, Analysen — oft Epitome genannt —, die Averroës selbst „die kleinen Zusammenfassungen" nennt und die er vor den mittleren Kommentaren oder gleichzeitig verfaßte, gibt er die Ergebnisse und kurzen Inhaltsangaben der Abhandlungen des Aristoteles, indem er die Diskussionen und Beweisführungen ausschaltet und auch die dort zitierten Lehren der älteren Philosophen übergeht, jedoch häufig seine eigenen Ansichten hinzufügt mit den Lehren anderer islamischer Philosophen. Er wollte dadurch das Studium der peripatetischen Philosophie denen erleichtern, die nicht zu den Quellen selbst gehen konnten.

Im Grunde sind dies also eigene Abhandlungen, in denen er in seinem eigenen Namen spricht, indem er zum Führer die Texte des Aristoteles nimmt, wie es vorher Avicenna und nachher Albertus Magnus getan haben. Die aristotelische Anordnung wird dabei manchmal umgestoßen, um die Übersichtlichkeit und Klarheit zu erhöhen. In der Epitomé der Metaphysik entwickelt er in dieser Weise einleitend und aus dem Eigenen schöpfend die Grundbegriffe der ganzen Philosophie: 1. die metaphysische Einstellung auf das Sein, 2. die Substanzen, die „getrennten Substanzen", führt sie auf Gott zurück, den er als absolute Entelechie bestimmt, erste Form und erstes Agens des Weltalls, 3. die Gegenstände aller Wissenschaften, die in der Metaphysik ihre wahren Prinzipien haben. Zur Aufhellung dieser Fragen trägt Averroës aus den verschiedensten Werken des Aristoteles Belege zusammen. Er stellt die Termini voraus und behandelt dann das Sein im allgemeinen, die Kategorien, das Eine und Viele, die Prinzipien und die Beziehungen der Dinge zum ersten Prinzipe. Dieses Werk ist vor kurzem plötzlich im Oriente aufgetaucht.

Averroës zollt dem Aristoteles die unbedingteste Verehrung, weitaus mehr, als Avicenna getan hatte. Er betrachtet ihn, wie Religionsstifter betrachtet zu werden pflegen, als den Menschen, den Gott unter allen den höchsten Gipfel der Vollkommenheit habe erreichen lassen. Aristoteles ist ihm der Begründer und Vollender der wissenschaftlichen Erkenntnis. De anim. l. III, c. 2; Arist. opp. omn. ed. Venetiis 1560, t. VII, fol. 109 r B: Credo enim, quod iste homo (Aristoteles) fuerit regula in natura et exemplar, quod natura invenit ad demonstrandum ultimam perfectionem humanam. Destr. destr. l. I diss. III (nach Renan, 55; das Zitat findet sich aber an der angegebenen Stelle nicht. Sieh dazu P. Mandonnet, Siger de Brabant, IIe partie, Louvain 1908, 154 Anm. 3): Aristotelis doctrina est summa veritas, quoniam eius intellectus fuit finis humani intellectus. Quare bene dicitur, quod fuit

creatus et datus nobis divina providentia, ut sciremus, quicquid potest sciri. Arist. opp. omn. lat. ed. Venetiis 1560, t. VII, f. 195 v. F, De gener. anim.: Laudemusque deum, qui separavit hunc virum ab aliis in perfectione, appropriavitque ei ultimam dignitatem humanam, quam non omnis homo potest in quacunque aetate attingere.

In der Logik schließt sich Averroës überall nur erläuternd an Aristoteles an. Der Satz des Avicenna: intellectus in formis agit universalitatem, ist auch der seinige (Averroës, De an. I, 8; cf. Albertus Magnus, De praedicab. II, c. 6). Die Wissenschaft geht nicht auf allgemeine Dinge, sondern auf die Individuen nach der Seite ihrer Allgemeinheit, die der Verstand durch Abstraktion ihrer gemeinsamen Natur erkennt (Arist. opp. omn., ed. Venetiis 1560, t. X, f. 57 v. E, Destr. destr.: scientia autem non est scientia rei universalis, sed est scientia particularium modo universali, quem facit intellectus in particularibus, cum abstrahit ab eis naturam unam communem, quae divisa est in materiis).

In der Materie liegen keimartig die Formen, die durch Einwirkung der höheren Formen und zuhöchst der Gottheit entwickelt werden, so daß die Form in ihrer selbständigen Bedeutung in Gefahr ist, verloren zu gehen und nur wesentliche Eigentümlichkeit der Materie zu werden; hierin liegt eine starke Annäherung an den Naturalismus. Es findet nur ein Übergehen von der Möglichkeit zur Wirklichkeit statt, und alles Mögliche wird einmal wirklich, ja ist es eigentlich schon.

Die Überzeugung von der Existenz Gottes soll sich nicht nur auf Autorität gründen, sondern auf rationelle Demonstrationen. Die kosmologische Beweisart, deren Averroës verschiedene Formen kennt, führt nicht zum Ziele, dagegen soll die physico-theologische zwingender sein. Bemerkt sei, daß die Ausdrücke natura naturans und natura naturata, die sich im 13. Jahrhundert einbürgerten und bei Spinoza noch vorkommen, durch die lateinischen Übersetzungen des Averroës wenigstens vorbereitet sind (s. Siebeck, Über die Entstehung der Termini natura naturans und natura naturata; Arch. f. Gesch. d. Ph., 3, 1890, 370—378).

Aus dem Tahâfut werden Hauptlehren des Averroës deutlich, sobald man die Texte terminologisch scharf faßt. Daß er die anfangslose Schöpfung lehrt, geht aus seiner Leugnung des 'iḥdâṯ = „d. Schöpfung in der Zeit" hervor, und damit ist der 'ibdâ' = „das anfangslose Geschaffenwerden" selbstverständlich gegeben. Ebenso selbstverständlich ist die creatio ex nihilo; denn außerhalb des absoluten Aktes Gottes kann nichts Wirklichkeit haben, außer durch jenen Akt. Wenn die materia prima nicht erschaffen ist, so ist dies ontologisch für Averroës selbstverständlich, da sie nicht erschaffbar ist. Nur was eigenes Dasein besitzt, ist erschaffbar. Sie ist kein selbständiges Wirkliches außerhalb Gottes. Daß dies keine Leugnung der creatio ex nihilo bedeutet, ist evident.

Deutlich geht ferner schon aus dem Kompendium der Metaphysik das Weltgesetz des per se und per accidens hervor, nach dem Gott das absolute per se im Sein, der actus purus sein muß. Nach dieser monumentalen Gottesidee, die sich mit der von Thomas deckt, ist ein Pantheismus ausgeschlossen, eine wichtige Streitfrage über Averroës also erledigt; denn alles außergöttliche Sein, alle Weltdinge sind aus Akt und Potenz gemischt.

In der Psychologie ist am bemerkenswertesten die Erklärung, die Averroës von der aristotelischen Lehre vom νοῦς gibt. Thomas von Aquino, der sie bekämpft, bezeichnet sie mit den Worten: intellectum substantiam esse omnino ab

anima separatam, esseque unum in omnibus hominibus; nec Deum facere posse quod sint plures intellectus; doch habe Averroës hinzugefügt: per rationem concludo de necessitate, quod intellectus est unus numero, firmiter tamen teneo oppositum per fidem. In dem Kommentar zum zwölften Buche der Metaphysik vergleicht Averroës das Verhältnis der tätigen Vernunft zum Menschen mit dem der Sonne zum Gesicht: wie die Sonne durch ihr Licht das Sehen bewirkt, so bewirke die tätige Vernunft das Erkennen; hierdurch werde im Menschen die Vernunftfähigkeit zur wirklichen Vernunft, die mit jener tätigen Vernunft eins sei. Averroës will zwischen zwei Ansichten vermitteln, von denen er die eine dem Alexander von Aphrodisias, die andere dem Themistius und den anderen Kommentatoren zuschreibt. Alexander nämlich habe den potentiellen Verstand (der nach der Auffassung des Alexander, freilich nicht nach der des Averroës, mit dem passiven, *νοῦς παθητικός*, identisch ist) für eine bloß gewordene und vergängliche, mit dem animalischen Vermögen verbundene Disposition gehalten, die schlechthin formlos sei, um alle Formen rein aufnehmen zu können. Diese Disposition sei in uns, der *νοῦς ποιητικός* aber, der sie zur Entfaltung bringe oder zum *νοῦς ἐπίκτητος* werden lasse, außer uns, nämlich die Gottheit. Nach unserem Tode existiere unser individueller *νοῦς* nicht mehr. Themistius dagegen und andere Kommentatoren haben den potentiellen Verstand nicht für eine bloße, an die niederen Seelenkräfte geknüpfte Disposition gehalten, sondern denselben dem nämlichen Substrat inhärieren lassen, welchem auch der aktive Verstand angehöre, und welches neben den animalischen, an den Stoff gebundenen Seelenkräften ohne Vermischung mit denselben in uns sei, und dessen Aktualität der aktive Intellekt einer jeden einzelnen Seele sei, so daß diesem unserem individuellen *νοῦς* Unsterblichkeit zukomme.

Averroës dagegen hält den potentiellen oder „hylischen" Verstand (*νοῦς παθητικός*) allerdings für mehr als eine bloße vergängliche Disposition und nimmt (mit Themistius und den meisten anderen Kommentatoren außer Alexander) an, daß die nämliche Substanz beides sei, potentieller oder hylischer und aktiver Intellekt (nämlich jenes, sofern sie die Formen aufnehme, dieses, sofern sie die Formen bilde). Aber er hält nicht dafür, daß die nämliche Substanz an sich und in individueller Existenz beides sei, sondern er nimmt (mit Alexander) an, es gäbe überhaupt nur einen aktiven Intellekt, und der Mensch habe an sich nur jene Disposition, von dem aktiven Intellekt affiziert werden zu können, aber bei der Berührung des aktiven Intellekts mit dieser Disposition entstehe in uns der potentielle oder materielle Intellekt, indem der eine aktive Intellekt sich bei dem Eingehen in die Vielheit der Seelen in diesen partikularisiere, wie das Licht an den Körpern. Der potentielle Intellekt ist (nach Munks Übersetzung) „une chose composée de la disposition qui existe en nous et d'un intellect qui se joint à cette disposition, et qui, en tant qu'il y est joint, est un intellect prédisposé (en puissance) et non pas un intellect en acte en tant qu'il n'est plus joint à la disposition" (aus dem Commentaire moyen sur le traité de l'Ame, bei Munk, Mél. S. 447). Die bloße Disposition ist der *νοῦς παθητικός*, der als vergänglich von Averroës mit dem „hylischen Intellekt", den er gleich dem aktiven für unvergänglich erklärt, nicht identifiziert werden kann. Er sagt: intellectus materialis non est passivus, sed immistus. Der aktive Intellekt wirkt auf den potentiellen zunächst so ein, daß er denselben zum aktuellen und erworbenen Verstand fortbildet, demnächst aber auf diesen so, daß er ihn in sich absorbiert, und daß demgemäß nach dem Tode unser *νοῦς* zwar fortexistiert, aber nicht als eine individuelle Substanz, sondern als ein Moment des dem Menschengeschlecht gemeinsamen uni-

versellen Verstandes. Diesen universellen Verstand aber faßt er (im Anschluß an die älteren arabischen Kommentatoren und in gewissem Betracht mittelbar an die Neuplatoniker) als einen Ausfluß der Gottheit auf, und zwar den Beweger des untersten der himmlischen Kreise, also der Mondsphäre. Diese Ansicht hat er besonders in seinen Kommentaren zu De anima entwickelt. Die psychologische Ansicht des Averroës steht hiernach in der Begriffsbestimmung des materiellen Intellektes der des Themistius, in der Begriffsbestimmung des aktiven Intellektes der des Alexander näher und kommt mit der letzteren in der Konsequenz überein, daß die individuelle Existenz unseres *νοῦς* auf die Zeit bis zu unserem Tode beschränkt ist und nur dem einen *νοῦς* die Ewigkeit zukommt, weshalb später die Lehre der Alexandristen und die der Averroisten von der katholischen Kirche verworfen wurden.

Averroës will keineswegs der Religion und am wenigsten dem Mohammedanismus, der ihm als die vollkommenste unter allen gilt, feindlich entgegentreten. Er fordert auch von dem Philosophen den dankbaren Anschluß an die Religion seines Volkes, in der er erzogen sei, obschon nur im Sinne der schicklichen Akkommodation, die freilich den Vertretern des religiösen Prinzips nicht genügen konnte. Die Religion enthält ihm die philosophische Wahrheit unter der Hülle der bildlichen Vorstellung. Durch allegorische Deutung geschieht der Fortgang zur reineren Erkenntnis, während die Masse an den Wortsinn sich hält. In dem Glauben sind zwei Teile zu unterscheiden, ein sofort deutlicher und ein der Auslegung bedürftiger. Der erstere enthält die Pflichten für die ganze Gemeinde, letzterer gilt nur für die Gelehrten. Die ungelehrten Leute müssen die Vorschriften nach dem Wortlaut ausführen und dürfen nicht durch die verschiedenen Interpretationen der Gelehrten gestört werden.

Die wissenschaftlich formulierte Wahrheit ist nur in der Philosophie zu finden, die nur wenige erreichen können. Das Unternehmen, die Wissenschaft zu popularisieren, das die islamischen Theologen im Auge hatten, ist zu verwerfen. Dem Verständnisse der Ungebildeten ist die koranische Offenbarung angemessen, die in übernatürlicher Weise das bringt, was die natürliche Offenbarung in Aristoteles wissenschaftlich formuliert. Beide Formulierungen enthalten dieselbe Wahrheit und fließen aus derselben Quelle: aus Gott. Den heiligen Text des Koran darf man nicht willkürlich auslegen und umdeuten. Averroës ist Zâhirite, d. h. der Rechtsschule angehörig, die dem Wortlaute des Koran strengste Gefolgschaft leistet. So geziemt es dem islamischen Juristen, dessen Aufgabe eine strenge Deutung des Koran und der kanonischen Rechtsbücher ist. Mit diesem Geiste trat er auch an die aristotelischen Texte heran, und so ergab sich ihm seine Lebensaufgabe, diese zu deuten, d. h. ihren Wortsinn nach juristischer Methode philologisch exakt zu ermitteln, ohne in schöpferischer Weiterbildung den Strom der Ideenentwicklung weiterzuführen. Er ist daher weder der destructor totius philosophiae, wie er im Mittelalter heißt, noch der Gottlose — man hat seinen Panpsychismus oft mit Pantheismus verwechselt — noch der Verkünder der Lehre von der „doppelten Wahrheit". In der Vertiefung der Erkenntnis liegt die dem Philosophen eigentümliche Religion; denn man kann Gott keinen würdigeren Kultus darbringen als den der Erkenntnis seiner Werke, wodurch wir zur Erkenntnis seiner selbst nach der Fülle seines Wesens gelangen (Averroës im großen Kommentar zur Metaph., bei Munk, Mélanges 455 ff.).

Der Bestand des Erhaltenen an lateinischen und hebräischen Kommentaren ist noch sehr bedeutend und mit den geringen Trümmern der arabischen nicht zu vergleichen. Während von den letzteren die großen alle verschollen sind und von den

mittleren und kleinen nur kleinste Reste zugänglich wurden, besitzen wir im Lateinischen I. alle drei Gruppen für: Analytica post., Physik, de coelo, Psychologie, Metaphysik, II. zwei Gruppen, d. h. mittlere und kleinere, von: dem ganzen Organon einschließlich: Rhetorik und Poetik und der Isagoge des Porphyrius; über das Entstehen und Vergehen und der Meteorologica, III. über die Nikomachische Ethik nur einen mittleren, und Joseph ben Schem-tob, der 1455 selbst einen großen Kommentar über die Ethik schrieb, berichtet uns, Averroës habe keinen großen Kommentar über die Ethik verfaßt. IV. Kleine Kommentar-Paraphrasen sind vorhanden über die parva naturalia, einbegriffen die drei Bücher de sensu et sensato, die vier de partibus animalium und die fünf de generatione animalium, und Lewi ben Gerson sagt, man habe keinen Kommentar des Averroës über die zehn Bücher der Historia animalium = die zehn ersten der gesamten Zoologie. In dem Postscriptum seines Kommentars zur Ethik sagt uns Averroës, die arabische Politik des Aristoteles sei im Oriente vorhanden, aber noch nicht nach Spanien gelangt. So erklärt es sich, daß wir keinen Kommentar von ihm zur Politik finden. Dem Averroës standen die vorzüglichsten Übersetzungen der Aristotelischen Schriften zu Gebote. Man hatte an diesen seit den Zeiten Mamûns, um 830, gearbeitet, und schon Farabi wie Avicenna konnten aus ihnen die genaueste Kenntnis des Aristoteles gewinnen. Zudem war vielleicht die lebende syrisch-griechische und syrisch-arabische Überlieferung noch reichlich vorhanden. Die vorhandenen Leistungen der islamischen Denker beweisen, mit welcher Genialität sie trotz vielleicht mancher textlichen Schwierigkeiten zu den Gedanken des Stagiriten vorgedrungen sind, dieselben allerdings unbewußt weiterbildend und umgestaltend. Zu behaupten, die islamische Kulturwelt habe über Aristoteles nichts Verständiges aussagen können, weil ihnen die Originale nicht zugänglich gewesen seien, ist eine Behauptung, die durch die Geschichte der Aristotelesauslegung als auf unrichtigen Grundsätzen ruhend erwiesen wird.

Der lateinische Averroës weist ferner auf: 1. den tahâfut = destructio destructionis, 2. Untersuchungen über verschiedene Stellen des Organon unter dem Titel: Quaesita in libros logicae Arist.-masâ'il, s. ob. = „logische Probleme", 3. eine Epitome des Organon, die vielleicht die: „Summula logicalis" ist, die Levi ben Gerson erwähnt, wenn sie nicht einfach die Paraphrase des Organon darstellt und dann zu den „kleinen Kommentaren" gehört. 4. Physikalische Abhandlungen über Probleme der Aristotelischen Physik, lateinisch in den bekannten A.-Ausgaben. 5. Zwei Abhandlungen über die Vereinigung des reinen, „getrennten", stofflosen Verstandes mit dem Menschen, lateinisch ebendort unter dem Titel: Epistola de connectione intellectus abstracti cum homine und: De animae beatitudine. 6. Über den potentiellen und materiellen Verstand in hebräischer Übersetzung. 7. Widerlegung der von Avicenna aufgestellten Einteilung der Wesen in a) die schlechthin zufälligen = rein möglichen, noch unerschaffenen (nicht: die sublunarischen), b) die an sich zufälligen = kontingenten, aber durch ein anderes, Gott, die Ursache, notwendigen = die erschaffenen Dinge sowohl der sublunarischen wie der supralunarischen und der Geisterwelt, und c) das schlechthin notwendige Wesen, das unerschaffbar, weil aus sich notwendig ist, wogegen Averroës bemerkt, daß das notwendige Erzeugnis einer notwendigen Ursache überhaupt nicht kontingent = zufällig genannt werden könne. Averroës verwechselt dabei bekanntlich das a se und ab alio Notwendige; denn jede Wirkung muß a se kontingent sein, um überhaupt Wirkung werden zu können. Dabei wird sie ab alio notwendig, was natürlich keinen Widerspruch bedeutet, da die Hinsichten verschieden sind, unter denen „notwendig" und „kontingent" von demselben Dinge ausgesagt werden; hebräische Hds. Paris. 8. De substantia orbis.

Die Lehre von der doppelten Wahrheit. Für jeden, der den arabischen Averroës irgendwie in der Tendenz und Intentionalität seines Philosophierens kennengelernt hat, ist es eine Selbstverständlichkeit, daß ihm die Lehre von der „doppelten Wahrheit" wesensfremd ist. Damit ist die Frage aber nicht gelöst, wie sich diese Lehre dem Persönlichkeitsbilde des lateinischen Averroës als etwas Wesentliches und Kennzeichnendes einfügen konnte. Die vorliegenden lateinischen Texte sind im Arabischen noch nicht identifiziert worden. Trotzdem möge eine Vermutung gestattet sein. Die theologia-kalâm, d. h. Theologie konservativer Richtung, die systematisches Denken und wissenschaftliche Logik ablehnte, die fideistische Theologie, war unserm Averroës ein Greuel. Hoc est verum secundum theologiam-hâdâ sahîhun fî-l-kalâm würde demnach besagen: dies ist wissenschaftlicher Unsinn; es ist „wahr, richtig, hat Geltung in der Schule der Wissenschaftsfeinde". Damit ist es aber zugleich auf das schärfste verurteilt und mit scharfem Spotte abgewiesen. Eine doppelte Wahrheit, eine theologische neben der philosophischen wird damit keinesfalls aufgestellt, höchstens spottweise.

Eine andere Frage liegt nahe: könnte Averroës sich in gefährlichen Punkten der taqîjah bedient haben, d. h. des Rechtes, äußerlich die von der politischen Gewalt erzwungene Lehre zu bekennen, obwohl er innerlich nicht an sie glaubte, allein um einer religiösen Verfolgung seitens der Fanatiker zu entgehen? In den überaus heftigen Kämpfen der islamischen Sekten kam ein solcher „Selbstschutz" in Ausübung des Rechtes der Selbsterhaltung in Übung und wird noch heute gebilligt.

Im Vergleich dazu ist die Lehre vom „inneren Sinne", bâtin, des Koran zu setzen, den die Mystiker in ungleich ausgedehnterem Sinne wie die Philosophen anwandten: Das Volk muß die geoffenbarten Sätze im Wortsinne annehmen. Der Gebildete versteht sie in einem „tieferen" Sinne. Beide nähern sich in verschiedenen Graden der einen, einzigen Wahrheit. Mit einer „doppelten Wahrheit" hat dies nichts gemein; nur die Annäherungsstufen an die Wahrheit seitens der Menschen sind verschieden.

Wie sehr Averroës der konservativen Richtung huldigt und noch mehr wie sogar Gazali sich selbst von dem Scheine der Lehre von der „doppelten Wahrheit" fernhält, zeigt seine Schrift: Die Vollendung „tahsîl" = Aktualisierung, d. h. des Wissens; Us. II, 77, 14 f.: „In demselben vereinigt A. die Lehrverschiedenheiten der Gelehrten unter den Gefährten des Propheten sowie derer der ersten und der zweiten Generation nach ihm und verhalf ihrer Auffassung zum Siege (d. h. über die möglichst wörtliche Auffassung des Koran). Zugleich legt er die Topoi = Orte der Auffassungsmöglichkeiten dar, die die Quelle der Lehrverschiedenheiten sind." Der Kom. zu dem Glaubensbekenntnisse des Muhammed ibn Tûmert (Renan 3. 73; Goldziher: ZDMG 41, 72 Mitte) wurde 1179 verfaßt und bekämpft sogar die Thesis von der Erlaubtheit der Umdeutung des Koran, die M. ibn Tûmert zu einer Grundlehre seines Systems gemacht hatte. Sie scheint also in der Almohadendynastie, in deren Dienst A. steht, zu seiner Zeit nicht mehr verteidigt worden zu sein; Goldziher ZDMG 41, 84. Nach diesen Andeutungen hatte Averroës eine noch konservativere Meinung vertreten als die Theologen, die von einer Umdeutung, ta'wîl des Koran und einem Esoterismus sprechen, aber ohne selbst damit irgendwie eine „doppelte Wahrheit" aufzustellen.

Die Lehren der arabischen Philosophen fanden bald Anhänger auf christlichem Boden, und besonders scheinen die Universitäten Paris und der Franziskanerorden Empfänglichkeit dafür gezeigt zu haben. Die Schriften des Averroës wurden schon Anfang des 13. Jahrhunderts im Abendland bekannt, zunächst die Kommentare zu De caelo und De anima in den Übersetzungen des Michael Scottus. Um 1250 waren sie mit Ausnahme des Kommentars zum Organon und der Destructio

destructionis sämtlich in Übersetzungen vorhanden und übten eine außerordentlich weit- und tiefgehende Wirkung aus, wie schon aus der mannigfaltigsten Polemik gegen sie hervorgeht. Hauptsächlich gegen die arabische Philosophie richtete sich die in den Jahren 1270 und 1277 zu Paris ausgesprochene Verdammung einer Anzahl von Sätzen. Solche Sätze sind: Quod intellectus omnium hominum est unus et idem numero. Quod mundus est aeternus. Quod anima, quae est forma hominis, secundum quod homo, corrumpitur corrupto corpore. Quod deus non cognoscit singularia. Quod liberum arbitrium est potentia passiva, non activa, et quod necessitate movetur ab appetibili. Quod voluntas hominis ex necessitate vult et eligit (sieh H. Denifle, Chart. Univers. Paris. I 486—487). Einen vortrefflichen Einblick in die Hauptdifferenzen der christlichen Auffassung gegenüber den Lehren der arabischen Philosophie bietet auch der von P. Mandonnet, Siger de Brabant, IIe p., 2e éd., Louvain 1908 (Les Philosophes Belges VII), S. 1—25, vollständig edierte Tractatus de erroribus philosophorum Aristoteles, Averrois, Avicennae, Algazelis, Alkindi et Rabbi Moysis, der nach Mandonnet (XXX) um 1260 von einem Dominikaner abgefaßt ist.

Die Dante studien der jüngsten Vergangenheit haben gezeigt, daß die Verbindungen des Abendlandes mit dem nahen Oriente viel intensivere waren, als man noch vor kurzem anzunehmen geneigt war. Wenn Dante den Averroisten Siger von Brabant mit Thomas und Albertus Magnus in den Himmel versetzt und ihm von Thomas selbst ein Lob erteilen läßt, das einer Rehabilitation seines Andenkens gleichkommt, so ist dies nicht verständlich, wenn nicht Dante selbst ein Averroist war. Dies weist nun Bruno Nardi im einzelnen nach: Sigieri di Brabante nella Div. Comed. e le fonti della filos. di Dante: Rivista di filos. neoscolastica 1911—12; Intorno al tomismo di Dante é alla quistione di Sigieri: Giornale Dantesco XXII, 5, als durchschlagend anerkannt von Asin Palacios: La Eschatologia Musulmana en la Divina Comedia; Madrid 1919; 333, englische Übersetzung v. Sunderland; London 1926 u. La Es. Mus. en la D. C. Historia y Critica de una Polemica; Madrid 1924, zwei Werke, die den islamischen Einfluß auch auf Bestandteile der populären Weltanschauung nachweisen. Das alte Vorurteil, der Islam kenne kein Fegfeuer, wird 153 und 88 widerlegt, vgl.: Horten, Die religiöse Gedankenwelt d. Volkes im heutigen Islam, 1918, 292 ff. Limbus 372. Asin 106. Der Fall Baltasar Gratian, der in seinem Andrenio den philos. Roman des ibn Tufail verwendet noch ungefähr zwanzig Jahre, bevor Pococke ihn ins Lateinische übertrug (Asin 58, 15), zeigt, daß neben den uns bisher bekannten Verbindungen noch andere bestanden: Menéndez y Pelayo: El Filósofo autodidacto de Abentofail; Zaragoza, Comas 1900; XLVI—LIII. Asin Palacios: El Orginal arabe de la „Disputa del asno contra fray Anselmo Turmeda": Rev. de Filologia Española, Madrid 1914, 1. El Lulismo exagerado: Cultura Española; Madrid 1906. Ribera: Origenes de la filosofia de Raymundo Lulio Homenaye a Menéndez y Pelayo II 196. Die genannten islamo-dantesken Beziehungen wurden in den Dantediskussionen überzeugend aufgedeckt trotz heftiger Proteste der italienischen Danteisten, die als „gente poco pacifica" bezeichnet werden: Brunetto Latini, San Pedro Pascual, Ricoldo de Montecroce, Raymundo Lulio, Raymundo Martin, dessen Zitate aus der islamischen Literatur in seinem Pugio Fidei von Asin 63 aufgezählt werden.

### Die philosophierenden Dilettanten.

Unter dem überwältigenden Einflusse der seit 800 in den Islam einströmenden Fremdeinflüsse von Griechenland, Persien, Indien unter dem Gewande mannigfacher Weltbetrachtungen und religiösen Gruppen lockerten sich selbst in dem durch alle

äußeren Machtmittel geschützten Islam für manchen Sucher und Zweifler die Bande der Glaubensüberzeugung, und es bildeten sich Konventikel, die freidenkerische Richtung halten. Gegen diese wenden sich, um den Islam zu verteidigen, zugleich aber den Fremdideen möglichst ihr Recht zu gewähren, die „Getreuen von Basrah". Sie nennen jene Freidenker „Pseudophilosophen, die sich aus Furcht vor dem Schwerte verborgen halten, aber die Seelen verderben". Von ihnen sind nur diese indirekten Nachrichten erhalten, da ihre Schriften und Reden dem scharfen und unnachsichtigen Blicke der Orthodoxie ausweichen mußten. Der Bund der „Getreuen" hatte einen nach zwei Seiten zu führenden Kampf zu bestehen: den gegen die Ultraorthodoxen, die wissenschaftliche Errungenschaften nicht anerkennen wollten, wenn sie mit überlieferten Vorstellungen nicht übereinstimmten, und den gegen die „Ultramodernen", die Islam und vielleicht Religion ablehnten, weil ihnen dies von der Wissenschaft gefordert zu werden schien. Die „Getreuen" mußten demnach die rechte Mitte zwischen polaren Ansprüchen finden und den Vorwürfen der Heterodoxie von der einen und dem der Unwissenschaftlichkeit von der anderen Seite begegnen. Man hat sie selbst Freidenker genannt. Das ist eine Vertauschung der Rollen und eine Betrachtung durch die Brille der ultrakonservativen Theologie. In ihrer Popularphilosophie — sie können nicht als exakte „Philosophen" bezeichnet werden — wurde in der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts, das den Arabern damals zugängliche Wissen in einer Enzyklopädie von 51 Abschnitten zusammengefaßt. In diesem Werk stehen freilich öfter praktische Gesichtspunkte den theoretischen voran. Die „Getreuen" wollten Eklektiker sein und überall her, wo sie sich auch fände, die Weisheit nehmen. Nach ihnen zerfallen die sämtlichen Wissenschaften in vier größere Abteilungen: 1. die Propädeutik und Logik, 2. die Physik mit der Anthropologie, 3. die Lehre von der Weltseele, 4. die Theologie. Diese ganze Philosophie ist ein besonders mit neuplatonischen und neupythagoreischen Elementen vermischter Aristotelismus. Von großem Einfluß auf dieselbe ist die pseudo-aristotelische Theologie gewesen.

Wie die Zahlen sich aus der Eins, welche zwar das Prinzip der Zahlen, aber selbst noch keine Zahl ist, zur Vielheit entwickeln, so gelangt auch das All zur Mannigfaltigkeit der Dinge aus der Einheit, kehrt aber zu dieser aus jener zurück. Die Kraft, welche das Bewegende dabei ist, ist die Weltseele, die den ganzen Stoff in seiner Vielheit durchströmt und die Wiedervereinigung der einzelnen Teile zur Allseele vermittelt. Wenn die Zahl dem Wesen der Dinge entspricht, so müssen die Urwesen den Grundzahlen, d. h. den ersten neun Zahlen, gleichen. Es muß also neun Stufen in der ganzen Weltentwicklung geben. Das *ἕν* entspricht dem *ὄν* oder Gott, allâh, welcher das Prinzip aller Dinge, aber selbst kein Ding ist. Dieses Erste entwickelt sich zur zweiten Potenz, dem *νοῦς*, arab. ʿakl; in ihm sind die Formen aller Dinge rein enthalten. Die Drei entspricht der Urseele oder Allseele, *ψυχή*, arab. nafs. Das Vierte ist die Form des Stoffes, selbst noch nicht stofflich, *ἡ πρώτη ὕλη*, arab. al-hajjûla al-ʾûlâ. Hierauf folgt die zweite Materie, *ἡ δευτέρα ὕλη*, arab. al-hajjûla aṭ-ṭânîjah, welche Länge, Breite, Tiefe angenommen hat, aber noch nicht Schönheit in sich darstellt. Die Welt, welche die Dinge nun in vollster Form zeigt und die Kugelform hat, der *κόσμος*, arab. al-ʿâlam, entspricht der Sechs. Unter der höheren, der Sphärenwelt, beginnt die veränderliche Welt, welche durch die Natur geschaffen wird. Diese letztere, *φύσις*, arab. aṭ-ṭabîʿa, ist eine Kraft der Allseele, durchdringt alle Körper unter dem Mondkreise und ist die siebente Stufe in dem System. Durch sie wirkt die Allseele auf die vier Elemente, *στοιχεῖα*, arab. arkân, welche die Welt des Entstehens und Vergehens bilden und die achte Stelle einnehmen. Der Neun endlich entsprechen die drei: Mineral, Pflanze und Tier, welche aus der Mischung der vier Elemente entstanden sind. Hier-

mit hat die Emanation ihr Ende erreicht. Bei der Rückströmung zu dem Einen gibt es dann von dem starren leblosen Stoffe aufwärts bis zu den lebenden Wesen und weiter von den vollkommneren bis zu den vollkommensten eine lange Reihe von Mittelstufen, und „die ganze Schöpfung ist eine in sich geschlossene harmonisch gegliederte Kette von Wesen, die nirgends unterbrochen ein vollständig wohlgefügtes All darstellt" (Dieterici, D. Philos. d. Arab. I. Einleit. u. Makrok. 141).

In den einzelnen Disziplinen herrscht Aristoteles bei weitem vor, doch sind auch solche behandelt, die Aristoteles nicht bearbeitet hat, z. B. die Mineralogie. Neben dem mit anderen Elementen versetzten Aristoteles hat Galen vielfach eingewirkt, besonders auf die Anthropologie. Die in der Theologie enthaltenen Abschnitte haben mehr Bedeutung für das Sûfitum als für die Philosophie.

Die Abhandlungen der „treuen (lauteren) Brüder" haben bald auch in Spanien Eingang gefunden. Sie sollten Popularphilosophie sein und sind wenigstens nicht strenge Philosophie. Sie haben bedeutend gewirkt, auch in späterer Zeit noch, trotzdem sie mit den Schriften Avicennas zusammen feierlich in Bagdad 1150 verbrannt wurden.

Die naturwissenschaftliche Leistung dieser Gipfelperiode östlichen Geisteslebens darf nicht übersehen werden. Avicenna hat in seiner „Genesung", dann noch eingehender seinem „Weisheitsbuch des Alâ" die physikalischen Probleme behandelt, z. B. die im Innern der Körper wirkende Energie neben der von außen stoßenden, den horror vacui, die unendliche Teilbarkeit der Körper unter Widerlegung der Atomistik, Verbreitung der Lichtstrahlen, Beziehungen von Licht und Wärme, Bewegung der Wärme, Endlichkeit der Welt im Raume, die actio in distans, Fernwirkung des Lichtes durch das diaphane Medium, die als ein magisches Wirken der Wesensform durch ihre Qualitäten gedacht wurde, Erzeugung von Wärme durch Bewegung und Konzentrierung von Lichtstrahlen im Brennpunkte eines Spiegels. Die Astrologie wird von ihm als eine betrügerische Wissenschaft abgewiesen. Bedeutender als Avicenna war auf diesem Gebiete ibnu-l-Haitam, den Scholastikern als Alhazen bekannt, einer der bedeutendsten Mathematiker und Physiker des Mittelalters, geb. 965 zu Basra, gest. 1038 zu Kairo. Alhazens Hauptwerk ist eine bei aller Abhängigkeit von griechischen Quellen sehr selbständige Optik mit dem Titel De aspectibus oder Perspectiva. Das Werk wurde Ende des zwölften oder Anfang des dreizehnten Jahrhunderts von einem Unbekannten, nicht, wie man vielfach annahm, von Gerhard von Cremona oder von Witelo, ins Lateinische übertragen (sieh Cl. Baeumker, Witelo S. 299 ff.) und hat auf den eben genannten Witelo, wie auf Roger Bacon, einen großen Einfluß ausgeübt. Noch eine weitere Schrift Alhazens war den Lateinern bekannt, De crepusculis, als deren Übersetzer die Handschriften Gerhard von Cremona nennen.

Alhazen behandelt in seiner optischen Schrift eingehend die Probleme der Dioptrik und Katoptrik. Er entwickelt auf mathematischer Basis die Gesetze der Reflexion und der Brechung und sucht sie experimentell zu beweisen. Zugleich stellt er den Satz von der kugelförmigen Ausbreitung der Lichtstrahlen auf (Persp. I, 14: Ex corpore quolibet illuminato cum quolibet lumine exit lux ad quamlibet partem oppositam ei; bei H. Bauer, S. 9). Nicht minder bedeutsam sind die Untersuchungen Alhazens auf dem Gebiete der physiologischen und psychologischen Optik. Er gibt eine Anatomie des Auges und erörtert eingehend die Physiologie des Sehens. Er untersucht das Lichtsehen, das Formensehen, das binokulare Sehen. Er kennt die Tatsachen der Farbenmischung und der Kontrasterscheinungen. Besonders verdient aber hervor-

gehoben zu werden, daß er auf die assoziativen und apperzeptiven Elemente aufmerksam wurde, durch welche die unmittelbaren Empfindungen ergänzt werden. Der Apperzeptionsvorgang wird als ein unbewußter Schluß charakterisiert (virtus distinctiva est nata ad arguendum; H. Bauer, S. 52). Alhazens Theorie der Raumanschauung nähert sich auffallend modernen Ansichten. Der unmittelbare Gesichtseindruck ergibt nur ein flächenhaftes Bild; das Bewußtsein der Tiefe oder der Körperlichkeit dagegen beruht auf einer Ergänzung durch die urteilende Tätigkeit der virtus distinctiva (Persp. II 31: et sic quando ipse comprehendet visibile, sciet statim, quod est corpus, quamvis non comprehendet extensionem secundum trinam dimensionem. S. H. Bauer, 55).

§ 29. Die Philosophie der Juden im Mittelalter ist teils die Kabbala, teils die umgeformte platonisch-aristotelische Lehre. Die Kabbala oder emanatistische Geheimlehre ist niedergelegt in den Büchern Jezîrah (Schöpfung) und Sohar (Glanz). Jenes galt schon im 10. Jahrhundert n. Chr. als ein uraltes Buch, ist aber vielleicht erst nach der Mitte des 9. Jahrhunderts verfaßt worden. Die im Sohar dargestellte Lehre ist seit dem Anfange des 13. Jahrhunderts im Anschluß an ältere Anschauungen durch Isaak den Blinden und seine Schüler Esra und Asriel und andere Anti-Maimunisten ausgebildet und um 1300 durch einen spanischen Juden, höchstwahrscheinlich durch Mose ben Schem Tob de León, niedergeschrieben worden. Später sind Zusätze und Kommentare hinzugekommen. Die Sage führt das Buch Jezîrah bald auf den Stammvater Abraham, bald auf den Rabbi Akîba zurück, welcher infolge seiner Beteiligung an dem Aufstande des Barkochba um 135 n. Chr., den er für den Messias erklärt hatte, und wegen Überschreitung des nach der Unterdrückung desselben ergangenen Lehrverbots in hohem Alter hingerichtet wurde. Das Buch Sohar soll auf einen Schüler des Rabbi Akîba, Simeon Ben Jochai, zurückgehen. In der Tat sind einzelne kabbalistische Grundlehren alt. Auf die Fortbildung derselben aber haben griechische und besonders platonische Anschauungen vielleicht schon durch Vermittlung der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie und später vermittels neuplatonischer Schriften einen beträchtlichen Einfluß geübt.

Die Berührung mit fremden Kulturkreisen, namentlich zuerst mit dem Parsismus, dann mit dem Hellenismus und Römertum, später auch mit dem Christentum und dem Mohammedanismus, erweiterte den Blick des jüdischen Volkes und führte stufenweise mehr und mehr zur Aufhebung der nationalen Schranken in seinem Gottesglauben. In dem Maße aber, wie die Anschauung von der Welt an Fülle gewann, ward die Gottesvorstellung transzendenter: Jahve ward geistiger, höher, dem einzelnen ferner, schließlich über Raum und Zeit erhaben und seine Beziehung zur Welt durch Mittelwesen bedingt gedacht. So fand zuerst die persische

Engellehre Eingang und ward besonders von den Essenern mit Vorliebe gepflegt. Dann bildete sich, besonders in Alexandria unter dem Miteinfluß der griechischen Philosophie, die Lehre von den göttlichen Attributen und Kräften aus, welche am entwickeltsten, mit der platonischen Ideenlehre und der stoischen Logoslehre verschmolzen, in Philos Schriften uns vorliegt, und als Lehre vom Logos und von den Äonen auch in die Gnosis Eingang gefunden hat.

Eine gewisse mystische Doktrin knüpft sich bei den Rabbinen in den ersten christlichen Jahrhunderten als allegorische Deutung wesentlich an zwei Bibelstellen: an die Schöpfungsgeschichte im ersten Buche Moses und an die Vision des göttlichen Thronwagens (der Merkaba) in der Prophetie des Hesekiel. In der späteren, ausgebildeteren Gnosis der Kabbala wird die Entstehung der Welt aus Gott emanatistisch als ein stufenweise absteigender Hervorgang des Geringeren aus dem Höheren vorgestellt.

Von den verstandesmäßig philosophierenden Theologen gehören vielleicht die ältesten der (um 761 n. Chr. durch ʿAnan ben David gestifteten) Sekte der Karäer oder Karaïten an (die den Talmud verwirft), wie namentlich David ben Merwan al Mokammez (um 900). Bedeutender ist der Arzt Isaak ben Salomon Israeli und unter den Rabbaniten der denkgläubige Saadja ben Joseph al-Fajjûmi (892—942), der Verteidiger des Talmud und Bekämpfer der Karaïten, der die Vernunftgemäßheit der mosaischen und nachmosaischen Glaubenssätze des Judentums zu erweisen unternahm.

Eine neuplatonische Richtung vertritt der um 1050 in Spanien lebende Salomon Ibn Gebirol, den die christlichen Scholastiker für einen arabischen Philosophen gehalten haben und unter dem Namen Avicebron anführen. Seine Lehren, die er besonders in dem Buche „Fons vitae" niederlegte, sind auf die spätere Ausbildung der Kabbala, wie diese im Buche Sohar vorliegt, nicht ohne einen wesentlichen Einfluß geblieben. Er brachte die aristotelischen Grundlehren in enge Verknüpfung mit den neuplatonischen Anschauungen, gebraucht aber die überkommenen Worte vielfach in ungewöhnlicher Weise. Seine Spekulationen gipfeln in der Lehre, daß Gott, d. h. die erste Substanz, existiert, zu zweit Stoff und Form und drittens der Wille, der zwischen beiden vermittelt.

Anfang des 12. Jahrhunderts verfaßte Bachja ibn Pakuda eine moralische Schrift über die Herzenspflichten. Er legte auf die innere Moralität mehr Gewicht als auf die bloße Legalität.

Eine direkte Reaktion gegen die Philosophie übte um 1140 der Dichter Jehuda Halevi in seinem Buche Al-Chazarî (Sefer ha-Kozri),

worin er zuerst die griechische Philosophie, dann auch die christliche und mohammedanische Theologie durch die jüdische Lehre besiegt werden läßt und die Gründe entwickelt, worauf das rabbinische Judentum beruhe, übrigens auch die Geheimlehre des Buches Jezîrah anpreist, welches er auf den Patriarchen Abraham zurückführt.

Im Geiste des Neuplatonismus philosophierte Josef ibn Zaddik in seinem Mikrokosmos.

Eine Ausgleichung zwischen jüdischer Theologie und aristotelischer Philosophie versuchte um die Mitte des 12. Jahrhunderts Abraham ben David von Toledo herzustellen. Bald nach ihm unternahm mit weit bedeutenderem Erfolge die Lösung eben dieser Aufgabe der berühmteste unter den jüdischen Philosophen des Mittelalters, Moses ben Maimun (Moses Maimonides, 1135—1204) in seiner Schrift: „Führer der Umherirrenden" (Moreh Nebûchîm). Er schreibt dem Aristoteles in der Erkenntnis der sublunarischen Welt eine unbedingte Autorität zu, in der Erkenntnis des Himmlischen und Göttlichen schränkt er aber sein Ansehen durch die Offenbarungslehren ein, bezieht aber schließlich beide, die Philosophie und die Theologie, auf dasselbe höchste Ziel, nämlich auf die wahre Gotteserkenntnis. Maimonides hat auf die gesamte jüdische Theologie (selbst auf die der Karäer, namentlich bei Aaron ben Elia im 14. Jahrhundert) durch Hervorhebung der geistig-sittlichen Momente einen trotz vorübergehender heftiger Gegenwirkungen sich dauernd behauptenden wohltätigen Einfluß ausgeübt.

Im 13. und 14. Jahrhundert fand die Philosophie der arabischen Aristoteliker, von den mohammedanischen Machthabern verfolgt, ein Asyl bei den Juden in Spanien und Frankreich, besonders in der Provence, indem die Schriften derselben aus dem Arabischen ins Hebräische übersetzt und zum Teil auch wieder mit Kommentaren versehen wurden. Als Kommentator von Paraphrasen und Kommentaren des Averroës und auch als Verfasser selbständiger Werke ist besonders Levi ben Gerson berühmt, dessen Schriften in die erste Hälfte des 14. Jahrhunderts fallen.

Durch Vermittlung von Juden wurden arabische Übersetzungen von (echten und unechten) Werken des Aristoteles und Schriften von Aristotelikern ins Lateinische übertragen. Auf diesem Wege gelangte zum Teil die Kenntnis der aristotelischen Philosophie an die Scholastiker, die außerdem aber auch unmittelbar auf den griechischen Text gegründete Übersetzungen der Schriften des Aristoteles sich verschafften.

### Ausgaben und Übersetzungen.

**Kabbalistische Schriften.** Eine Sammlung kabbalistischer Schriften, durch Joh. Pistorius veranstaltet, worunter das Buch Jezîrah in lateinischer Übersetzung, wie auch Joh. Reuchlins (zuerst 1517 erschienene) Libri tres de arte cabbalistica, wurde Basel 1587 gedruckt unter dem Titel: Artis Cabbalisticae Scriptores.

Das Buch Jezîrah ist hebräisch Mantua 1562, dann auch ins Lateinische übersetzt und erläutert von Rittangelus, Amsterdam 1642 u. ö. herausgegeben worden, neuerdings mit Übersetz., Anmerk., Erklärungen und einer ausführlichen Einleitung von Laz. Goldschmidt, Frankf. a. M. 1894.

Das Buch Sohar ist zuerst Mantua 1558—1560, dann vollständiger Cremona 1560 und Lublin 1623, angeblich auch Amsterdam 1670, dann teilweise, mit lat. Übersetzung, in einer ziemlich umfassenden Sammlung kabbalistischer Schriften durch Christian Knorr von Rosenroth unter dem Titel Kabbala denudata seu doctrina Ebraeorum transscendentalis et metaphysica atque theologica, Bd. I, Sulzbach 1677—1678, Bd. II, Frankf. 1684 und separat Sulzbach 1684 veröffentlicht worden, ferner Amsterd. 1714, 1728, 1772, 1805, auch Krotoschin 1844, 1858 usw. Sepher Ha Zohar. Le livre de la splendeur, doctrine ésotérique des Israëlites. Traduit pour la première fois sur le texte chaldaïque et accompagné de notes par J. de Pauly, Oeuvre posthume, entièrement revue, corrigée et complétée, publiée par les soins de E. Lafuma Giraud, 6 voll., P 1905—1911. Schon im 17. Jahrhundert wurde die Echtheit des Sohar bestritten durch Joh. Morin (Exercit. bibl., p. 363 sqq.; cf. Tholuck, Comm. de vi, quam graeca philos. in theolog. tum Mohammedanorum, tum Judaeorum exercuerit, II, p. 16 sqq.) und durch Leon von Modena (in der Schrift Are Nohem, veröffentlicht durch Jul. Fürst, 1840).

**Isaak Israeli.** Die Werke Isaaks sind gesammelt unter dem Titel: Opera omnia Ysaac, Lugduni 1515. Hier findet sich die lateinische Übersetzung des „Buches der Definitionen" und des „Buches der Elemente" abgedruckt.

Die hebräische Übersetzung des „Buches der Definitionen" wurde von Hartwig Hirschfeld in der Festschrift z. 80. Geburtstag Moritz Steinschneiders, 1896, 131—141, 233ff., veröffentlicht. Die hebräische Übertragung des „Buches der Elemente" publizierte Salomon Fried, Israeli, Isaak ben Salomon: Das Buch über die Elemente. Ein Beitrag zur jüd. Religionsphilos. des Mittelalters, nach dem aus dem Arabischen in das Hebräische übersetzten Texte von Abraham b. Samuel Halevi ibn Chasdai aus einer Handschrift der Universitätsbibliothek zu Leyden zum ersten Male hg mit Anmerk., sowie mit einer biograph. Einleit. versehen, Frankf. a. M. 1900. — Den dem Isaak zugeschriebenen Kommentar zum Buche Jezîrah hat Menasche Großberg nach einer Oxforder Handschr., L 1902, herausgegeben. J. Goldziher, Fragment de l'original arabe du commentaire sur le S. Yecirah par Isak Israeli, Revue des études juives 52, 1906, 187 bis 190.

**Saadja.** Saadjas Buch über die Religionen und Lehrmeinungen ist in hebräischer Übersetzung mehrfach ediert worden, so Konstantinopel 1562, ferner von Rabbi Leo ben Jeminis (= Löw Benseeb), Berlin 1789, von Firschl, Leipz. 1859, von Slucky, Warschau 1864, Krakau 1880. Eine Ausgabe des arabischen Textes auf Grund zweier Handschriften hat Landauer, Leiden 1880, veranstaltet.

Eine deutsche sehr unzuverlässige Übersetzung von Jul. Fürst ist Leipzig 1845 erschienen. Ferner Ph. Bloch, Vom Glauben u. Wissen, S. s. Emunoth we-Deoth. (Einleit. u. Kosmologie) aus dem Hebräischen des Jehudah ibn T. übers., 1879. — Eine Übersetzung des dritten Traktats: Vom Gebot und Verbot hat W. Engelkemper, Die religionsphilosophische Lehre Saadja Gaons über die Hl. Schrift, 1903, Beiträge IV, 4) geboten. — S. Galliner, Saadjas arab. Psalmenübersetzung u. Kommentar (Ps. 73—89) übersetzt u. mit Anm. versehen, Erlanger I. D., Berlin 1903.

**Avencebrol (Ibn Gebirol).** Das Hauptwerk des Ibn Gebirol, Fons vitae, ist in umfassenden Auszügen, die der jüdische Philosoph Schem Tob ibn Falaquera im 13. Jahrh. aus dem arabischen Original entnommen und (unter dem Titel: Mekor chajjim) ins Hebräische übertragen hat, von S. Munk nebst

französischer Übersetzung in den Mélanges de philos. juive et arabe, P 1859, veröffentlicht worden.

Die lateinische Übersetzung nebst der Epitome Campilliensis hat zum erstenmal ediert Clemens Baeumker, Avencebrolis Fons vitae. Ex arabico in latinum translatus ab Johanne Hispano et Dominico Gundissalino. Ex codd. Parisinis etc. primum ed., Beiträge I, 2—4, 1892 bis 1895 (mit genauen Indices, von denen der sehr ausführliche Index rerum für die ganze Scholastik von großem Werte ist). — Ibn Gebirol (Aben Cebrol), La fuenta de la vida, traducida en el siglo XII por Juan Hispano y Domingo Gonzalez del arabe al latin, y ahora por prima vez al castellano por Fed. de Castro y Fernandez, 2 voll., Madrid 1901.

Von den religiösen Dichtungen des Ibn Gebirol geben u. a. Munk, Mélanges, 159 ff., und Michael Sachs in seiner Schrift: Die religiöse Poesie der Juden in Spanien, 1845, 3—40, Proben; vgl. Abrah. Geiger, Salomon Gebirol und seine Dichtungen, 1867.

Eine Abhandlung des Ibn Gebirol über Verbesserung der Sitten, verfaßt 1045, ist durch Jehuda ibn Tibbon 1167 ins Hebräische übersetzt, Riva 1562 und Lunéville 1804 veröffentlicht worden.

**Bachja ibn Pakuda.** Die Schrift des Bachja ibn Pakuda über die Herzenspflichten ist in der hebräischen Übersetzung des Jehuda ibn Tibbon, Neapel 1490 u. ö., herausgegeben worden; in der letzten Zeit von Js. Benjakob, Leipz. 1846; ferner von E. Baumgarten mit deutscher Übersetzung, denuo instit. variisque introduct. et additamentis instructum (librum) ed. S. G. Stern, 2. A., Wien 1854, nebst einer Einleitung von A. Geiger, Die ethische Grundlage des Buches über die Herzenspflichten; endlich von M. E. Stern, mit deutscher Übersetzung, 2. A., 1856. Eine deutsche Übersetzung hat auch R. J. Fürstenthal, 1836 geliefert.

A. S. Yahuda, Prolegomena zu einer erstmaligen Herausgabe des Kitâb al-hidaja 'ila fara 'id al qulub von Bachja ibn Josef ibn Paquda, nebst einer größ. Textbeilage, Darmstadt 1904 (sieh dazu J. Goldziher, Revue des études juives 48, 1904, 154—160); derselbe, Al-hidaja 'ila fara 'id al qulub des Bachja ibn Josef ibn Paquda aus Andalusien. Im arab. Text zum erstenmal nach der Oxforder u. Pariser Handschr. sowie den Petersburger Fragmenten herausgeg., Leiden 1912.

J. Guttmann, Eine bisher unbekannte, dem Bachja ibn Pakuda zugeeignete Schrift, Monatsschrift f. d. Wiss. d. Judentums 41, 1897, 441—456 (über eine Schrift über die Seele, die aber unecht ist). J. Goldziher, Kitâb ma' ânî alnafs (Buch vom Wesen der Seele). Von einem Unbekannten, Berlin 1907 (Abhandl. d. K. Ges. d. Wiss. zu Göttingen, philol.-hist. Kl. N. F. IX, N. 1). Dagegen verteidigt D. Neumark (Gesch. d. jüd. Philos. d. Mittelalt. I, 1907, 493—499) die Echtheit.

**Jehuda Halevi.** Das Buch Al-Chazarî des Jehuda Halevi ist nach der von Jehuda ibn Tibbon aus Granada im Jahre 1167 zu Lunel angefertigten Übersetzung öfters, u. a. Prag 1838—1840, mit Komm. von G. Brecher, mit latein. Übersetzung durch Joh. Buxtorf, Basel 1660, mit deutscher Übersetzung durch H. Jolowicz und Dav. Cassel, Lpz. 1841—1853, ediert worden; die Einleitung zu dieser letzteren Ausgabe enthält auch das bibliographische Material. 2. Aufl. von Cassel allein besorgt, Lpz. 1869. — Das Buch Al-Chazarî aus dem Arabischen des Abu-L-Hasan Jehuda Hallevi übersetzt von Hartwig Hirschfeld, I. u. II. Hälfte, Leipzig 1886—1887. — Yehuda Ha-levi, Cuzary: dialogo filosofico, Madrid 1910 (Vol. I de la Colección de filosofos españoles y extranjeros).

**Josef ibn Zaddik.** Das Werk des Josef ibn Zaddik wurde von Jellinek, Der Mikrokosmos. Ein Beitrag zur Religionsphilosophie und Ethik, Leipzig 1854, herausgegeben. Die Edition ist aber sehr fehlerhaft. Sieh dazu die Ergänzungen von K. Beer, Frankels Monatsschr., 1854, 3. B., 159 ff., 197 ff. — Eine neue Ausgabe verdanken wir S. Horovitz, Der Mikrokosmus des Joseph ibn Saddik, Jahresb. d. jüd.-theol. Seminars zu Breslau, 1903.

**Abraham ben David.** Die in arabischer Sprache verfaßte Schrift des Abraham ben David ha-Levi aus Toledo: Der erhabene Glaube, Emunah Ramah, hat sich in einer hebräischen Übersetzung erhalten, welche mit beigefügter deutscher Übersetzung Simson Weil, Frankf. a. M. 1852, veröffentlicht hat.

**Moses Maimonides und seine Kommentatoren.** Das philosophische Hauptwerk des Moses Maimonides: Dalâlat al Hâirîn (Leitung der Zweifelnden

ist in der hebräischen Übersetzung des Samuel ibn Tibbon (um 1200) unter dem Titel Moreh Nebûchîm mehrmals schon vor 1480 ohne Angabe des Orts, dann Venet. 1551, zuletzt: Mose ben Maimon: Sefer Moreh nebukim. Mit den Kommentaren Šemtob, Efodi, Ibn Qrešqaš, Don Iishaq Abrabanel. Tl. 1—3, Berl. 1925, erschienen, in latein. Übersetzung P 1520 und gleichfalls in latein. Übersetzung ediert von Joh. Buxtorf, Basel 1629. Ins Deutsche ist der erste Teil durch R. J. Fürstenthal, Krotoschin 1838, der dritte Teil durch Simon Scheyer, Frankf. a. M. 1838, der zweite Teil (nach Munk) durch M. E. Stern, der zweite und dritte Teil neuerdings durch A. Weiß, M. b. M: Führer der Unschlüssigen. Übertr. und erkl. Buch 1—3. 1924 (Phil. Bibl.), übersetzt worden. Das Ganze hat S. Munk arabisch und französisch mit kritischen, literarischen und erklärenden Anmerkungen veröffentlicht unter dem Titel: Le guide des égarés, traité de théologie et de philosophie, t. I—III, P 1856, 1861, 1866. Bei dieser höchst verdienstvollen Arbeit ist nur zu bedauern, daß die schlechte Übersetzung des Titels anscheinend eine neue Sanktion gewonnen hat, da doch Munk selbst in seiner Note über den Titel, II 379 f., als den wahren Sinn bezeichnet: Indication ou guide pour ceux qui sont dans la perplexité, dans le trouble ou dans l'indécision, so daß nicht die Verirrten, sondern die gleichsam planetenartig unsicher Umherirrenden, die Suchenden oder Zweifelnden zu verstehen sind, welche, da verschiedene Wege sich vor ihnen auftun, der der Philosophie und des Positivismus, der allegorischen und der wörtlichen Bibeldeutung, unentschieden und des Rates bedürftig sind. Die lateinische Übersetzung P 1520 hat den richtigen Titel: Dux seu director dubitantium aut perplexorum. Albertus Magnus zitiert: Dux neutrorum; andere: Directio perplexorum. Mos. Maimonidis lib. More Nebuchim (Doctor perplexorum) ex versione Samuelis Tibbonidae cum commentariis Ephodaei, Schemtob, Ibn Crescas nec non Don Isaci Abarbanel adiectis summariis et indicibus, 3 voll., Berl. 1875. J. Perles, Die in einer Münch. Handschrift aufgefundene erste latein. Übersetzung des maimonid. Führers, 1875. P. Mandonnet, Siger de Brabant, IIe p., 2e ed., Louvain 1908 (Les Philosophes Belges VII), 21—24 (De collectione errorum Rabbi Moysis).

Die Ethik des Maimonides hat in deutscher Übersetzung Simon Falkenheim, 1832, veröffentlicht. — Sein Vocabularium logicae ist Venet. 1550 u. ö., zuletzt Frankf. a. M. 1846 gedruckt worden. — Iggeret Teman oder Sendschreiben des Rabbi Moses ben Maimon an die jüd. Gemeinde Jemens. Verf. in arab. Spr. im J. 1172 u. übers. ins Hebräische 1210 von Sam. ibn Tibbon, krit. beleuchtet u. mit Anmerk. nebst Einleit. versehen von Dav. Hollub, 1875. — Moïse Bloch, Le livre des préceptes par Moïse ben Maimon, publié dans l'original arabe et accompagné d'une introduction et de notes, P 1888.

L. Dünner, Die älteste astronomische Schrift des Maimonides. Aus zwei Mss. der Nationalbibl. in Paris. Zum erstenmal ins Deutsche übertragen, mit sachl. Anmerk., sowie mit einem Vorwort versehen, Erlanger I. D., 1902.

Einleitungen zu einzelnen Abschnitten des Mischna-Kommentars im arab. Text und in latein. Übersetzung wurden veröffentlicht von E. Prococke, Oxford 1654. Vgl. dazu J. Münz, Moses ben Maimon, Frankfurt a. M. 1912, 64 f.

M. Wolff, Moses ben Maimons acht Kapitel. Arabisch u. deutsch mit Anm., 1863, 2. A., Leiden 1904. J. Gorfinkle, Maimonides on Ethics (Shemonah Perakim): eight chapters. Ed., annot. and translat. with an introd., L 1912.

J. Holzer, Zur Gesch. d. Dogmenlehre in der jüd. Religionsphilos. d. Mittelalt. Mose Maimunis Einleitung zu Chelek. Im arab. Urtext u. in der hebr. Übersetz. kritisch herausgeg. u. mit Anm. versehen, 1901. — A. B. Nurick, Maimon. Kommentar zum Traktat Kidder-Schin. Krit. Ed. d. arab. Text. mit verbess. hebr. Übers., Einl. u. Anm., I. D., Straßburg 1902. — H. Goldberg, Maimonides' Kommentar z. Traktat Gittin. Arab. Text mit verbess. hebr. Übers. und Anm., I. D. Straßburg 1902. — J. Simon, Der Mischna-Kommentar d. Maimon. z. Traktat Moed Katan u. z. Trakt. Sabboth V, VI, VII. Nach d. Handschr. z. Berlin, Budapest u. London z. erstenm. im arab. Text nebst verbess. hebr. Übers. 1902. — S. Frankfurter, Maimonides' Mischna-Komm. z. Trakt. Ketuboth (Abschn. I u. II), 1903. — G. Freudmann, Maimon. Komm. z. Trakt. Ketuboth (Absch. VI—VIII). Arab. Urtext nebst hebr. Übers. auf Grund von 4 Handschr. z. erstenm. herausgeg., ins Deutsche übersetzt u. mit krit. Anm. versehen, 1904. — L. Kohn, Maim. Komm. in Mischnam ad tract. Sabbath. Text. arab. ed., Budapest 1903. M. Fried, Maimon. Komm. z. Trakt. Tamid. Arab. Text mit verbess. hebr.

Übersetz. nebst Anm., 1903. — J. Bleichrode, Maimon. Komm. z. Trakt. Sanhedrin (Ab. IV—V). Arab. Text mit verbess. hebr. Übers., deutscher Übers. u. Anm., 1904. F. Weiß, Maimon. Komm. z. Mischna-Trakt. Nazir (Absch. I—IV). Arab. Text nach 2 Handschr. z. erstenm. herausgeg. unter Beifügung der verbess. hebr. Übers., Heidelb. I. D., 1906. — A. Gorbate-Garbatti, Maimon. Komm. z. Trakt. Edujoth, 1906. — J. Lewy, Maimunis Mischna-Komm. Baba Bathra (Kap. 5—10). Arab. Urtext m. hebr. Übers., Einleit., deutsch. Übers. nebst krit. Anm., Tübinger I. D., 1907.

Maimunis Bücher des Gesetzes, die Mischna-Thora, wurden zuerst in zwei Bänden ohne Jahr und Druckort wahrscheinlich schon vor 1480 gedruckt, dann zu Soncino 1490, Konstantinopel 1509, Venedig 1550. Siehe dazu J. Münz, S. 164 f.

Kommentare zu dem Moreh Nebûchîm oder zu Teilen desselben haben u. a. geschrieben: Schem Tob ben Joseph ibn Falaquera (1280, gedruckt zu Preßburg 1837), Joseph ibn Caspi (um 1300, hrsg. zu Frkf. a. M. 1848; vgl. den Art. über Joseph Caspi in Ersch u. Grubers Enc.), Moses ben Josuah von Narbonne (verfaßt 1355—1362, ediert durch Goldenthal, Wien 1852) u. Is. Abarbanel (im 15. Jahrh., hrsg. von M. J. Landau, Prag 1831—1832).

Die Schrift des Schem Tob ben Joseph ibn Falaquera, Propädeutik d. Wissenschaften (Reschid Chokmah) wurde zum erstenmal auf Grund von vier Handschriften herausgeg. v. M. David, Berlin 1902.

Zehn Schriften des R. Josef ibn Caspi, ed. Last, Preßburg 1903.

Kommentare des Levi ben Gerson betreffend die Isagoge des Porphyrius, die Categ. und De interpr. sind nach der lateinischen Übersetzung des Jacob Mantino im ersten Bande der alten lateinischen Ausgaben der Werke des Aristoteles nebst den Kommentaren des Averroës abgedruckt. Sein philosophisch-theologisches Werk „Milhamoth Adonai" ist zu Riva di Trento 1560 ediert worden. Neuerdings ist erschienen: Levi ben Gerson, Lilchamot ha-Schem. Die Kämpfe Gottes. Religionsphilosophische und kosm. Fragen, in sechs Büchern abgehandelt. (In hebr. Sprache.) Neue Ausg. 1866.

Des Karäers Aaron ben Elia aus Nikomedien System der Religionsphilosophie (Ez. Chajjim), vollendet 1346 zu Konstantinopel, ist von Delitzsch und Steinschneider, 1841, herausgegeben worden.

Die Entstehung der **Kabbala** rückt am weitesten Ad. Franck hinauf, indem er Spuren derselben bereits in der Septuaginta, in den Sprüchen Jesus Sirachs und in dem Buche der Weisheit zu finden meint und sie aus dem Einfluß der zoroastrischen Religion auf die Juden ableitet. Doch gesteht Franck selbst zu, daß an die Stelle des Dualismus ein Emanatismus und an die Stelle der Engel Ideen, Gestalten, Attribute gesetzt seien, daß die „Mythologie von der Metaphysik verdrängt werde", und es fragt sich sehr, ob diese Umgestaltung bloß durch den jüdischen Monotheismus oder auch durch hellenische Denkweise bedingt sei. Daß wenigstens das ausgebildetere kabbalistische System einen Einfluß des Platonismus bekunde, ist nicht zu bezweifeln. Beachtenswert ist die (auch von S. Munk, Palästina, p. 515 und Mél. p. 468 vertretene) Vermutung, daß die Essäer oder Essener die ersten Träger einer halb mythischen, halb philosophischen Lehre gewesen seien, die sich bei den Juden in Palästina spätestens um die Zeit der Entstehung des Christentums entwickelt habe und durch welche teils die christliche Gnosis, teils die Ausbildung der Kabbala bedingt sei. Später hat die vielleicht schon durch griechische Originale, weiterhin aber durch arabische Übersetzungen vermittelte Kenntnis neuplatonischer Sätze und gewiß auch noch die Philosophie des Ibn Gebirol auf die kabbalistische Doktrin eingewirkt. Es scheint, daß die Engellehre, bezogen auf die Schöpfung und auf den Thronwagen bei Ezechiel, die früheste und vielleicht schon essenische Form einer später in die Kabbala eingegangenen Spekulation war, daß beträchtlich später und nur in ziemlich loser Anknüpfung an jene ältere Spekulation die Ausbildung der Lehre von den Sephiroth und von den Welten folgte, mitbedingt durch jüdisch-alexandrinische,

gnostische und neuplatonische Einflüsse. Über die Anfänge sind bei dem Mangel urkundlicher Nachrichten nur Vermutungen möglich. Bestimmter läßt sich über die ausgebildetere Kabbala urteilen.

Das Bedürfnis, zwischen der transzendent gedachten Gottheit und der sichtbaren Welt eine Vermittlung zu finden, hat zu den kabbalistischen Spekulationen geführt, in welchen die orientalische Engellehre und die alexandrinisch modifizierte platonische Ideenlehre miteinander verschmolzen sind. Die von späteren Kabbalisten und von Historikern aufgeworfene Frage, ob die kabbalistischen Sephiroth von Gott unterschiedene Wesen seien (wie Rabbi Menachem Reccanati gewollt hat und in neuerer Zeit H. Joël meint, der sie für Geschöpfe erklärt), oder Momente der Existenz Gottes, die nur wir subjektiv unterscheiden (wie nach Cordueros Angabe Rabbi David Abbi Simra angenommen haben soll), oder ob Gott (nach der vermittelnden, von Franck gebilligten Ansicht von Corduero) zwar über, jedoch nicht außer, sondern auch in denselben stehe, scheint unlösbar zu sein; denn sie sucht schärfere Unterscheidungen, als jene nicht reflektierende, sondern phantasierende Weise der Betrachtung zuläßt, gerade wie auch dem Logos und den übrigen Kräften oder Ideen bei Philo das Schwanken zwischen der attributiven und substantiellen Existenzform wesentlich ist (vgl. Grdr. I[12] § 73). Die emanatistische Doktrin der Kabbala tritt nicht in bewußter, auf philosophische Gründe gestützter Opposition gegen die Schöpfungslehre, sondern als Deutung derselben auf. Aber man darf darum nicht (mit H. Joël) den emanatistischen Charakter der kabbalistischen Grundlagen verkennen, dieselben im Sinne der dogmatischen Schöpfungslehre verstehen und den Emanatismus ausschließlich in den späteren Zusätzen und Kommentaren suchen, in welchen freilich derselbe am bestimmtesten entwickelt und auf metaphysische Axiome basiert ist.

Das Buch Jezîrah, das von den Kabbalisten sehr stark benutzt wurde, wenn es auch „nicht eine eigentlich kabbalistische Schrift" ist, entwirft die Grundzüge der Lehre von Gott, von den Mittelwesen und von den Welten. Es betrachtet (pythagoreisierend und platonisierend) die Zahlen (Sephiroth) und die Buchstaben, die Elemente des göttlichen Wortes, die in die Luft eingezeichnet seien auf der Grenze der intellektuellen und der physischen Welt, als die Basis der Weltseele und der gesamten Schöpfung.

In dem Buche Sohar wird die Unerkennbarkeit Gottes an sich und seine stufenweise Manifestation durch die Emanation gelehrt. Gott, der Alte der Tage, der Verborgene der Verborgenen, ist, abgesehen von seiner Offenbarung in der Welt, das Nichts, so daß die Welt, von ihm geschaffen, aus dem Nichts hervorgegangen ist (welche Lehre an die basilidianische von dem nicht seienden Gotte und an die dionysische erinnert). Dieses Nichts ist unendlich und wird darum auch das Grenzenlose, En-Soph, genannt. Sein Licht hat anfangs den ganzen Raum erfüllt. Es existierte nichts anderes als es selbst. Damit aber anderes werde, konzentrierte es sich auf einen Teil des Raumes, so daß außer ihm eine Leere war, die es dann wiederum durch ein stufenweise schwächeres Licht erfüllte. Zuerst offenbarte sich En-Soph in seinem Wort oder Wirken, seinem Sohne, dem Urmenschen, Adam Kadmon, welcher der Mensch bei den Tieren im Gesicht des Hesekiel (c. 1) ist. Die den Adam Kadmon konstituierenden Kräfte oder Intelligenzen (die seine Teilwesen sind, wie die *δυνάμεις* oder *λόγοι* die Teilwesen des philonischen Logos) sind die zehn Sephiroth, Zahlen, Formen, Lichtkreise, die den Thron des Höchsten umgeben. Die drei ersten Sephiroth sind: 1. Kether, Krone, 2. Chokma, Weisheit (*σοφία*), 3. Bînah, Verstand (*λόγος*). (Diese Trennung von *σοφία*

und λόγος gehört mindestens der nachphilonischen Zeit an, ist aber ohne Zweifel in dieser Form noch viel später.) Die sieben übrigen Sephiroth sind: 4. Chésed, Gnade (oder auch Gedûla, Größe), 5. Din, Gericht, Strenge (oder auch Geburah, Stärke), 6. Tiphéret, Schönheit, 7. Nézach, Festigkeit, 8. Hod, Pracht, 9. Jesod, Fundament, 10. Malkûth, Reich. Mitunter werden die zweite, vierte und siebente der Sephiroth als Säule der Gnade untereinander gestellt, die dritte, fünfte und achte als Säule der Stärke, die erste, sechste und neunte als Säule der Mitte (was an die gnostische Unterscheidung des gerechten und des guten Gottes erinnert, was hier freilich, um das monotheistische Prinzip zu wahren, ein bloßer Unterschied der Kräfte oder Attribute geworden ist).

Die Sephiroth bilden die erste Emanationsstufe oder die Welt Azilah, auf welche noch drei andere Welten folgen: die Welt Beriah (von barâ, schaffen, gestalten), welche die reinen Formen oder einfachen Substanzen (Ideen) enthält, die als geistige, intelligente Wesen gedacht werden, dann die Welt Jezîrah (von jazar, bilden), welche die der himmlischen Sphären, der Seelen oder Engel ist, endlich die Welt Assijja (von asah, machen), welche die der materiellen Gotteswerke, der sinnlich wahrnehmbaren, entstehenden und vergehenden Objekte ist. (Mit der Vierteilung des Plotin: das Eine, der Νοῦς mit den ihm immanenten Ideen, die Seele und das Materielle, kommt diese Lehre insoweit überein, als nicht die Ideen schon in die Sephiroth hineingezogen sind.) Auf die geistige Welt wirken die drei ersten Sephiroth, auf die psychische die drei folgenden, auf die materielle die siebente bis neunte. Im Menschen gehört der ersten dieser drei Welten die geistige, unsterbliche Seele (neschama), der zweiten der beseelende Hauch (ruach), der dritten der Lebenshauch (nephesch) an. Die Seele durchwandert verschiedene Leiber, bis sie gereinigt zu der Geisterwelt emporsteigt. Die letzte Seele, die in das irdische Leben eingeht, wird die des Messias sein.

Zu der mystischen Kabbâla bildet die verstandesmäßig reflektierende Philosophie einen Gegensatz, der mitunter zu gegenseitigen Anfeindungen geführt hat. Das Aufkommen dieser Philosophie knüpft sich wesentlich an die Berührung des Judentums mit dem Hellenismus und Mohammedanismus.

Die Karaïten, die mit der talmudischen Tradition brachen und in Anlehnung an die Mutaziliten den arabischen Kalâm annahmen, scheinen die ersten jüdischen Theologen gewesen zu sein, die nach dem Vorbilde der mohammedanischen die Dogmatik systematisch darstellten. Ihnen folgten hierin später die rabbinischen Theologen (Rabbaniten), die sich orthodoxer hielten.

Als der früheste jüdische Philosoph des Mittelalters ist **Isaak ben Salomon Israeli** anzusehen, der zwischen 845 und 940 in Ägypten lebte. Seine Hauptbedeutung liegt auf dem Gebiete der Medizin, wo er eine Reihe von viel benutzten Schriften hinterließ, so den Liber diaetarum, den Liber urinarum, den Liber febrium, den Liber de gradibus, die Constantinus Africanus ins Lateinische übersetzte (oben S. 148). Isaaks philosophische Arbeiten, das „Buch der Definitionen" und das „Buch der Elemente", sind, wie die medizinischen, in arabischer Sprache abgefaßt. Das Original ging verloren, wir besitzen aber von beiden eine hebräische und eine lateinische Übersetzung. Das „Buch der Definitionen" wurde von Nissim ben Salomo (sieh M. Steinschneider, Die hebräischen Übers. usw., 390; Arab. Lit., 39—40), das „Buch der Elemente" von dem Spanier Abraham ibn Chasdai (Anfang d. 13. Jahrh.) ins Hebräische übertragen, während die lateinische Übersetzung beider von Gerhard

von Cremona stammt. Der dem Israeli von Steinschneider (Alfarabi, 248) zugeschriebene Jezîrah-Kommentar kann ihm in der vorliegenden Gestalt nicht angehören; sicher ist aber, daß demselben ein echter Kommentar Isaaks zugrunde liegt (J. Guttmann, 9).

Über seine philosophische Bedeutung urteilt J. Guttmann (S. 5): „Als philosophischer Schriftsteller ist Israeli ein bloßer Kompilator geblieben, der die ihm nicht immer aus ungetrübten Quellen bekannt gewordenen Lehren der älteren Philosophen zusammenträgt, ohne sich jemals zu einer selbständigen Anschauung emporzuringen oder auch nur die Anschauungen seiner Vorgänger zu systematischer Einheit zusammenzufassen. So reiht er in dem Buch der Definitionen die einzelnen Begriffsbestimmungen lose aneinander, ohne sie in einen inneren Zusammenhang miteinander zu bringen." In seiner Lehre von den Elementen schließt er sich an Hippokrates und Galen an. Aristoteles kennt er zwar, so erwähnt er seine Definition des Elements, die Vierteilung der Ursachen in Materie, Form, Wirk- und Zweckursache, die aristotelische Seelendefinition (sieh Guttmann, 15, 17), allein der Grundton seiner Philosophie ist nicht aristotelisch, sondern neuplatonisch. Mit dem Neuplatonismus nimmt Israeli eine absteigende Reihe der Wesen in der Folge von Intelligenz, Seele, Sphäre, Materie (die vier Elemente) an, wobei die niederen Wesen aus dem Schatten oder Horizont der höheren hervorgehen (J. Guttmann, 30). So ist die vernünftige Seele im Horizont der Intelligenz und aus ihrem Schatten entstanden (bei J. Guttmann, 42: Sublimiore ergo gradu et meliore ordinata est anima rationalis, cum ipsa est in (oriente) [orizonte] intelligentiae et ex umbra eius (generatio) [generata] est), ebenso die animalische Seele aus dem Schatten der vernünftigen und die vegetative Seele aus dem Schatten der animalischen, Vorstellungen, die auf den Liber de causis (§ 2) und schließlich auf Proklus zurückweisen (J. Guttmann, 10, 42). Die Scholastiker des XIII. Jahrhunderts haben Isaak Israeli häufig zitiert, so Albertus Magnus (J. Guttmann, Die Scholastik des dreizehnten Jahrh. usw., 55—60) und insbesondere Vincenz von Beauvais in seinem Speculum naturale (J. Guttmann, 129—130). Bonaventura (I Sent. d. 40 a. 2 q. 1), Heinrich von Gent (M. de Wulf, Hist. de la philos. scol. dans les Pays-Bas usw., Louvain-Paris 1895, 166), Thomas von Aquin (De verit. 1 a. 1; S. theol. I, q. 16 a. 2 ad. 2) entnehmen die bekannte scholastische Wahrheitsdefinition: veritas est adaequatio rei et intellectus dem „Buch der Definitionen" Isaaks.

Unvergleichlich bedeutender als Isaak Israeli ist der Begründer der jüdischen Religionsphilosophie, **Saadja.** Geboren zu Fajjum in Ägypten um 892, zum Vorsteher der jüdischen Schule zu Sora oder Sura in Babylonien ernannt 928, gest. 942, auch als religiöser Dichter berühmt, war er (nach dem Ausdruck von Jost, Geschichte des Judentums, II, 1858, 270) „eine Frucht des jüdischen Bodens, umgeschaffen durch Pfropfreiser aus dem arabischen Garten". Er schrieb im Jahre 932 sein religionsphilosophisches Hauptwerk Kitâb al Amânât, Sepher ha-Emunoth we-ha-Deoth, deutsch „Glaubens- und Vernunftgesetze" oder „Von den Religionen und Dogmen" oder „Vom Glauben und Wissen". Nach dem Vorgange, wie es scheint, seines älteren karaïtischen Zeitgenossen David ben Merwân al Mokammez aus Racca in dem arabischen Irak versuchte er darin einen Nachweis der Vernunftgemäßheit der jüdischen Glaubenssätze und der Unhaltbarkeit der entgegenstehenden Dog-

men und Philosopheme zu geben. Er greift namentlich an: die Atomisten, die Emanatisten, die Dualisten, Empedokles, die Sophisten, die Skeptiker und die christlichen Religionsphilosophen. Für die Skeptiker, meint er, sei es am besten, daß man sie hungern ließe, bis sie den Hunger verspürten, oder schlage, bis sie vor Schmerzen weinten. Die Schrift, die im zwölften Jahrhundert durch einen Unbekannten (Pseudo-Berachjaha-Naqdan; Engelkemper, 5) und 1186 durch Jehuda ibn Tibbon aus dem Arabischen ins Hebräische übersetzt wurde, enthält (nach Julius Fürst) außer der Einleitung zehn Abschnitte: 1. die Welt und ihr Wesen sind geschaffen, 2. Schöpfer der Dinge ist Einer, 3. über Gesetze und Offenbarung, 4. der Gottesgehorsam und die Widersetzlichkeit, die Allgerechtigkeit und die Unfreiheit, 5. Verdienst und Schuld, 6. das Wesen der Seele und ihre Fortdauer, 7. Wiederbelebung der Toten, 8. die Befreiung und Erlösung, 9. der Lohn und die Strafe, 10. die Sittenlehre.

Die Kardinalpunkte seiner Lehre sind: Einheit Gottes, Mehrheit der Attribute ohne Mehrheit der Personen, die wesentlichen Attribute Gottes: Leben, Allmacht, Weisheit, ferner Schöpfung der Welt aus Nichts, nicht aus einem vorhandenen Stoffe, Unantastbarkeit des geoffenbarten Gesetzes, Freiheit des Willens, jenseitige Vergeltung und (mit Abweisung der Seelenwanderungslehre) Wiedervereinigung der Seele mit ihrem Körper in der Auferstehung, welche eintritt, nachdem die Zahl der Seelen, die geschaffen werden sollten, erschöpft ist. Demgemäß ist der Inhalt der Lehre des Saadja durchaus im Einklang mit der jüdischen Orthodoxie. Auf die religiös-philosophische Form seiner Lehre hat aber das Vorbild der arabischen Mutakallimûn Einfluß geübt, und zwar steht er den Mutaziliten am nächsten. Der positive Einfluß des Aristotelismus ist gering. Doch kennt Saadja logische Lehren und insbesondere die Kategorienlehre des Aristoteles, deren Nichtanwendbarkeit auf die Gottheit er (II, 8) ausführlich zu beweisen unternimmt. Er bekämpft Lehren, die auf dem Aristotelismus beruhen, wie namentlich die der Weltewigkeit, und auch die naturalistische Bibelkritik des Chiwi-el-Balkhi (aus Baktrien). Sieh über den letzteren J. Guttmann, Die Bibelkritik des Chiwi Albachi, Frankel-Grätz's Monatsschrift 1879.

In Spanien ist der früheste Vertreter der Philosophie unter den Juden Salomon ben Jehuda ben **Gebirol** (oder Gabirol, d. h. Gabriel, arabisch Abû Ajjûb Soleimân ibn Jahjâ ibn Gabirûl), nach Sal. Munks Entdeckung (Literaturblatt des Orients 1845, 721) derselbe, den die Scholastiker unter dem Namen Avicebron (oder auch Avencebrol) als Verfasser der Schrift: Fons vitae (Mekor chajjim) kennen und für einen arabischen Philosophen halten. Geboren um 1020 oder 1021 zu Malaga, erzogen zu Saragossa, wirkte er in den Jahren 1035 bis gegen 1069 oder 1070 als religiöser Dichter, Moralist und Philosoph. Von seinen Dichtungen ist besonders hervorzuheben „Die Königskrone", die didaktisch-philosophisch gehalten ist. Seine Hymnen sind heutigentages noch „Bestandteile der synagogalen Liturgie". Eine Schrift über die Seele, wie Munk (Mélanges, 170ff.), Steinschneider (Hebräische Übersetzungen, 20ff.) und Löwenthal (Pseudo-Aristoteles über die Seele, 35ff.) annahmen, hat Ibn Gebirol nach den Untersuchungen Baeumkers (Dominicus Gundiss. als philos. Schriftsteller, 50—52) nicht geschrieben. Sein Hauptwerk trägt den Titel: Fons vitae und ist in Dialogform abgefaßt. Das arabische Original ist verloren gegangen. Wir besitzen aber eine lateinische Übersetzung von Johannes Hispanus (Ibn Daud, Avendehut, Avendeath) und Dominicus Gundisalvi, aus der ein unbekannter Autor des dreizehnten Jahrhunderts einen im Lilienfelder Codex

144 erhaltenen Auszug anfertigte, den Cl. Baeumker seiner Ausgabe der lateinischen Übersetzung als Appendix (S. 341—387) angefügt hat. Weiterhin steht uns zur Verfügung die hebräische Übersetzung der Hauptstellen durch Schem Tob ibn Falaquera, die S. Munk ediert hat.

Das erste Buch des „Fons vitae" handelt von der Materie und Form überhaupt und von ihren verschiedenen Arten, das zweite von der Materie als Trägerin der Körperlichkeit der Welt, worauf die Kategorien anwendbar sind, das dritte von der Existenz der (relativ) einfachen Substanzen, welche die in dem geschaffenen Intellekt enthaltenen Mittelwesen sind zwischen Gott, dem ersten wirkenden Wesen, und der körperlichen Welt, das vierte von dem Bestehen dieser Mittelwesen aus Materie und Form, das fünfte von der Materie und Form im allgemeinsten Sinne oder von der universellen Materie und universellen Form, woran sich Betrachtungen über den göttlichen Willen anschließen, durch welchen das Sein aus dem Nichts gezogen sei, die Lebensquelle, aus der alle Formen emanieren. Er steht, wie Gott, selbst jenseits von Materie und Form, ist auch nur, wie Gott, durch Intuition der Ekstase zu begreifen, ist nicht Eigenschaft Gottes nach der gewöhnlichen Bedeutung, sondern „Gott selbst nach seiner Wirksamkeit in der Welt im Unterschiede von Gottes wahrem Wesen, von dem wir gar nichts wissen können; nicht Gott, wie er ist, sondern wie er uns erscheint" (s. Pollak, Arch. f. G. d. Philos. 17, 1904, 439). Die Argumentationen des Verfassers haben durchgängig die platonische Hypostasierung dessen, was durch die allgemeinen Begriffe gedacht wird, zur Voraussetzung.

Der Grundgedanke des Werkes wird von dem Übersetzer der Hauptstellen, Schem Tob, in der Lehre gefunden, daß auch die geistigen Substanzen eine Materie, nämlich eine geistige Materie, haben, durch welche ihre Form getragen werde, indem die Materie gleichsam als Basis die von oben kommende Form aufnehme, daß also die Dinge in der Welt, sowohl die körperlichen wie die geistigen, aus Materie und Form bestehen. Albertus Magnus sagt (Summa theolog. p. II t. I q. 4, m. 1 a. 1 part. 2), die dem Philosophen Avicebron zugeschriebene Schrift ruhe auf der Annahme: et sic spiritualium et corporalium materia una est, und auch Thomas von Aquino (Quaest. de anima, art. VI) nennt ihn den Urheber der Lehre, daß die Seele und überhaupt jede Substanz außer Gott aus Materie und Form zusammengesetzt sei. Diese Annahme des Ibn Gebirol reiht sich dem Ganzen seiner Philosophie ein, die ein Produkt der Verschmelzung jüdischer Religionslehren mit aristotelischen und besonders mit neuplatonischen Philosophemen ist.

Zwischen dem einheitlichen Schöpfer und der sichtbaren Welt muß es Mittelwesen geben, da der Abstand zwischen Gott und der Körperwelt zu gewaltig ist, als daß sie miteinander unmittelbar verbunden sein könnten. Ein solches Mittelwesen ist der göttliche Wille, der aus Gott selbst hervorgeht und die ganze Welt schafft und bewegt. Der Grund der Welt wird also nicht, wie bei den Aristotelikern, im göttlichen Denken gefunden. Freilich schwankt die Darstellung Ibn Gebirols zwischen der Annahme des Willens als einer von Gott unterschiedenen Hypostase und der Annahme desselben als einer mit Gott wesentlich identischen Kraft. Weitere Stufen nach unten sind die allgemeine Materie und die allgemeine Form, der Weltgeist, die Weltseele, die sich als vegetative, animalische und denkende zeigt, endlich die Natur, welcher die sichtbare Welt entstammt. Die Körperwelt ist der Geisterwelt nachgebildet, und alles Sichtbare findet in dem Unsichtbaren ein Analogon.

Alles, was subsistiert, fällt unter den Begriff der Subsistenz. Also hat jedes Subsistenz, und jedes Subsistierende hat mit jedem Anderen die reale Subsistenz gemeinsam. Dieses Gemeinsame aber kann nicht eine Form sein, da in der Form eines Objektes seine Eigentümlichkeit und Differenz von anderen Objekten liegt. Also ist es Materie, und zwar die Materie im allgemeinsten Sinne (materia universalis), die sich als körperliche und geistige Materie spezifiziert. Da die Form nur in der Materie ihre Existenz haben kann, so können auch die intelligibeln Formen nicht ohne eine ihnen zugehörige Materie sein. Gott aber, der ohne Materie ist, wird im eigentlichen Sinne Form genannt.

In der Lehre von der Materie der intelligibeln Wesen folgt Avicebron dem Plato, sofern dieser nach dem Bericht des Aristoteles auch den Ideen eine Materie zuschrieb (was die notwendige Folge ihrer Hypostasierung war), und dem Plotin, der ausdrücklich die in Platos Lehre mindestens implicite liegende Unterscheidung der verschiedenen Arten der Materie vollzogen hat. Plotin, Ennead. II, 4, 4: mit der *μορφή* ist überall notwendig auch die *ὕλη* oder das *ὑποκείμενον* verbunden, dessen *μορφή* sie ist; besteht die sinnliche Welt, das Abbild der jenseitigen oder intelligibeln, aus Materie und Form, so muß auch in ihrem Urbilde mit der Form zugleich eine Materie sein. Vgl. Steinschneider, Alfârâbî 115, 254.

Der jüdische Philosoph kannte zwar nicht die Werke des Plotin, wohl aber einige von den neuplatonischen Schriften des spätesten Altertums in arabischen Übersetzungen. Diese pseudonymen Schriften, woraus seit dem Ende des 12. Jahrhunderts vermittels lateinischer Übersetzungen auch Scholastiker geschöpft haben, sind (nach Munk, Mélanges, 240 ff., der sich dabei zum Teil auf den im Jahre 1153 gestorbenen arabischen Historiker der religiösen und philosophischen Sekten Mohammed al Scharastânî stützt) Pseudo-Aristoteles' Theologia, Pseudo-Empedokles, der Liber de causis (oben 302 f). Zu einem ähnlichen Resultat kamen J. Guttmann (Die Philos. des Salomon ibn Gabirol, 23 ff.), der auf die Theologie des Aristoteles und außerdem auf die lauteren Brüder als Quelle Avencebrols hinweist, und D. Kaufmann (Studien über Sal. ibn Geb.), der die Beziehungen Avencebrols zu Pseudo-Empedokles betont. Sieh dazu die Polemik D. Neumarks (I 523—533) gegen Munk, Kaufmann und Guttmann. So sehr aber auch der Zusammenhang der avencebrolschen Philosophie mit dem Neuplatonismus, speziell mit den Lehren von Plotin und Proklus, außer allem Zweifel steht, „sichere Abmachungen über unmittelbare Quellen Avencebrols sind immer noch zu verschieben. Es dürfte nicht zu erweisen sein, daß unser Autor von der Theologie des Aristoteles oder von den Schriften der lauteren Brüder unmittelbar beeinflußt ist" (M. Wittmann, Zur Stellung Avencebrols, 75).

So beträchtlich der Einfluß der Philosophie des Ibn Gebirol auf die christlichen Scholastiker von Gundisalvi bis auf Duns Scotus geworden ist (M. Wittmann, Die Stellung des hl. Thomas von Aquin zu Avencebrol, 1900, 15—32), so gering war derselbe bei den Juden der nächstfolgenden Zeit, bei denen nur seine Dichtungen und seine moralischen Schriften seinem Namen Popularität verschafften. Die arabischen Philosophen des 12. Jahrhunderts aber scheinen ihn gar nicht gekannt zu haben. Der Aristotelismus, der sich infolge des allmählich wachsenden Einflusses der Schriften des Ibn Sina auch bei den Mohammedanern und Juden in Spanien Bahn brach, verdrängte die neuplatonischen Anschauungen, die jedoch bald in der Kabbâla eine Zufluchtsstätte fanden. Dazu kommt, daß die Mittelstellung, die Ibn Gebirol dem aus der göttlichen Weisheit fließenden Willen zuweist, so sehr er an einzelnen Stellen die Einheit desselben

mit Gott betont und ihn als Attribut zu fassen sucht, den strengeren Monotheisten zum Anstoß gereichen mochte.

**Bachja ibn Pakuda** verfaßte gegen Ende des 11. Jahrhunderts (oder am Anfang des zwölften, 1106—1143, nach Yahuda, Prolegomena, 16, dem aber D. Neumark, Gesch. d. jüd. Philos. d. Mittel. I 485—493 nicht zustimmt) eine Schrift über die Herzenspflichten, worin er ausgehend von einer Betrachtung über die Einheit Gottes, ein vollständiges System der jüdischen Moral entwirft. Er unterscheidet mit einigen arabischen Mutakallimûn — neuestens hat Yahuda die Abhängigkeit Bachjas speziell von Algazel verteidigt — die Herzenspflichten von den Gliederpflichten. Zu den ersteren zählt er Liebe und Vertrauen zu Gott, Demut, auch Betrachtung der Natur. Sie stehen zu den Gliederpflichten in demselben Verhältnis, wie die Ursache zur Wirkung. Die ersteren sind geheime, die letzteren offene Pflichten. Daß die inneren Pflichten nicht eine bloße Zutat zu der durch Gesetzestreue sich bekundenden Frömmigkeit, sondern die Grundlage aller Gesetze seien und den Wert der Handlung bedingen, sucht er durch Vernunft, Schrift und Überlieferung darzutun. Die Beweise für das Dasein und die Einheit Gottes zu kennen, ist nach Bachja eines jeden Menschen religiöse Pflicht. Bei einem Streite zwischen Philosophie und Religion hat letztere entschieden den Vorrang.

**Jehuda ben Samuel Halevi** aus Kastilien (geb. um 1080), der berühmte Dichter religiöser Lieder, äußert sich in seiner Schrift Al-Chararî, worin er auf die (historische) Bekehrung eines Chazarenkönigs zum Judentum die Szenerie der Gespräche baut, mild über die mohammedanische und christliche Religion, wegwerfend aber über die griechische (aristotelische) Philosophie, die keinen zeitlichen Anfang der Welt zugestehe. Er mahnt, sich von ihr fernzuhalten. In betreff des Verhältnisses zwischen Offenbarung und Philosophie vertritt er dieselbe Ansicht wie Algazel, von dessen Schriften er nicht unwesentlich beeinflußt ist. Ähnlich den Neuplatonikern will er das Absolute über alle Bejahung erheben. Es ist nach ihm unmöglich, die jüdische Glaubenslehre und die damalige Philosophie in Übereinstimmung miteinander zu bringen. Das jüdische Gesetz sucht er auf eine gemeinverständliche Weise als vernunftgemäß zu begründen. Ebenso, wie Ibn Gebirol, neigt er dem Mystizismus zu.

Als Verfasser eines „Mikrokosmos" betitelten Werkes (um 1140) ist **Josef ibn Zaddik** († 1149 zu Cordova) zu erwähnen, der in religiösen Fragen den Fußstapfen von Saadja und Bachja folgt, als Philosoph dagegen von dem Neuplatonismus der treuen (lauteren) Brüder und Ibn Gebirols sich abhängig zeigt (M. Doctor, 16—21). Er polemisiert gegen die Lehre, daß Gott mit einem geschaffenen Willen wolle. Bei der Schöpfertätigkeit schließt er das Nachdenken und Überlegen Gottes aus. Gottes eigentliches Wesen können wir nicht begreifen; nur seine Existenz ist uns sicher, Attribute können wir ihm nicht zuschreiben.

Während die bisher behandelten jüdischen Denker in ihren philosophischen Grundanschauungen unter dem Einfluß des Neuplatonismus standen, vollzogen Abraham ben David und insbesondere Moses Maimonides die bedeutsame Wendung zum Aristotelismus.

**Abraham ben David** aus Toledo schrieb im Jahre 1161 in arabischer Sprache das Werk „Der erhabene Glaube", worin er eine umfassende Kenntnis der aristotelischen Schriften und der arabischen Peripatetiker Alfârâbî und Ibn Sinâ bekundet und die aristotelische Philosophie in Schutz nimmt, die neuplatonische Richtung des Ibn Gebirol aber scharf bekämpft. Er entwickelt insbesondere die

Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens. Von dem Studium der Philosophie sagt er, daß die, „welche es nicht üben, weder die Wurzeln und Grundpfeiler des Glaubens, welche vieles Untersuchen und Nachdenken erfordern, kennen, noch seine Zweige, zu deren Erfassung weniger Nachdenken genügt".

**Moses Maimonides** (Moscheh, Sohn des Richters Maimûn), geb. zu Cordova den 30. März 1135, zog mit seinem Vater wegen des von den Almohaden geübten Religionszwanges erst nach Fez, dann (1165) über Palästina nach Ägypten und lebte in Fostat (Alt-Kairo), wo er am 13. Dezember 1204 gestorben ist. Er war durch die aristotelische Philosophie gebildet, auch mit arabischen Kommentatoren bekannt, insbesondere auch noch mit Abubacer, wogegen er die Schriften des Averroës erst wenige Jahre vor seinem Tode gelesen hat. In seiner (1158—1168 verfaßten) Erläuterung der Mischna, die teilweise schon zu Lebzeiten des Verfassers von Juda Charisi (um 1194) und von Samuel ibn Tibbon (um 1202) aus dem Arabischen ins Hebräische übersetzt wurde, und in den vierzehn Büchern des Gesetzes (1170—1180) brachte er systematische Ordnung in das Talmud-Konglomerat. Der historische Sinn blieb bei ihm, wie bei seinen Zeitgenossen überhaupt, unentwickelt. Sein (um 1190 vollendetes) philosophisches Hauptwerk, der „Führer der Umherirrenden" (Moreh Nebûchîm), enthält (nach Munks Urteil, Mélanges, 486) in philosophischem Betracht zwar keine epochemachenden Resultate, hat aber mächtig dazu beigetragen, die Juden mehr und mehr zum Studium der peripatetischen Philosophie anzuregen, wodurch sie fähig wurden, die Wissenschaft der Araber dem christlichen Europa zu übermitteln und so einen beträchtlichen Einfluß auf die Scholastik zu üben. Der „Führer" wurde von den eben genannten Übersetzern Juda Charisi und Samuel ibn Tibbon ins Hebräische übertragen, und schon wenige Jahrzehnte nach dem Tode Maimûnis lag eine lateinische Übersetzung des „Moreh" vor, welcher die hebräische Version des Juda Charisi zugrunde liegt, und die vermutlich auf Anregung des Kaisers Friedrich II. entstanden ist. Schon Wilhelm von Auvergne hat den „Führer" reichlich benutzt (J. Guttmann, Die Scholastik des dreizehnten Jahrhunderts usw., 22, Perles, Die erste lateinische Übersetzung des maimonidischen Führers, 1875. J. Münz, Moses ben Maimon, 131 f).

Maimonides wendet sich an solche, die sich mit Philosophie beschäftigt und den Glauben verloren haben und sich nur durch wissenschaftliche Vermittlung denselben wieder aneignen können. Am bedeutendsten hat Maimonides auf die jüdische Theologie eingewirkt. Er geht von der Überzeugung aus, daß das Gesetz nicht nur zur Übung des Gehorsams, sondern auch als Offenbarung der höchsten Wahrheiten den Juden gegeben sei, daß also die Gesetzestreue im Handeln keineswegs genüge, sondern auch die Erkenntnis der Wahrheit eine religiöse Pflicht sei. Er hat hierdurch das religions-philosophische Denken kräftig angeregt, jedoch auch durch Aufstellung bestimmter Glaubenssätze wider Willen zu einer Fixierung jüdischer Dogmen beigetragen, obschon seine eigene Forschung durchaus einen rationellen Charakter trägt. Astrologische Mystik weist er ab; man soll nur glauben, was entweder durch die Sinne bezeugt oder durch den Verstand streng erwiesen oder durch Propheten oder fromme Männer überliefert ist. Freilich darf nicht alles, was sich im Pentateuch findet, im wörtlichen Sinne verstanden werden. Die Texte der Heiligen Schrift, wörtlich genommen, können zu verkehrten Vorstellungen von Gott und zu Irreligiosität führen. So oft demnach der wörtliche Sinn einer Stelle der Heiligen Schrift einem wissenschaftlich erwiesenen Lehrsatz widerstreitet, muß der buchstäbliche Sinn aufgegeben und der allegorische angenommen werden.

Auf dem wissenschaftlichen Gebiete gilt dem Maimonides Aristoteles als der zuverlässigste Führer, von dem er nur auf dem Gebiete der Religionslehre teilweise abgeht, insbesondere in der Lehre von der Schöpfung und Leitung der Welt. Aristoteles habe, abgesehen von den Propheten, die höchste Stufe menschlicher Erkenntnis erstiegen. Seine Schriften müßten die Basis für alles wissenschaftliche Streben sein; zu ihrem Verständnis seien freilich die Kommentare von Alexander oder auch von Ibn Roschd nötig.

Maimonides hält an dem Glauben fest (ohne den nach seiner Ansicht auch die Lehre von der Inspiration und den Wundern als Suspensionen der Naturgesetze nicht würde bestehen können), daß Gott nicht nur die Form, sondern auch die Materie der Welt aus dem Nichts ins Dasein gerufen habe, weil ihm die philosophischen Gegenbeweise nicht als stringent erscheinen. Hätten diese mathematische Gewißheit, so müßten die anscheinend entgegenstehenden Bibelstellen allegorisch gedeutet werden, was jetzt nicht zulässig ist. Demgemäß hält Maimonides für verwerflich die Annahme der Weltewigkeit im aristotelischen Sinne, wonach die immer vorhandene Materie auch immer die durch den Trieb zur Verähnlichung mit dem ewigen Gottesgeiste begründete Ordnung oder Form an sich getragen habe; die Bibel lehre das zeitliche Entstandensein der Welt. Näher stehe der biblischen Lehre die platonische Annahme, die Maimonides mit strengster Genauigkeit nach dem Wortsinne des Dialogs Timaeus (welchen er in einer arabischen Übersetzung lesen konnte) so auffaßt, daß zwar die Materie ewig sei, die durch Gott gewirkte Ordnung aber, durch deren Hinzutritt aus der Materie die Welt werde, zeitlich entstanden sei. Doch bekennt er sich nicht selbst zu dieser Lehre, sondern hält an dem Glauben fest, daß auch die Materie durch Gott geschaffen worden sei.

Die Gottheit kann nicht definiert, auch Qualitäten können nicht von ihr ausgesagt werden, ebensowenig wie wirkliche Relationen. Die wahre Gotteserkenntnis ist die Einsicht, daß sein Wesen unerkennbar sei. Je mehr man Positives von Gott negiert hat, desto weiter ist man in der Gotteserkenntnis gekommen. Nur Tätigkeiten kann man ihm beilegen, die aber, wenn sie auch verschieden sind, nicht etwa Unterschiede im Wesen Gottes anzeigen. Von Gott muß alle Körperlichkeit ferngehalten werden, ebenso jede Affektion und Veränderung. Ferner ist Gott reine Aktualität, keine Potenzialität darf ihm zugeschrieben werden, keinem Geschöpf ist er ähnlich. Gott ist in gleicher Weise erhaben über die ihm beigelegten Vollkommenheiten, wie über die von ihm ferngehaltenen Unvollkommenheiten.

In der Ethik legt Maimonides besonderes Gewicht auf die Willensfreiheit. Jeder Mensch hat die volle Freiheit, den guten Weg einzuschlagen und fromm zu sein, oder böse Wege zu gehen und schlecht zu werden. Laß dich nicht von Toren bereden, daß Gott vorausbestimme, wer gerecht oder böse sein solle. Wer sündigt, hat sich es selbst zuzuschreiben und kann nichts Besseres tun als schleunig umkehren. Gottes Allmacht hat dem Menschen die Freiheit zuerteilt, und seine Allwissenheit kennt seine Wahl, ohne sie zu lenken. Nicht um des Lohnes und der Strafe willen sollen wir gleich Kindern und Unwissenden das Gute wählen, sondern dasselbe um seiner selbst willen, aus Liebe zu Gott verrichten; doch steht der unsterblichen Seele die jenseitige Vergeltung bevor. Die höchste Lust des Menschen, das höchste Gut, ist die Erkenntnis der Wahrheit, die Glückseligkeit ist gleich der Gotteserkenntnis. Maimonides unterscheidet, dem Aristoteles folgend, von den ethischen

die dianoëtischen Tugenden. Bei dem tugendhaften Verhalten kommt es auf das Treffen der rechten Mitte an. Die Übung der dianoëtischen Tugenden steht höher als die der ethischen.

Die Auferstehung des Leibes läßt Maimonides nur als einen Glaubensartikel gelten, der nicht bekämpft werden dürfte, aber auch nicht erörtert werden könne.

Die Voraussetzung des Maimonides, daß es ein vom Glauben unabhängiges Wissen gebe, welchem, sofern es volle Gewißheit habe, der buchstäbliche Schriftsinn geopfert werden müsse, erschien einem Teile der Rabbinen als eine unzulässige Beeinträchtigung der Autorität der biblischen Offenbarung, als ein „Verkaufen der Heiligen Schrift an die Griechen", als eine „Zerstörung des festen Grundes". Die Umdeutung sittlicher Schilderungen von der Gottheit und vom künftigen Leben, die bildliche Auffassung einzelner Wunder, das Aufsuchen von Vernunftgründen für die Gesetze war ihnen eine Gefährdung der Religion. Es gab in Frankreich Fanatiker, welche sich nicht mit dem Banne begnügten, sondern sogar die Hilfe christlicher Inquisitoren gegen die verhaßte Ketzerei in Anspruch nahmen und erlangten. Aber gerade dieser Schritt als Verrat am jüdischen Gemeingeist trug wesentlich zum Siege der denkgläubigen Richtung des Maimonides bei, dessen Schriften nunmehr eine fast unangefochtene Autorität sowohl bei den okzidentalischen als bei den orientalischen Juden erlangten. Auch von arabischen und christlichen Denkern wurden sie hochgeschätzt. Über den Einfluß des großen jüdischen Denkers auf die christliche Scholastik sieh die Arbeiten von Joël, Jellinek, Guttmann, Michel und Rohner.

Unter den zahlreichen jüdischen Philosophen, die meist als Übersetzer und Kommentatoren von Schriften des Aristoteles und arabischer Aristoteliker auftraten, sind die bedeutendsten: im 13. Jahrhundert Schem Tob ben Joseph ibn Falaquera (1225—1290), der Kommentator des Moreh Nebûchîm und Übersetzer der Auszüge aus Ibn Gebirols Lebensquelle, der auch eine Propädeutik der Wissenschaften (Reschid Chokmah) schrieb, im 14. Jahrhundert Levi ben Gerson, geb. 1288, † 1344, ein Anhänger der Richtung des Ibn Roschd, der sich auch zu der aristotelischen Lehre von der Bildung der Welt durch Gott aus einem vorhandenen Stoffe, welcher freilich als schlechthin formlos ein Nichts sei, bekennt und die Unsterblichkeit der Seele als ihre Vereinigung mit dem aktiven Intellekt erklärt, woran eine jede nach dem Grade ihrer Vollkommenheit Anteil habe, ferner Moses, der Sohn des Josua, aus Narbonne, Meister Vidal genannt, der zu dem Moreh des Maimonides einen Kommentar und auch zu Schriften arabischer Philosophen Kommentare verfaßt hat, welche handschriftlich vorhanden sind.

Die Nachbildung des Moreh durch den (im 14. Jahrhundert lebenden) Karaïten Aaron ben Elia aus Nikomedia in seinem „Lebensbaum" (worin auch detaillierte Angaben über die religiösen und philosophischen Richtungen bei den Arabern enthalten sind) ist eine auf Philosophie gegründete Darstellung der Dogmen des Mosaismus.

Im fünfzehnten Jahrhundert bekämpfte Schem Tob ben Josef der Ältere (um 1440) in seiner Schrift Emunot (Glaubenslehren), gedruckt zu Ferrara 1556, die griechische Philosophie, insbesondere die Aristoteliker und vor allem Moses Maimonides. Sein Sohn dagegen Josef ben Schem Tob wußte Aristoteles nicht hoch genug zu preisen und beschäftigte sich eingehend mit der aristotelischen Ethik, zu der er einen Kommentar schrieb. Weiterhin verfaßte er einen

Kommentar zu Averroës' Schrift „Über die Möglichkeit der Konjunktion mit dem aktiven Intellekt". Sein Hauptwerk trägt den Titel Kebod Elohim (Herrlichkeit Gottes), gedruckt zu Ferrara 1556. Neben Aristoteles und Averroës ist für Josef Moses Maimonides eine viel zitierte und hochgewertete Autorität. Der Sohn des Josef, Schem Tob ben Josef, der Jüngere, schrieb einen Kommentar zum Moreh Nebûchîm, der seit der Venediger Ausgabe 1511 den meisten Moreheditionen beigedruckt ist. Sieh J. Guttmann, Die Familie Schemtob in ihren Beziehungen zur Philosophie, Monatsschrift für Gesch. u. Wiss. d. Judentums 57, 1913.

Seit dem 15. Jahrhundert hat der erneute Platonismus (wovon später zu handeln ist) auch auf die Philosophie der Juden einen gewissen Einfluß geübt, der sich in den Dialogen über die Liebe von Leo dem Hebräer, dem Sohne des Isaac Abarbanel, bekundet. Diese später in das Hebräische übersetzten Dialoge erschienen ursprünglich italienisch unter dem Titel: „Dialogi di amore, composti per Leone Medico, di natione Hebreo, et dipoi fatto christiano", Roma 1535, Vinegia, Ald. 1541, und sind vielleicht nicht ohne Einfluß auf Spinoza gewesen. Vgl. B. Zimmels, L. Hebraeus, E. jüd. Ph. der Renaissance, Lpz. D., 1866; derselbe, Leone Hebreo, Neue Studien, 1892.

## III. Abschnitt. Die Hochscholastik.

§ 30. Die um 1200 einsetzende Periode der Hochscholastik ist in ihren Lehranschauungen vor allem charakterisiert durch das Bekanntwerden der Metaphysik, der Physik, der Psychologie, der Ethik und der Politik des Aristoteles und der teils auf dem Neuplatonismus, teils auf dem Aristotelismus beruhenden Schriften arabischer und jüdischer Philosophen. Eine wesentliche Erweiterung und Umbildung der philosophischen Studien bei den christlichen Scholastikern war die notwendige Folge. Die emanatistische Theosophie in einigen jener Schriften und besonders auch in gewissen anfangs fälschlich dem Aristoteles zugeschriebenen, in der Tat aber dem Neuplatonismus entstammten Büchern begünstigte eine an die Lehren des Johannes Eriugena sich anschließende Hinneigung zu pantheistischen Doktrinen, gegen welche bald eine mächtige kirchliche Reaktion erfolgte, die anfangs auch die aristotelische Naturphilosophie und Metaphysik zu treffen drohte. Nachdem aber der theistische Charakter der echten Schriften des Aristoteles erkannt war, gelangte seine Lehre zum entschiedenen Siege und drängte den von den früheren Scholastikern aus Augustin und anderen Kirchenvätern entnommenen Platonismus zurück.

Der aristotelische, arabische und jüdische Monotheismus und insbesondere erkenntnistheoretische Erwägungen hatten die entschiedene Durchführung der bisher nur unvollkommenen Sonderung einer Theo-

logia naturalis von der Theologia revelata zur Folge. Der Dreieinigkeitsglaube, in dessen philosophischer Begründung Kirchenväter und frühere Scholastiker eine Hauptaufgabe ihres philosophischen Denkens gefunden hatten, wurde nunmehr auf die Offenbarung allein gestützt und als Mysterium dem philosophischen Denken entzogen. Der Glaube an das Dasein Gottes aber wurde philosophisch durch aristotelische Argumente gerechtfertigt. Durch umfassende Aneignung und teilweise auch durch Umbildung der aristotelischen Lehren im kirchlichen Sinne ward die scholastische Philosophie für die in der Theologia naturalis enthaltenen Fundamentalsätze materiell und formell, für die dem bloßen Glauben vorbehaltenen Mysterien aber wenigstens formell das adäquate Werkzeug der kirchlichen Theologie. Erst seit der Erneuerung des Nominalismus ward die scholastische Voraussetzung der Harmonie des Glaubensinhaltes mit der Vernunft mehr und mehr eingeschränkt und zuletzt vollends aufgehoben.

Von den Schriften des Aristoteles waren dem Mittelalter zunächst nur die Kategorien und *περὶ ἑρμηνείας* in der Übertragung des Boëthius bekannt. Dazu kamen im zweiten Drittel des XII. Jhds. die übrigen Schriften des Organons. Die andern Werke traten seit Mitte des XII. Jhds. allmählich in den Gesichtskreis des Abendlandes. Die Vermittlung geschah fast gleichzeitig durch Übertragungen aus dem Arabischen und dem Griechischen in Spanien und Sizilien. Zugleich mit den arabischen Übersetzungen wurden auch die arabischen Kommentare und selbständigen philosophischen und naturwissenschaftlichen Schriften vermittelt.

Die Beziehungen der christlichen Wissenschaft zur arabischen reichen in ihren Anfängen zurück bis auf Gerbert (sieh oben S. 148, 184). Im elften und in der ersten Hälfte des zwölften Jahrhunderts sodann hatten sich Constantinus Africanus, Adelard von Bath (sieh oben S. 230 f.), Hermann der Dalmate und Robert von Rétines (sieh oben S. 232) um die Übersetzung arabischer mathematischer, medizinischer und astronomischer Werke bemüht. Einen gewaltigen Aufschwung nahm die Übersetzertätigkeit nach der Mitte des zwölften Jahrhunderts. Um 1150 übersetzten Johannes Avendeath (Avendear, Johannes ben David, auch Johannes Hispanus genannt) und Dominicus Gundisalvi auf Geheiß des Erzbischofs Raymund von Toledo (1126—1151) aus dem Arabischen mittels des Kastilischen ins Lateinische Werke von Alfarabi, Algazel und Avicenna. Im einzelnen übersetzte Johannes Hispanus die Logik Avicennas, während Dominicus Gundisalvi mit Hilfe des genannten Johannes und des Juden Salomon von Avicennas Metaphysik, von einzelnen Teilen seiner Physik, so von De sufficientia, von De coelo et mundo und De anima, ferner von Algazels Metaphysik und von Alfarabis Schrift De scientiis Übersetzungen

anfertigte (A. Jourdain, 112). Als Übersetzer von Alfarabis Schrift De scientiis wird in einer von A. Jourdain (124) verzeichneten Handschrift nicht Gundisalvi, sondern Gerhard von Cremona genannt. Dominicus Gundisalvi und Johannes Hispanus übertrugen weiterhin aus dem Arabischen ins Lateinische die „Lebensquelle" des Avencebrol (Ibn Gebirol). Von Johannes Hispanus rührt auch her die Übersetzung der Schrift De differentia spiritus et animae des christlichen Arztes und Philosophen Qostâ ben Lûqâ (sieh oben 295), sowie der Liber in scientia astrorum des Al Fergani (Alfraganus), nach dem schon vorher die Schrift De scientia stellarum des Al Battani (Albategnius) durch Plato von Tivoli übertragen worden war (Duhem s. Lit.).

Ein weiteres höchst rühriges Mitglied des Übersetzerkollegiums zu Toledo war Gerhard von Cremona, der sich seit 1134 in Toledo aufhielt, eine große Zahl arabischer Werke meist naturwissenschaftlichen und medizinischen Charakters in die Sprache des Abendlandes übersetzte und 1187 starb. Von Aristoteles übersetzte er aus dem Arabischen die Analytica posteriora mit dem Kommentar des Themistius, ferner die Physik, De caelo et mundo, De generatione et corruptione, die drei ersten Bücher der Meteore — das vierte Buch hatte bereits Henricus Aristippus aus dem Griechischen ins Lateinische übertragen; sieh oben S. 147. Weitere Übersetzungen Gerhards galten den Werken Alkindis: De somno et visione, De intellectu und De quinque essentiis, ferner dem Canon Avicennas, dem Almagest des Ptolemaeus (um 1175), dem Liber de causisi der, wie für die arabische, so auch für die christliche Philosophie den Neuplatonismus des Proklus vermittelte (sieh oben S. 303), endlich dem „Buch der Definitionen" und dem Buch „der Elemente" des jüdischen Philosophen Isaak Israeli (sieh oben S. 333, 34).

Ob die Übersetzung der Theorica planetarum von ihm oder von Gerhard von Sabbionetta (um 1255) herrührt, ist strittig (vgl. Birkenmajer, Vermischte Untersuchungen $87^2$, 214—16; Duhem, III 219—22, 224—26, 234—37).

Zum Kreise der Übersetzerschule von Toledo gehört auch Daniel von Morley, der neben Roger von Hereford die Kenntnis der arabischen Literatur, besonders der astronomischen, in der zweiten Hälfte des XII. Jhds. in England verbreitet hat. Er verfaßte als selbständige Schrift den Liber de naturis inferiorum et superiorum, der von K. Sudhoff ediert worden ist (in Archiv für Geschichte der Naturwissenschaften und der Technik. VIII [1917] 1—40; dazu die Bemerkungen von Birkenmajer, ebda. 1920 [IX] 45—51. Vgl. Thorndike, II 171—87; Ch. H. Haskins Studies, 126). Daniels Kenntnis der arabischen Literatur reicht nicht sehr weit, er zitiert aber bereits Aristoteles De sensu et sensato, De caelo et mundo und De auditu naturali (Thorndike $177^7$).

Auch im dreizehnten Jahrhundert hat Spanien und Toledo seine Bedeutung als wichtiger Sitz der Vermittlung aristotelisch-arabischer Wissenschaft nicht eingebüßt. In Spanien holte sich Alfredus Anglicus seine Kenntnis der arabischen Sprache. Speziell in Toledo wirkte Michael Scottus (gest. kurz vor 1235). Er übersetzte die Kommentare des Averroës zu De caelo et mundo und zu De anima, ferner die Schrift De animalibus in der Abkürzung Avicennas. Nach Renan (Averroës, 206—207) stammen von ihm auch Übersetzungen der Kommentare des Averroës zu De generatione et corruptione, zu den Meteoren, zu den Parva naturalia und die Version der averroistischen Schrift De substantia orbis. In Toledo (und nicht in Sizilien unter Friedrich II.) war auch

Hermannus Alemannus tätig, der als Bischof von Astorga in Spanien 1272 starb. Er übersetzte 1240 den mittleren Kommentar des Averroës zur Nikomachischen Ethik und 1244 einen Abriß desselben (vgl. unten S. 347); der letztere wurde von den Scholastikern als compilatio Alexandrinorum zitiert (Marchesi, 106 ff. P. Minges, Die dem Alexander von Hales zugeschriebene Summa de virtutibus. Festgabe für Cl. Baeumker. 1913, 133). 1254 und 1256 fertigte Hermann Übersetzungen der Kommentare des Averroës zur aristotelischen Rhetorik und Poetik.

Auf einen bisher unbekannten spanischen Übersetzer Peter Gallego, den ersten Bischof von Carthagena, hat jüngst A. Pelzer aufmerksam gemacht. Wir besitzen von ihm eine kompilierte Abbreviatio der zoologischen Schriften und der ps.-aristotelischen Ökonomik. (A. Pelzer, Un traducteur inconnu: Pierre Gallego, Franciscain et premier évêque de Carthagène [1250—67]. In: Miscellanea Fr. Ehrle. Vol. I. 407—56).

Von Toledo kamen die Übersetzungen aus dem Arabischen. Es fehlte aber auch nicht an Versionen, die unmittelbar aus dem Griechischen flossen. Schon vor 1162 übersetzte Henricus Aristippus, Archidiakon von Catania, das vierte Buch der aristotelischen Meteorologica aus dem Griechischen ins Lateinische. Ungefähr um die gleiche Zeit — also schon vor der Übersetzung des Gerhard von Cremona (1175) — entstand auf Sizilien die erste Übertragung der *μεγάλη σύνταξις* des Ptolemaeus aus dem Griechischen, wie auch die Optik des gleichen Autors, ferner mathematisch-physikalische Werke des Euklid und die Elementatio physica des Proklus von einem unbekannten Übersetzer aus dem Griechischen in das Lateinische übertragen wurden (sieh oben S. 149). Was speziell die Versionen aristotelischer Schriften aus dem Griechischen betrifft, so berichtet Wilhelm Brito in seinen Gesta Philippi Augusti (bei A. Jourdain, 187. P. Mandonnet, 1re partie, 13, Anm.): In diebus illis (anno 1210) legebantur Parisius libelli quidam ab Aristotele, ut dicebatur, compositi, qui docebant Metaphysicam, delati de novo a Constantinopoli et a graeco in latinum translati.

Diese Notiz wird durch die neueren Untersuchungen, insbesondere die Grabmanns, im wesentlichen bestätigt.

Bezüglich der Metaphysik wies Grabmann (Forschungen, 104—169) drei Arten von Übersetzungen auf: 1. Die ältere griechisch-lateinische, die sog. Metaphysica vetus, in Hdss und Zitaten vielfach dem Boëthius zugeschrieben, reicht in den von Grabmann herangezogenen Hdss bis zum 4. Kap. des 4. Buches (1007a 31). 2. Die arabisch-lateinische Übersetzung, die sog. Metaphysica nova, ist äußerlich charakterisiert durch eine andere Bucheinteilung: Das I. Buch enthält das 2. griech. Buch (α) und dazu von A Kap. 5—8 (A 1—4 ist in der arab.-lat. Übersetzung überhaupt nicht vorhanden), das 2. Buch bringt A 8—10; von da ab herrscht Übereinstimmung bis Buch 11; das 11. (K), 13. (M) und 14. (N) Buch wird ausgelassen, so daß L = dem 11. arab. Buch ist. Diese Übersetzung ist vor 1243 entstanden und entweder von Gerhard von Cremona oder von Michael Scottus hergestellt. 3. Die griechisch-lateinische Übersetzung in 12 bzgl. 14 Büchern, die sog. translatio nova ist wahrscheinlich von Wilhelm von Moerbeke zu Anfang der sechziger Jahre verfaßt und seitdem von den Scholastikern durchweg gebraucht. Diese in den Grundzügen richtige Darstellung Grabmanns ist durch die nachfolgenden Untersuchungen in einigen Punkten berichtigt und ergänzt worden. Ich habe nachgewiesen, daß die Metaphysica vetus alle 12, bzw. wenn das 11. fehlte, 11 Bücher umfaßt hat und daß sie mit der von Thomas von Aquin zitierten translatio Boëthii identisch ist (Gever, PhJhb 1917, 392—415). Dabei bleibt freilich zunächst unaufge-

klärt, weshalb alle bisher bekannten Hdss nur bis zum 4. Kap. des 4. Buches reichen. Pelster (ThR 1917, 260—63) kam im wesentlichen zunächst zu den gleichen Ergebnissen, hat dann aber (Festgabe 89 ff.) durch Untersuchung der Vatikanischen Hdss wesentlich genauere Angaben machen können. Er weist drei verschiedene Redaktionen der Metaphysica vetus nach, die alle nach dem griechischen Texte gearbeitet sind. Aber auch von den neuen Hdss geht keine über die angegebene Grenze hinaus. Ferner muß zwischen der Metaphysica vetus und der translatio nova noch eine weitere griechisch-lateinische Übersetzung in 13 Büchern angenommen werden, die dem Kommentar des Albertus Magnus, in dem unser 11. Buch fehlt, zugrunde liegt und auch Thomas nicht unbekannt war. Die translatio nova, die sich als Bearbeitung dieser transl. media darstellt, zeigt ihr gegenüber die Tendenz zu engerem Anschluß an den griechischen Text. Dabei tritt die Eigenart des Überarbeiters klar zutage. Aus einer Vergleichung mit den unzweifelhaft von Wilhelm von Moerbeke herrührenden Übersetzungen ergibt sich, daß die translatio nova ein Werk dieses Autors ist. Das 11. Buch ist von ihm neu übertragen worden, und zwar nicht vor 1268; denn Thomas rechnet an einer bekannten Stelle der Schrift De unitate intellectus (Huiusmodi autem quaestiones certissime colligi potest Aristotelem solvisse his libris, quos patet eum scripsisse de substantiis separatis ex his, quae dicit in principio 12 metaphysicae, quos etiam libros vidimus numero 14 licet nondum translatos in linguam nostram) unser 13. Buch als 12. Mansion (RNéoscol 1925, 278 ff.) zeigt, daß Thomas in seinem Kommentar das 13. (M) und 14. (N) Buch gekannt hat. Jedoch wäre dabei zu untersuchen 1. ob die Zitationen authentisch sind; 2. ob er diese Kenntnis nicht anderswoher, z. B. aus Averroës, entnehmen konnte.

Nach A. Birkenmajer (briefliche Mitteilung) hat sich die Übersetzung der Metaphysik in folgender Weise vollzogen: Bereits im XII. Jhd ist eine griechisch-lateinische Übersetzung der Metaphysik im Umfang der Metaphysica vetus (bis l. IV. c. 4. 1007 a 31) vorhanden gewesen, die in den beiden Hdss Avranches 232 f. 201 r bis 225 v (s. XII) und Oxford Selden supra 24. f. 3 v—26 r (s. XII), ein Bruchstück auch in Paris lat. 12953. f. 336 v—338 v erhalten ist. Die von Pelster zuerst erkannte Translatio media ist eine vollständige (es fehlt nur das XI. Buch) griechisch-lateinische Übersetzung, die vor 1230, vielleicht sogar vor 1210 entstanden ist. Die Metaphysica vetus ist eine Kontamination der Translatio vetustissima und der Translatio media. Wilhelm von Moerbeke hat die Translatio media überarbeitet.

Über die unter dem Namen des Aristoteles überlieferten ethischen Schriften haben A. Jourdain, V. Rose, J. M. A. Vacant, L. Baur, P. Minges, M. Grabmann und zuletzt besonders A. Pelzer Licht verbreitet, ohne daß auch hier bisher volle Klarheit erzielt werden konnte. Von der Eudemischen Ethik ist im 13. Jhd. nur das 7. Buch bekannt (1246 b 37—1248 b 11), das mit einem Bruchstück der Magna Moralia (1206 b 30—1207 b 19) zusammen unter dem Titel Liber de bona fortuna vereinigt ist (Inc. des ersten Kap. aus den Magna Moralia: Habitum autem utique erit, Inc. des zweiten Kap. aus der Eudemischen Ethik: Quoniam autem non solum prudentia facit eupragiam). Die Magna Moralia wurden von Bartholomaeus von Messina unter der Regierung des Königs Manfred (1258—66) übersetzt. Das in dem Liber de bona fortuna enthaltene Stück dieser Schrift stammt nicht aus dieser Übersetzung, es ist zum mindesten nach dem Griechischen überarbeitet. Der unter dem Titel „De vitiis et virtutibus" gehende Teil der Magna Moralia wird hds dem Robert Grosseteste zugeschrieben. So bleibt zunächst bezgl. des Liber de bona fortuna ein Zweifel in betreff des Autors, ob Bartholomaeus von Messina oder Robert Grosseteste, bezgl. der Schrift De vir-

tutibus et vitiis und der Magna Moralia hinsichtlich des Datums der Entstehung: der Episkopat Roberts oder die Regierung Manfreds. Von der Ethica Nicomachea gab es eine schon am Ende des 12. Jhds. vorhandene, nachweislich zuerst von Alfred von Sareshel (Cl. Baeumker, Die Stellung des Alfred von Sareshel und seiner Schrift De motu cordis in der Wissenschaft des beginnenden 13. Jhds. MSB 1913. 9. Abh., 47), dann von Wilhelm von Auxerre und Philipp von Grève benutzte Teilübersetzung des 2. und 3. Buches, die sog. Ethica vetus (hg von M. Marchesi, Inc.: Duplici autem virtute existente). Die Möglichkeit der Abfassung dieser Übersetzung durch Boëthius, die von Jourdain, Marchesi und Pelzer offen gehalten wird, kann ebensowenig wie bei der Metaphysica vetus trotz aller Unwahrscheinlichkeit völlig ausgeschlossen werden. Das erste Buch liegt ebenfalls in einer später entstandenen Teilübersetzung vor, der sog. Ethica nova, die in verschiedenen Rezensionen vorliegt, was auf verschiedentliche Überarbeitung schließen läßt. Auch finden sich Teile des 7. und 8. Buches in einer andern, wahrscheinlich vor der Gesamtübersetzung des Robert Grosseteste gefertigten Übertragung. Vielleicht hat Albertus Magnus in seiner Summa de creaturis (c. 1245) solche Auszüge aus den späteren Büchern benutzt, was durch die Textübereinstimmung nahegelegt wird. Hermannus Alemannus hat 1240 den mittleren Kommentar des Averroës zu den 10 Büchern und 1243 oder 44 die sog. Summa Alexandrinorum übersetzt. Die Gesamtübersetzung der Ethica Nicomachea rührt, wie jetzt feststeht, von Robert Grosseteste her. Die 3 ersten Bücher stellen eine Überarbeitung der Ethica vetus und nova dar, in den übrigen Büchern finden sich in den Text eingestreute Bemerkungen des Übersetzers und Marginalglossen, die wahrscheinlich ebenfalls von dem Übersetzer herrühren. Diese Übersetzung ist die später allgemein gebräuchliche; sie ist auch von Wilhelm von Moerbeke nicht überarbeitet worden, da Thomas denselben Text benutzt.

Ebenso gab es von vornherein griechisch-lateinische Übersetzungen der Physik, von De anima und De generatione et corruptione, die in den alten Sammelhandschriften sich vielfach mit der Metaphysica vetus und nova zusammen finden. Von der Physik gab es außerdem zwei arabisch-lateinische Übersetzungen, von denen die eine Gerhard von Cremona, die andere wahrscheinlich Michael Scottus zum Verfasser hat. Auch De caelo et mundo hat jeder dieser beiden Autoren aus dem Arabischen übersetzt, während die griechisch-lateinische Übersetzung aus späterer Zeit, wahrscheinlich von Wilhelm von Moerbeke ist. Von De generatione et corruptione gab es eine arabisch-lateinische Übersetzung des Gerhard von Cremona und eine ältere griechisch-lateinische Übersetzung. Zu der von Gerhard von Cremona und Henricus Aristippus gefertigten Übertragung der Meteorologica fügte Alfred von Sereshel 3 Kap: aus Avicenna unter dem Titel De congelatis. Die spätere vollständige griechisch-lateinische Übersetzung rührt vielleicht von Wilhelm von Moerbeke her. Von Alfred von Sareshel stammt auch die arabisch-lateinische Übersetzung der pseudo-aristotelischen Schrift De vegetabilibus et plantis. Die zoologischen Schriften waren dem Mittelalter, in ein corpus von 19 Büchern zusammengefaßt, durch die vor 1230 gefertigte Übersetzung des Michael Scottus bekannt. Die griechisch-lateinische Übersetzung der einzelnen Schriften wurde von Wilhelm von Moerbeke 1260 hergestellt. Albertus Magnus benutzte noch in seinem Ende der sechziger Jahre verfaßten Werke De animalibus die arabisch-lateinische Übersetzung, Thomas von Aquin im Sentenzenkommentar diese, in der Summa theologiae aber die des Wilhelm von Moerbeke. Von De anima hat es

schon vor 1215 eine griechisch-lateinische Übersetzung gegeben (Cl. Baeumker, Die Stellung des Alfred von Sareshel 35—40), die noch von Thomas als translatio Boëthii zitiert wird. Die arabisch-lateinische Übersetzung ist später von Michael Scottus verfaßt, während die spätere griechisch-lateinische Übersetzung auf Grund der ersten von Wilhelm von Moerbeke gefertigt wurde. Die Parva naturalia lagen, mit Ausnahme der Schrift De sensu et sensato, nur in griechisch-lateinischer Übersetzung vor, die ähnlich wie De anima schon vor 1215 entstanden, später überarbeitet worden ist.

Noch vor 1200 sind demnach folgende naturphilosophische Schriften des Aristoteles aus dem Griechischen übersetzt worden: 1. Physica mit einem Prolog: 1 a. De intelligentia Aristotelis. 2. De generatione et corruptione. 3. Meteora l. IV. (Henricus Aristippus). 4. De anima. 5. De sensu et sensato. 6. De memoria et reminiscentia. 7. De somno et vigilia. 8. De morte et vita (= De longitudine et brevitate vitae). Alle diese acht Übersetzungen wurden schon früh zu einem Corpus vereinigt, das außerdem folgende oben erwähnte arabisch-lateinische Übersetzungen enthielt: De caelo et mundo, Meteora l. I—III, De differentia spiritus et animae, De plantis. Wilhelm von Moerbeke hat nach 1260 und wahrscheinlich zum Teil erst nach 1270 alle jene acht Übersetzungen revidiert; neu übersetzt hat er die ersten drei Bücher der Meteora und den Schluß von De morte et vita. Bei dieser Revision verfuhr er genau so wie bei der Revision der Translatio media der Metaphysik. Jedoch sind auch die nicht revidierten Texte noch längere Zeit im Umlauf geblieben (nach brieflichen Mitteilungen von A. Birkenmajer).

Die Politik wurde um 1260 von Wilhelm von Moerbeke übersetzt und von Thomas erstmals in der Summa contra gent. zitiert. Die Übersetzung der Ökonomik ist nach Angabe der Hdss „per unum archiepiscopum de Graecia et magistrum Durandum de Alvernia" 1295 verfaßt, jedoch weisen Zitate in früheren scholastischen Werken auf eine frühere Entstehung hin, die näherhin Mandonnet auf 1267 fixieren zu können glaubt.

Die Übersetzung der Rhetorik stammt von Wilhelm von Moerbeke (L. Spengel, Aristotelis Rhetorica. Accedit vetusta translatio latina. vol. I. Lipsiae 1867). Für die Poetik stand dem Mittelalter nur die von Hermannus Alemannus herrührende Übersetzung des Averroëskommentars zur Verfügung, der aber nicht geeignet ist, ein Bild des Originals zu vermitteln.

Das wichtigste Ergebnis der neueren Forschungen ist, daß die aristotelischen Schriften zunächst durch Übersetzungen aus dem Griechischen im Abendlande bekannt wurden, die Übersetzungen aus dem Arabischen haben nur eine temporäre Bedeutung gehabt und nur in Verbindung mit der Übersetzung der Kommentare des Averroës.

Die größten Verdienste um die Herstellung oder Verbesserung von Übersetzungen auf Grund des griechischen Textes erwarb sich der flamländische Dominikaner Wilhelm von Moerbeke, geb. gegen 1215, später Pönitentiar am Apostolischen Stuhle unter den Päpsten Clemens IV. (1265—1268) und Gregor X. (1271—1276) und an ihrem Hofe in Viterbo tätig, seit 1277 Erzbischof von Korinth, gest. 1286. Wilhelm war der philologische Berater und Mitarbeiter des Thomas von Aquin. Auf dessen Anregung hin unternahm er die Neuübersetzung oder die Überarbeitung vorhandener Übersetzungen der Werke des Aristoteles auf Grund des griechischen Textes. Gegen 1260 übersetzte er aus dem Griechischen als der erste die Politik und 1267 (?) die Ökonomik des Aristoteles. Seine Übersetzung der Politica hat mit dieser selbst Susemihl edierti Leipzig 1872. Aber nicht bloß auf aristotelische Werke erstreckte

sich seine Übersetzertätigkeit. Auch verschiedene griechische Aristoteleskommentare hat er übertragen: Alexander von Aphrodisias über die Meteore (1260) und über De sensu et sensibili, Simplicius über die Kategorien (1266) und De caelo et mundo (1271), Johannes Grammaticus oder Philoponus zu dem Kapitel über die Erkenntnis aus De anima, Themistius zu De anima und wahrscheinlich Ammonius zu De interpretatione. Durch diese Übersetzungen wurde Thomas von Aquin z. T. zur Abfassung seiner Kommentare veranlaßt. Am 18. Mai 1268 vollendete er zu Viterbo die Übersetzung des griechischen Originals der *Στοιχείωσις θεολογική* des Neuplatonikers Proklus. Dadurch sah sich Thomas von Aquin in den Stand gesetzt, den Zusammenhang des Liber de causis mit dem Werke des Proklus klar zu erkennen (Com. in libr. de causis, lect. I; sieh Jourdain, 185); anderseits wurde hierdurch eine neue, sehr einflußreiche Quelle des Neuplatonismus erschlossen.

Zwischen 1268 und 1272 übersetzte er, wie Birkenmajer auf Grund des von ihm revidierten Textes des Briefes der Pariser Artistenfakultät an das Generalkapitel des Dominikanerordens zum Tode des hl. Thomas nachwies, des Proklus Expositio Timaei Platonis und des Heron von Alexandrien *πνευματικά* unter dem Titel De aquarum conductibus et ingeniis erigendis (Birkenmajer, Vermischte Untersuchungen zur Geschichte der mittelalterlichen Philosophie. Beiträge XX 5, 1—35; ders. Xenia Thom. III 57—72). 1281 übersetzte Wilhelm von Moerbeke noch drei weitere Werke des Proklus, nämlich De decem dubitationibus circa providentiam, De providentia et fato, De malorum subsistentia. Außer zu Thomas von Aquin stand er auch zu Witelo (siehe unten) und zu Henri Bate (siehe unten) in freundschaftlichen Beziehungen. Witelo widmete ihm eine mathematisch-optische Schrift (Perspectiva) und Henri Bate ein astronomisches Werk (Compositio Astrolabii).

So war seit 1150 im Laufe von etwas mehr als einem Jahrhundert von Henricus Aristippus und Dominicus Gundisalvi an bis zu Wilhelm von Moerbeke ein ungeheueres Wissensmaterial in Umlauf gesetzt worden, das einer Flutwelle gleich sich über die christlichen Schulen ergoß. Griechisch-arabische Weltanschauung drängte sich damit hart an die Seite der christlichen. Bei den tiefgehenden Differenzen zwischen beiden in manchen Punkten war die Kampfesstellung der letzteren gegen die erstere unausbleiblich. Der Angriff richtete sich in erster Linie gegen Aristoteles, was nicht wundernehmen kann, da der Philosoph von Stagira dem Mittelalter seit dem zwölften Jahrhundert als der eigentliche große Führer der antiken und arabischen Weisheit erschien. Noch weit mehr fällt aber ins Gewicht, daß zunächst vielfach nicht der echte Aristoteles des griechischen Textes bekannt wurde. Dauerte es doch geraume Zeit, ehe man den echten Aristoteles von dem neuplatonisch-arabisch interpretierten zu scheiden lernte und man in der Lage war, das, was fälschlich dem Aristoteles zugeschrieben wurde, als unaristotelisch zu erkennen. Unter der Flagge des Aristoteles ging eine Reihe von Schriften, die in pantheistischem Geiste gehalten waren, so der aus dem Neuplatonismus des Proklus schöpfende Liber de causis (auch De causis causarum, De intelligentiis, De esse, Aphorismi de essentia summae bonitatis), der in der lateinischen Übersetzung des Gerhard von Cremona weite Verbreitung fand (sieh oben S. 344), ferner die fälschlich dem Aristoteles zugeschriebene, auf die Enneaden Plotins zurückgehende Theologia (auch De secretiori Aegyptiorum philosophia), die in lateinischer Übersetzung mindestens seit 1200, vielleicht schon früher bekannt war (sieh oben S. 302), endlich die viel gelesene pseudo-aristotelische Schrift De secretis secretorum, die im Original von einem

unbekannten Araber des elften oder aus dem Anfang des zwölften Jahrhunderts herrührt und von dem Kleriker Philipp ins Lateinische übersetzt wurde (sieh Jourdain, 147 f. R. Förster, De Aristotelis quae feruntur secretis secretorum commentatio, Kiel 1888).

Zum Kampf von seiten der kirchlichen Autorität gegen die neue aristotelisch-arabische Literatur kam es in dem geistigen Zentrum der Zeit, in Paris, wo man an der Universität offenbar begann, Bücher des Aristoteles zu lesen. Sieh die Belege bei Jourdain, 187 ff.

Im Jahre 1210 verordnete das unter dem Vorsitz des Erzbischofs von Sens, Peter von Corbeil, zu Paris versammelte Provinzialkonzil unter anderem auch: nec libri Aristotelis de naturali philosophia nec commenta legantur Parisius publice vel secreto, et hoc sub pena excommunicationis inhibemus (vgl. Denifle, Chartul. Univers. Paris. I 70. Mandonnet, Siger de Br. I 16 ff.). Wilhelm Brito, der Fortsetzer des Geschichtswerkes des Rigordus, berichtet (Jourdain, 187), die kurz vorher von Konstantinopel gekommenen und aus dem Griechischen ins Lateinische übersetzten metaphysischen Schriften des Aristoteles (auf die in der Tat David von Dinant sich berufen hat) seien, weil sie zu der amalrikanischen Ketzerei Anlaß gäben, verbrannt und ihr Studium untersagt worden. Hugo, der Fortsetzer der Chronik des Robert von Auxerre, sagt nicht von der Metaphysik, sondern von der Physik des Aristoteles (libri Aristotelis qui de naturali philosophia inscripti sunt), ihre Lesung sei durch jenes Konzil (1210) auf drei Jahre verboten worden (Jourdain, 188). Das gleiche erzählt Cäsarius von Heisterbach (Illustr. mirac. et hist. mem. l. V, 22; bei Jourdain, 188), der nur libros naturales nennt. Hiernach könnte es scheinen, daß 1213 jenes Verbot wieder aufgehoben worden sei. Jedoch in den Statuten der Pariser Universität, die im Jahre 1215 durch den päpstlichen Legaten Robert von Courçon sanktioniert wurden, wird wohl das Studium der aristotelischen Bücher über die Dialektik, und zwar über die „alte" und „neue", d. h. über die altbekannten und die um 1140 neu bekannt gewordenen Teile der Logik geboten, das der aristotelischen Bücher über die Metaphysik aber und über die Naturphilosophie, sowie der Abrisse ihres Inhalts, und das der Lehren des David von Dinant, des Amalrich und eines Spaniers Mauritius (worunter wohl Averroës [= Maurus] zu verstehen ist; Mandonnet, 17 f.) wird verboten (Denifle, Chartul. Univers. Paris, I 78 f.: Non legantur libri Aristotelis de methafisica et de naturali philosophia nec summe de eisdem, aut doctrina magistri David de Dinant aut Amalrici haeretici aut Mauricii hyspani). Die Ethik wurde nicht verboten, übte aber in den nächsten Jahrzehnten nur geringen Einfluß aus. Daß übrigens das Verbot nur für Paris galt, zeigt der Brief der Magistri in Toulouse von 1229 („Libros naturales, qui fuerant Parisius prohibiti, poterunt illic audire, qui volunt naturae sinum medullitus perscrutari"; Denifle, Chartular. Univ. Paris. I 131; Baeumker, Arch. f. Gesch. d. Phil., Bd. X, 1897, 143. Anm. 76; Mandonnet, 18 [1]).

Am 13. April 1231 befahl Papst Gregor IX., die durch das Provinzialkonzil aus einem bestimmten Grunde (der nach der Angabe des Roger Bacon sowohl hinsichtlich der Physik, als auch der Metaphysik hauptsächlich in der aristotelischen Lehre von der Weltewigkeit lag) verbotenen Libri naturales sollten so lange zu Paris nicht gebraucht werden, bis sie geprüft und von jedem Verdacht des Irrtums gereinigt seien. In einem Breve aus demselben Monat (23. April) an einige angesehene und gelehrte Theologen, unter denen sich Wilhelm von Auxerre, Archi-

diakonus von Beauvais, befand, befahl der Papst diesen, die Bücher der Philosophia naturalis aufmerksam zu prüfen und alle schädlichen Irrtümer daraus zu entfernen, damit sie dann nach dieser Säuberung ohne Gefahr studiert werden könnten (H. Denifle, Chart. Univ. Paris. I, 138. 143). Innocenz IV. dehnte am 22. September 1245 das Verbot von 1210 in der Gregorschen Formel auch auf die Universität Toulouse aus (P. Mandonnet, 22 [1]). Urban IV. hat es am 19. Januar 1263 neuerdings eingeschärft (Denifle Chart. Univ. Paris. I 427; P. Mandonnet, 23).

Allein trotz dieser wiederholten kirchlichen Kundgebungen ist es Tatsache, daß seit 1231 durch die angesehensten kirchlichen Lehrer die sämtlichen Schriften des Aristoteles mit Einschluß der Physik kommentiert zu werden begannen, und daß 1255 an der Pariser Universität alle bekannten Schriften des Aristoteles nebst der Metaphysik und Physik offiziell in den Kreis der Unterrichtsgegenstände der Facultas artium aufgenommen wurden (Denifle, Chartul. Univ. Paris. I 278). Die Bedingung hierfür war, daß man allmählich immer mehr den echten Aristoteles von den neuplatonisierenden Auslegungen unterscheiden gelernt hatte. Man fand, daß Aristoteles in seiner Metaphysik Lehren, wie die amalrikanische, keineswegs begünstigte. Ausdrücklich bezeugt Roger Bacon in seinem 1292 verfaßten Compendium studii theologiae (bei Charles, Roger Bacon, P 1861, 314 und 412), daß das Verbot, wenigstens faktisch, nur bis zum Jahre 1237 (unrichtig statt 1231) in Kraft war. Er sagt: „tarde venit aliquid de philosophia Aristotelis in usum Latinorum, quia naturalis philosophia eius et metaphysica cum commentariis Averrois et aliorum libris in temporibus nostris translatae sunt, et Parisiis excommunicabantur ante annum Domini 1237 (richtig 1231) propter aeternitatem mundi et temporis et propter librum de divinatione somniorum, qui est tractatus de somno et vigilia et propter multa alia erronee translata." Die aristotelische Doktrin gewann die größte Autorität in der folgenden Zeit, die den Aristoteles als den „praecursor Christi in naturalibus" mit Johannes dem Täufer als „praecursor Christi in gratuitis" zu parallelisieren pflegte. Aristoteles wird gleichsam für die Norm der Wahrheit gehalten. So sagt Albertus Magnus (De an. III, tr. 2, c. 3): conveniunt omnes Peripatetici in hoc, quod Aristoteles verum dixit, quia dicunt, quod natura hunc hominem posuit quasi regulam veritatis, in qua summam intellectus humani perfectionem demonstravit. Sieh oben bei Averroës S. 316. Wie groß im späteren Mittelalter die Autorität seiner Lehre war, zeigt u. a. auch die Literatur der „Auctoritates" oder „Dicta notabilia" (Prantl, MSB 1867, II, 2, S. 173—198). 1366 forderten die Legaten des Papstes Urban V. von den Kandidaten des Lizentiats in den Artes die Kenntnis sämtlicher Bücher des Aristoteles (H. Denifle, Chart. III 145).

§ 31. Für die weitere Entwicklung der Philosophie im Mittelalter war die besondere Form der Organisation des Unterrichts- und Wissenschaftsbetriebs, die der abendländische Geist sich zu dieser Zeit in den Universitäten geschaffen hat, bedeutungsvoll. Gegenüber der losen Form der bisherigen Dom- und Klosterschulen war die Universität in bezug auf Zusammenfassung der Kräfte und Ausdehnung der Lehrgebiete ein ungeheurer Fortschritt. Die Gliederung in vier Fakultäten, die facultas theologica, artium, iuris canonici et civilis und

medicinae, ist der Rahmen für den Wissenschaftsbetrieb bis heute geblieben. Die facultas artium enthielt in sich das Studium der Philosophie, der damit grundsätzlich eine selbständige Stellung neben der Theologie gesichert war. Ihr wesentlicher Lehrgegenstand war die Interpretation der aristotelischen Schriften. Insofern diese nur die Grundlage und Vorbedingung für die übrigen Wissenschaften war, wurde praktisch die facultas artium im allgemeinen die Vorbereitungsanstalt für die übrigen Fakultäten und dadurch in ihrer Bedeutung für die Wissenschaft herabgesetzt. Dazu kam, daß die Theologen sich eingehend mit der Philosophie befaßten und die großen Leistungen auf diesem Gebiete, auch die besten Aristoteleskommentare, von ihnen geboten wurden.

Die Organisation des Universitätsstudiums bestimmte auch die literarischen Formen der wissenschaftlichen Arbeit, unter denen die Quaestiones disputatae und quodlibetales besonders das Gepräge der Schule tragen.

Einen hervorragenden Einfluß haben auf die Entwicklung der mittelalterlichen Philosophie die neugegründeten Bettelorden der Dominikaner und Franziskaner ausgeübt. In ihrem Schoße hat sich vornehmlich der große Umschwung zum Aristotelismus vollzogen, wie aus ihren Reihen auch die großen Träger der scholastischen Wissenschaft hervorgegangen sind. Seit dem Ende des XIII. Jahrhunderts ist der Unterschied der Schulen und Richtungen wesentlich an die Orden geknüpft. Neben den eigenen Ordensschulen (Studia generalia und provincialia) besaßen sie auch Lehrstühle an den Universitäten, durch die ihr gewaltiger Einfluß in die wissenschaftliche Welt hineinstrahlte.

Die erste Universität ist die von Paris, die sich schon im XII. Jhd. zum Zentrum der wissenschaftlichen Bildung entwickelt hatte. Durch den Zusammenschluß der dem Kanzler von Notre-Dame unterstellten Schulen auf der Seineinsel, näherhin ihrer Lehrer und Scholaren (universitas magistrorum et scholarium) entstand um 1200 die Universität. Hierbei gliederten sich die Lehrer nach Fächern (facultates), die Studenten nach Nationen (nationes), je mit besonderer Selbstverwaltung. Für den Wissenschaftsbetrieb ist die Einteilung in Fakultäten entscheidend. Das Wort facultas bezeichnet bereits bei Boëthius (z. B. PL 64, 1044 A, 61045 B) eine bestimmte wissenschaftliche Disziplin (facultas dialectica) und wird im XII. Jhd. besonders in der Schule von Chartres (z. B. bei Gilbert de la Porrée PL 64, 1281 A, 1355 A, 1359 B, 1381 D. 1382 A. Johannes von Salisbury, Metalogicus, l II. c. 13. PL 199, 870 B. Vgl. B. Geyer, Die Sententiae divinitatis, 6[2]) in diesem Sinne geläufig. Zur Bezeichnung der Körperschaft an der Universität, die eine bestimmte Disziplin vertritt, finden wir es zum erstenmal im J. 1219 (Denifle, Geschichte der Universitäten I 71). Die Universität umfaßt vier Fakultäten, die facultas theologorum, die facultas artium, die facultas decretistarum und die facultas medicorum. Für die Geschichte der Philosophie sind besonders die beiden ersten von Bedeutung. In die facultas artium sind die artes liberales zu einer Einheit zusammengefaßt. Jedoch

hat hier schon in der vorhergehenden Epoche die Dialektik die Vorherrschaft. Im XIII. Jhd. tritt gegenüber der Beschäftigung mit Aristoteles die noch im XII. Jhd. so stark hervortretende humanistische Bildung zurück. Die Interpretation der aristotelischen Schriften bildet den wesentlichen Gegenstand des Unterrichts, neben dem erst gegen Ende des Mittelalters allmählich der Humanismus sich seine Rechte erkämpft. Die Studienordnung der Pariser Artistenfakultät vom 19. März 1255 schreibt Vorlesungen über folgende Textbücher vor: die Logica vetus und nova, Ethica quantum ad quattuor libros, De sex principiis, den Barbarismus (d. i. das III. Buch der ars maior des Donat), De accentu von Priscian, Physik, Metaphysik, De animalibus, De caelo et mundo, das I. Buch der Meteorologica, De anima, De generatione et corruptione, den Liber de causis, De sensu et sensato, De somno et vigilia, De plantis, De memoria et reminiscentia, De differentia spiritus et animae des Costa ben Luca, De morte et vita (Denifle, Chartularium I 278). Die Lehrform war die lectio oder expositio, Erklärung der Textbücher, die quaestio und die disputatio. Eine besondere Art von Disputationen, speziell in der facultas artium, waren die sophismata (G. Wallerand, Les œuvres de Siger de Courtrai. Phil. Belges VIII [20] ff.), reine Disputierübungen dialektischen Charakters. Besondere Abarten davon sind die Insolubilia und die Impossibilia (vgl. Baeumker, Die Impossibilia des Siger von Brabant, 68). Die Gesetze, die die Disputation beherrschten, waren kodifiziert in der Ars obligatoria (Wallerand, [33], [69]).

Da die Kenntnis der Dialektik und des Aristoteles überhaupt für die übrigen Fakultäten die notwendige Grundlage bildete, erhielt die facultas artium den Charakter einer Vorstufe für das Studium in den übrigen Fakultäten, wodurch ihre wissenschaftliche Bedeutung herabgemindert wurde. Nahm bei der Beherrschung der gesamten Kultur durch die Religion im Mittelalter die Theologie schon an sich den ersten Rang unter den Fakultäten ein, so wurde der philosophische Betrieb in der facultas artium auch dadurch noch geschmälert, daß die Theologen bei der engen Verbindung der Theologie mit der aristotelischen Philosophie auch diese als ihre Domäne betrachteten. Tatsächlich sind die bedeutendsten Aristoteleskommentare und philosophischen Darstellungen von den Theologen geschaffen worden. Allerdings weist auch die facultas artium manche bedeutenden Männer auf, wie Siger von Brabant und von Courtrai. Aber der Schwerpunkt des philosophischen Wissenschaftsbetriebs liegt doch bei den Theologen. Daher muß in einer Geschichte der Philosophie notwendig auch die Organisation und der Lehrbetrieb der theologischen Fakultät zur Darstellung kommen.

Es war an sich schon ein Vorgang von großer Bedeutung, daß die Theologie als besondere Wissenschaft in den Gesamtorganismus der Studien eingebaut wurde. Dadurch wurde die Theologie eine Wissenschaft gleich den weltlichen Wissenschaften, von besonderer Eigenart zwar wegen ihres einzigartigen Objekts und von besonderer Rangstellung, aber doch eine Wissenschaft im Sinne der aristotelischen Wissenschaftslehre, die auf die Theologie nunmehr angewandt wurde. Das ist innerhalb der christlichen Religionsgeschichte ohne Zweifel ein Novum von einschneidender Bedeutung, nicht bloß für die Wissenschaft und Kultur, sondern auch für die Entwicklung der christlichen Religion selbst (vgl. hierüber B. Geyer. Der Begriff der scholastischen Theologie. In: Synthesen, Festschrift für A. Dyroff, 121 ff.). Es gibt jetzt einen besonderen Stand wissenschaftlicher Theologen mit festgelegtem Studien- und Lehrgang. Voraussetzung für das Studium der Theologie an den Universitäten ist der Nachweis der Absolvierung der artes liberales, für die in Paris sechs Jahre festgesetzt waren (so in den Statuten des Robert von Courçon von 1215; Chartul. I 79). Die Vorstufe zum Magisterium in der facultas artium war das Baccalareat. Der Student wurde nach

Absolvierung des Studienplans und Ablegung eines Examens zur determinatio zugelassen, d. h. er hatte in der Fastenzeit Disputationen zu halten, bei denen er schließlich die Entscheidung (determinatio) zu geben hatte. Danach durfte er als Baccalareus die philosophischen Textbücher erklären. Nach zwei Jahren wurde er sodann zum Magisterium in artibus zugelassen. Für die Ordenstheologen genügte ein entsprechendes Studium an den Ordensschulen.

Das Studium der Theologie dauerte acht Jahre. Danach wurde der Kandidat als Baccalareus zugelassen. Als solcher las er zwei Jahre über die Hl. Schrift (Baccalareus biblicus), zwei Jahre über die Sentenzen des Petrus Lombardus (Bacc. sententiarus), worauf er Baccalareus formatus wurde. Um zum Magisterium der Theologie zu gelangen, mußte der Baccalar „prosequi facta facultatis per quattuor annos. predicando, argumentando, respondendo" (Chart. Univ. Paris. II 692), d. h. er mußte vor allem als arguens (opponens) und respondens (responsalis) bei den disputationes ordinariae und de quolibet (s. unten) mitwirken. War er dann zum Magister ausersehen, so mußte er die Vesperiae und die Aula halten. Die Vesperien bestanden vor allem aus einer Disputation mit ältern Magistern; bei dem zweiten Akt erhielt er in der Aula des Bischofs von Paris das Magisterbirret und leitete dann zum ersten Male selbständig eine Disputation (vgl. J. Koch, Durandus de S. Porciano, 1927, I 144—153; 160—165). Übte er die Lehrtätigkeit wirklich aus, so hieß er magister actu regens, für die andern war das magisterium ein bloßer Titel.

Die beiden wesentlichen Formen des Unterrichts waren die lectio und die disputatio. Die lectio bestand in dem Kommentieren der geschriebenen Textbücher, also der Bibel und der Sentenzen des Lombarden. Auch hierbei war die besondere Form die der quaestio, die den ganzen Wissenschaftsbetrieb beherrscht. Aus der lectio sind als literarische Form hervorgegangen die Bibelkommentare und die Sentenzenkommentare, die auch philosophisch sehr bedeutsam sind. Die quaestio wird dann besonders gepflegt in der Disputation. Man unterschied hauptsächlich disputationes ordinariae und disp. de quolibet. Die ersteren, die alle vierzehn Tage stattfanden, standen in engster Beziehung zum Schulunterricht und dienten der Vertiefung einzelner Gegenstände. Ihr literarischer Niederschlag sind die Quaestiones disputatae. Über ihre technische Durchführung, die im einzelnen noch der Erforschung bedarf, vgl. F. Pelster ZKTh 1922, 361 ff.

Die disputatio de quolibet, auch disp. generalis oder communis genannt, war eine besondere feierliche öffentliche Veranstaltung der Universität, die jährlich zweimal in der Advents- und Fastenzeit (nach Glorieux näherhin in der zweiten Woche des Advents und von der vierten Woche der Fastenzeit bis zum Palmsonntag) stattfand. Der Teilnehmerkreis war der für die damalige Zeit denkbar weiteste: auch die außerhalb der Universität und des akademischen Lebens Stehenden, unter ihnen nicht selten hohe Prälaten und Fürsten, nahmen daran teil, und so war dies die einzige Gelegenheit, wo die Universitätswissenschaft unmittelbar mit weiteren Kreisen in Berührung kam. Das Eigenartige und Anziehende daran war, daß jeder Teilnehmer Fragen aus dem Gesamtgebiete der betreffenden Wissenschaft vorlegen konnte, wobei er sich auf das Stellen der Frage beschränken oder sogleich auch eine Argumentation beifügen konnte (quaestiones sine oder cum argumentis propositae). Ob die Fragen mündlich oder auch schriftlich vorgelegt wurden, läßt sich nicht sicher entscheiden. Wenn in den uns überlieferten quaestiones de quolibet der antwortende Magister gelegentlich bemerkt, der Sinn der Frage sei unklar oder gar hinzufügt, er habe inzwischen erfahren, der Fragesteller habe dieses fragen wollen, so legt das nahe, anzunehmen, daß diese Frage schriftlich gestellt war.

Die Beantwortung der vorgelegten Fragen war in der ersten Zeit wesentlich Sache des Magister, auf dem die volle Verantwortung für den Verlauf der Disputation ruhte. Zunächst freilich schickte er bei der nunmehr anhebenden Disputation seinen Baccalareus (oder mehrere?) ins Treffen, so daß die Disputation sich zunächst zwischen dem opponens und dem Baccalareus als respondens entwickelt, wobei der Magister nur gelegentlich eingreift, um seinen Baccalar zu unterstützen, ihn zu rektifizieren oder zu ergänzen.

Von der Disputation ist nun zu unterscheiden die determinatio. Dieses ist ursprünglich und im eigentlichen Sinne die Entscheidung, die der Magister nach voraufgegangener Disputation gibt (magistraliter determinare). Manche Bemerkungen in den Universitätsstatuten wie in den überlieferten Quodlibeta weisen darauf hin, daß die determinatio ein auch zeitlich von der disputatio verschiedener Akt war, die sich über mehrere Tage erstrecken konnte. Wahrscheinlich fand im allgemeinen die disputatio am Abend statt, die determinatio am folgenden oder einem der folgenden Morgen. Die determinatio wird nun ausschließlich vom Magister bestritten, der die in bunter Reihenfolge bei der disputatio vorgebrachten Fragen in eine gewisse logische Ordnung bringt, die angeführten Gründe und Gegengründe noch einmal vorträgt und nunmehr seine Entscheidung in endgültiger Form gibt. Diese in der zweiten Sitzung vom Magister vorgetragene determinatio wird von diesem dann veröffentlicht, wobei natürlich weitere Veränderungen und Verbesserungen angebracht werden können. Daneben gibt es dann auch Reportata der disputatio sowohl wie der determinatio, die von Teilnehmern während des Aktes selbst angefertigt sind. Glorieux veröffentlicht selbst erstmals ein solches Reportatum, das einen interessanten Einblick in die disputatio selbst gewährt. (307 ff.).

Die frühesten literarischen Quodlibeta stammen von Gerhard von Abbeville (seit 1262) und Thomas von Aquin (seit 1265), und es ist nicht unwahrscheinlich, daß ersterer sie in das Universitätsleben eingeführt hat. Wenn Grabmann bereits Simon von Tournai um 1200 quaestiones de quolibet zuschreibt, so beruht das bloß auf einer aus viel späterer Zeit stammenden Inskription einer Berliner Hds zu der Quästionensammlung dieses Autors. Der Titel rührt nicht von Simon her, und inhaltlich entsprechen diese Quästionen keineswegs den technisch festumgrenzten quaestiones de quolibet der späteren Zeit.

Die Einrichtung der disputationes de quolibet gab den Lehrern Gelegenheit, ihre Schlagfertigkeit und Belesenheit vor einem großen Publikum leuchten zu lassen, und bedeutete so eine starke Probe der Begabung. Auf der andern Seite lag darin der Nachteil, daß der Magister auf alle beliebigen spitzfindigen und abstrusen Fragen antworten mußte, was dann häufig in ein rein dialektisches Spiel ausartete. Es kommt allerdings auch vor, daß die Beantwortung einer Frage abgelehnt wird, wie die Dominikaner und Franziskaner es tun in betreff des Beichtprivilegs Martins IV. im J. 1286, aber das ist doch nur eine seltene Ausnahme. Ist ihr doktrineller Wert infolgedessen oft gering, so ist der historische um so größer. Man sieht aus ihnen, welche Fragen zu einer bestimmten Zeit im Vordergrunde des Interesses standen und welche Stellung die einzelnen Lehrer persönlich dazu einnahmen.

Neben diesen unmittelbar aus dem Lehrbetrieb hervorgehenden literarischen Formen gab es auch die der freien zusammenhängenden Darstellung. Sowohl kleinere Abhandlungen (Opuscula) über einzelne philosophische und theologische Gegenstände (z. B. De ente et essentia des hl. Thomas) wie große zusammenfassende Darstellungen, Summen, waren in dieser Art gehalten, z. B. die Summa philosophiae aus der Schule des Robert Grosseteste oder die Metaphysica des Thomas von York.

auf theol. Gebiete die Summa contra gentiles und die Summa theologiae des hl. Thomas. Aber auch diese Darstellungen lösen sich in quaestiones auf oder werden wenigstens mit solchen durchsetzt. Die dialogische Darstellungsform, in der Frühscholastik noch so beliebt, ist ganz verschwunden.

Neben der Einrichtung der Universitäten ist die Entstehung der Bettelorden, insbesondere der Dominikaner und Franziskaner, für die Entwicklung der Scholastik von größter Bedeutung gewesen. Der Weltklerus, vielfach mit kirchlichen und weltlichen Ämtern überhäuft, war der ungeheueren Aufgabe der Assimilation des neuen Wissensstoffes nicht gewachsen (Mandonnet, La crise scolaire, s. Lit.). Die Bettelorden, ursprünglich nicht für die Beschäftigung mit der Wissenschaft gegründet, haben bald auch diese Aufgabe aufgegriffen. Den Dominikanern lag infolge ihrer ursprünglichen Bestimmung, zu predigen, insbesondere gegen die Häresien, die Beschäftigung mit der Wissenschaft nahe. Bei den Franziskanern aber war zunächst ein gewisser Umschwung in dem Verhalten zur wissenschaftlichen Tätigkeit notwendig, der sich allerdings erstaunlich schnell vollzogen hat. Der hl. Franz von Assisi hatte auf jeden Fall kein positives Verhältnis zu wissenschaftlichem Studium; der Besitz von Büchern war verpönt. Diese Auffassung (vgl. Fr. Seppelt, s. Lit.) ist auch von H. Felder (Die wiss. Studien, s. Lit.) nicht erschüttert worden, der neuerdings (Die Ideale des hl. Franziskus) seine abweichende Ansicht der Seppelts angenähert hat. Entscheidend war hier der Eintritt des Pariser Magisters Alexander von Hales, durch den der Orden einen Lehrstuhl an der Universität gewann (1231). Schon zwei Jahre vorher hatten die Dominikaner einen Lehrstuhl erhalten (Roland von Cremona), zu dem durch den Eintritt des Johannes a St. Aegidio ein zweiter hinzukam. Von nun an schickten beide Orden ihre befähigtsten Mitglieder nach Paris, um dort das Magisterium zu erwerben. Zugleich tritt der Weltklerus in der wissenschaftlichen Bewegung auffallend zurück. Nach Wilhelm von Auxerre und Wilhelm von Auvergne fehlt es in Paris an überragenden Vertretern des Weltklerus. Gerhard von Abbeville und Nicolaus von Lisieux können sich mit den Größen der Dominikaner und Franziskaner nicht messen. Erst Gottfried von Fontaines und Heinrich von Gent bringen den Weltklerus an der Universität Paris wieder zu Ehren. Die Orden ziehen die besten Kräfte an sich.

Aber diese Eroberung der Universitäten durch die Orden vollzog sich nicht ohne heftige Reibungen. Gerhard von Abbeville entfesselt 1252—56 einen großen Kampf gegen die Orden an der Universität Paris, der aber von den großen Vertretern der Orden, dem hl. Bonaventura und Bertrand von Bayonne, Albertus Magnus und Thomas von Aquin siegreich abgeschlagen wird. Die Schrift des Gerhard von Abbeville gegen die Orden wird 1256 vom Papst verurteilt. Der neue Kampf, den Gerhard im Verein mit Nikolaus von Lisieux 1270 eröffnet, findet die Verteidiger des Ordens wieder auf dem Plane und verläuft ebenso ergebnislos. Wenn man auch die Zurückdrängung des Weltklerus bedauern mag, so wird man doch anerkennen müssen, daß dieser Prozeß nach der Lage der Verhältnisse sich mit Notwendigkeit vollzog. Die Orden hatten die großen Persönlichkeiten und die großen Leistungen auf ihrer Seite, sie besaßen, was für die Theologie ausschlaggebend war, den höheren religiösen Schwung. Auch bewirkte die Konkurrenz der Orden untereinander eine große Anspannung der Kräfte und die Verschiedenheit ihrer religiösen Grundeinstellung eine erfreuliche Mannigfaltigkeit der Richtungen. Anderseits hat diese Entwicklung aber auch große Nachteile gehabt. Die Orden gelangten bald dazu, das System eines ihrer bedeutenden Lehrer zur offiziellen Ordensdoktrin zu machen, die Dominikaner das des hl. Thomas, die Franziskaner das des Duns Scotus. Dadurch wurde die freie Bewegung der wissenschaftlichen Forschung wesentlich eingeschränkt, die Vertretung

bestimmter Ansichten zur Prestigefrage für die Orden, die wissenschaftliche Betätigung vielfach kleinliches Parteigezänk. Das hat zum Niedergang der Scholastik wesentlich beigetragen.

§ 32. Die früheste Verwertung der durch Übersetzungen neu eröffneten Quellen erfolgte naturgemäß am Ausgangspunkt der großen wissenschaftlichen Renaissance, in Spanien. Der erste, der den neuen Gedanken Eingang in die literarischen Erzeugnisse des christlichen Abendlandes gestattete und einen den veränderten Umständen Rechnung tragenden Studienplan entwarf, war der Archidiakon von Segovia, Dominicus Gundisalvi. Jenseits der spanischen Grenzen geschah die Benutzung der fremden Literatur nur mit größter Vorsicht und sehr sporadisch bis in den Anfang des dreizehnten Jahrhunderts. Vom ersten Dezennium dieses Säkulums an machte sich aber die Wirkung der neuen wissenschaftlichen Bewegung in immer steigendem Grade bemerkbar, und zwar auf dem Gebiete der Theologie, der Naturwissenschaft bzw. Naturphilosophie und der Enzyklopädie.

Auf dem Felde der Theologie waren die ersten, welche die neue Literatur in ihren Werken benutzten, die Pariser Theologen Wilhelm von Auxerre, Philipp von Grève und insbesondere Wilhelm von Auvergne, der bereits in sehr ausgedehntem Maße die fremden Quellen zitiert und verwertet, ohne freilich ein tieferes Verständnis des Aristoteles zu gewinnen.

Begreiflicherweise mußten die Naturwissenschaft und Naturphilosophie des dreizehnten Jahrhunderts durch die aristotelischen und arabischen Arbeiten auf diesem Gebiet eine starke Förderung erfahren. Bei den Arabern war aber Naturwissenschaft und Naturphilosophie aufs engste mit der neuplatonischen Metaphysik verbunden. Daher zeigt sich auch bei der Naturwissenschaft und Naturphilosophie des Abendlandes seit dem dreizehnten Jahrhundert eine vielverschlungene Verkettung mit den metaphysischen Spekulationen des Neuplatonismus. Die Hauptvertreter der naturwissenschaftlichen und naturphilosophischen Richtung vor Albertus Magnus und Roger Bacon waren die Engländer Alexander Neckham, Alfredus Anglicus, Michael Scottus und Robert Grosseteste.

Die ungeheure Fülle und Mannigfaltigkeit des neu zugeströmten Materials nötigte zu einer übersichtlichen Zusammenfassung, wie dies in den Enzyklopädien des Bartholomaeus Anglicus und des Vincenz von Beauvais geschah.

**Ausgaben.**

**Dominicus Gundisalvi.** De processione mundi hg von Menéndez Pelayo, Historia de los heterodoxos Españoles, t. I, Madrid 1880, 691—711. P. Correns, Die dem Boëthius fälschlich zugeschriebene Abhandlung des Dominicus Gundis. De unitate, 1891 (Beiträge I, 1). G. Bülow, Des Dominicus Gundisalv Schrift von der Unsterblichkeit der Seele. Nebst einem Anhang, enthaltend die Abhandl. d. Wilhelm von Paris (Auvergne) De immortalitate animae, 1897 (Beiträge II, 3). L. Baur, Dominicus Gundissalinus De divisione philosophiae, herausgeg. u. philosophiegeschichtl. untersucht. Nebst einer Gesch. d. philos. Einleitung bis zum Ende der Scholastik, 1903 (Beiträge IV, 2—3). — Gundisalvis Schrift De anima wurde zum Teil veröffentlicht von A. Löwenthal, Dominicus Gundisalvi u. sein psycholog. Kompendium. Königsberger I. D., 1890; ders. Pseudo-Aristoteles über die Seele, eine psychol. Schrift d. 11. Jahrh. und ihre Beziehungen zu Salomon ibn Gebirol, 1891, 79—131. G. Bülow, Des Dominicus Gundissalinus Schrift „Von dem Hervorgange der Welt" (De processione mundi). Hg und auf ihre Quellen untersucht. Beiträge XXIV 3. 1925). Vgl. aber die Vorbehalte bezüglich der Textherstellung von A. Birkenmajer (PhJhb. 1925, 284). In der Tat sind manche Lesarten sehr anfechtbar.

**Wilhelm von Auxerre.** Über den ungedruckten Kommentar Wilhelms zum Anticlaudian des Alanus sieh B. Hauréau, Notices et extraits in $8^0$ I 351—356. Wilhelms Summa super quatuor libros sententiarum (Summa aurea) wurde gedruckt zu Paris 1500, 1518, Venetiis 1591. Über Handschriften der Summa aurea sieh Denifle, Chart. Un. Paris. I $133^1$, und P. Mandonnet, Siger de Brabant, I $52^1$.

**Wilhelm von Auvergne (Paris).** Ausgaben: Nürnberg 1496, Venetiis 1591, dann genauer und vollständiger durch Blaise Leferon, Aureliae 1674.

Einen neuen kritischen Text der Schrift De immortalitate animae verdanken wir G. Bülow, sieh oben I.

Die in der Ausgabe von Orléans, II 244 ff. gedruckten Sermones rühren von Guillaume Péraud her; vgl. B. Hauréau, Notices et extraits in $8^0$ III 272; V 55. Mitteilungen aus einem wirklich echten bringt Hauréau VI 228 ff.

**Alexander Neckham.** Das Werk Alexanders De naturis rerum und sein didaktisches Gedicht De laudibus divinae sapientiae wurden zusammen herausgegeben von M. Th. Wright, L 1863 (Rerum Britannicarum Medii aevi Scriptores v. 34). Von dems. De utensilibus in: A volume of Vocabularies. 1857. Ch. H. Haskins, A List of Textbooks from the Close of the Twelfth Century. Harvard Studies in Classical Philology. 1909, 75—94. Verbesserter Abdruck in: Studies in the History of Mediaeval Science. Cambridge 1924, 356—76. — Gedichte: M. Esposito, On some unpublished poems attributed to Alexander Neckham. Eng. Hist. Rev. 1915, 450—71. — Über die nur hds vorhandenen Schriften s. Thornedike, 191, 203. Bibliotheca Franc. schol. t. III. Quaracchi 1904, p. XII.

**Alfredus Anglicus.** Cl. Baeumker, Des Alfred von Sareshel (Alfredus Anglicus) Schrift De motu cordis. Zum ersten Male vollständig hg und mit kritischen und erklärenden Anmerkungen versehen. 1923. Beiträge XXIII 1—2.

Der von Alfred aus dem Arabischen übersetzte Anhang zu den aristotelischen Meteoren, der von ihm selbst als Liber de congelatis zitiert wird, ist unter dem Namen Avicennas gedruckt in: Theatrum chemicum etc., Vol. IV, Argentorati 1659, p. 883—887, und in: Gebri, Regis Arabum .... et Avicennae, Summi medici et acutissimi Philosophi, Mineralium additione Castigatissimi, Gedani (Danzig) 1682, 245—253. Vgl. Cl. Baeumker, Die Stellung des Alfred von Sareshel 26 f.

**Michael Scottus.** Super autorem sphaerae: Bologna 1495, Venedig 1631; De sole et luna: Straßburg 1622; De chiromantia öfters im 15. Jahrhundert gedruckt. — Fragmente einer Einleitungsschrift des M. Sc. sind erhalten im Speculum doctrinale des Vincenz von Beauvais; sieh L. Baur, Dominicus Gundissalinus De divisione philosophiae, 1903 (Beiträge IV, 2—3), 226, 364 ff., Anhang 398—400, wo der Text mitgeteilt wird.

Die hds Überlieferung des Liber introductorius, der Phisionomia, des Liber luminis luminum, De alchemia s. bei Thornedike $307^1$.

**Robert Grosseteste.** Eine völlig unzulängliche Sammlung der philosophischen Werke Roberts (19 Traktate) erschien unter dem Titel: Ruberti Linconiensis bonarum artium optimi interpretis opuscula dignissima nunc

primum in lucem edita et accuratissime emendata, Venetiis 1514. Eine neue kritische Ausgabe verdanken wir L. Baur, Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste, Bischofs von Lincoln, zum erstenmal vollständig in kritischer Ausgabe, 1912 (Beiträge IX), 1—274. S. 275 bis 643 folgt die Grosseteste nicht zugehörige Summa philosophiae.

Die Briefe Roberts wurden ediert von H. R. Luard, Rob. Gross. Epistolae, L 1861 f.

Roberts Kommentar zu den Analytica posteriora des Arist. wurde gedruckt zu Venedig 1494, 1497, 1499, 1504, 1514, 1521, 1537, 1552. Sieh dazu Hauréau, Notices et extraits II 148 (über die Handschriften) und L. Baur, 16*.

Der Robert zugeschriebene, aber unechte Auszug aus den 8 Büchern der aristotelischen Physik wurde gedruckt zu Venedig 1498, 1500, Patavii 1506; auch öfters zusammen mit dem Physikkommentar des hl. Thomas. Sieh darüber und über den noch ungedruckten echten Physikkommentar L. Baur, 19*—24*. Ebendaselbst 30* über den ungedruckten Kommentar zu den Sophistici Elenchi.

Grossetestes Kommentar zur Mystica theologia des Pseudo-Dionysius wurde unter den Werken des letzteren zu Straßburg 1503, fol. 264 v bis 271 v, gedruckt.

Aus der unedierten Schrift Hexaëmeron hat L. Baur, Das Licht in der Naturphilosophie des Robert Grosseteste, Festgabe f. G. v. Hertling, Freiburg i. B. 1913, 41—55, einige Stellen, veröffentlicht.

**Bartholomaeus Anglicus.** De proprietatibus rerum: Coloniae 1480, 1482, 1488; Nürnberg 1483, 1492, 1519; Argentinae 1488, 1491, 1496, 1505; Venetiis 1571; Parisiis 1573; Frankfurt 1601 (beste Ausgabe).

**Vincenz von Beauvais.** Des Vincentius von Beauvais Speculum quadruplex: naturale, doctrinale, historiale, morale ist Venet. 1484 und 1494, später 1591 und Duaci 1624, das Speculum nat. et doctrinale bereits Argent. 1473, mit dem hist. Nürnb. 1486 ediert worden.

Vincenz' Schrift über die Prinzenerziehung (De institutione filiorum regiorum seu nobilium) wurde von Christoph Schlosser, Vincent von Beauvais, Hand- und Lehrbuch für königliche Prinzen und ihre Lehrer, 1819, und von Millauer, 1887, ins Deutsche übersetzt.

**Thomas von Chantimpré.** Thomas Cantipratanus. Bonum universale de apibus. Duaci 1627. Stücke aus der Schrift De natura rerum bei Pitra, Spicilegium Solesm. III; die Hdss bei Thornedike, 396—98. Über hagiographische Schriften s. Michael, Geschichte des deutschen Volkes III 161 ff.

**Petrus de Hibernia.** Cl. Baeumker, Petrus de Hibernia, der Jugendlehrer des Thomas von Aquino und seine Disputation vor König Manfred. MSB 1920. 8. Abh. M. Grabmann, Neuaufgefundene Werke des Siger von Brabant und Boëthius von Dazien. Ebd. 1924. 2. Abh. S. 17, 18.

**Dominicus Gundisalvi** (Gundissalinus), Archidiacon von Segovia, begnügte sich nicht mit der Tätigkeit eines Übersetzers. Er suchte die aristotelisch-neuplatonisch-arabische Wissenschaft, mit welcher er in seiner Eigenschaft als Interpret vertraut geworden war, auch in einer Reihe eigener Werke in systematischer Weise zu verwerten. Bereits oben S. 136 wurde der von P. Correns edierte Traktat De unitate erwähnt. Nur zu deutlich verrät er die Quellen, aus welchen er geschöpft ist, nämlich aus Boëthius und aus Avencebrols Fons vitae. Das Sein besteht in der Verbindung der Form mit der Materie (Esse igitur est non nisi ex coniunctione formae cum materia. ed. Correns, 3), oder darin, daß aus beiden eine Einheit konstituiert wird (Cum autem forma materiae unitur, ex coniunctione utriusque necessario aliquid unum constituitur, ebd. 3). Das die Einheit konstituierende Prinzip ist aber die Form, während die Materie als Grund der Vielheit erscheint (Forma ergo existens in materia. . . unitas est; materia per se diffluit et de natura sua habet multiplicari, ebd. 5). Die geschaffene Einheit deszen-

diert (descendens) aus einer ersten, schöpferischen Einheit. Da aber alles Geschaffene vom Schöpfer verschieden ist, so auch die geschaffene Einheit von der schöpferischen. Letztere ist anfangs- und endlos, unterschieds- und wechsellos, erstere dagegen der Vielheit, Verschiedenheit und Veränderlichkeit unterworfen (ed. Correns 5). Je weiter eine geschaffene Einheit sich von der ersten und wahren Einheit entfernt, desto vielfacher und zusammengesetzter ist sie (quanto remotior fuerit a prima unitate, tanto erit multiplicior et compositior, ebd. 6). Nach diesem Prinzip ergibt sich eine in drei Stufen absteigende Seinsreihe. Am nächsten steht der wahren Einheit die Intelligenz, dann folgen die Seele und die Körperwelt (ebd. 6). Die Materie geht durch alle Seinsstufen hindurch. Quia igitur materia in supremis formata est forma intelligentiae, deinde forma rationalis animae, postea vero forma sensibilis animae, deinde inferius forma animae vegetabilis, deinde forma naturae, ad ultimum autem in infimis forma corporis etc., ed. Correns 8. Alles geschaffene Seiende, auch die Intelligenzen und Seelen, sind demnach aus Materie und Form zusammengesetzt.

In der Schrift De processione mundi unternimmt Dominicus den interessanten Versuch, die christliche Schöpfungslehre und ihre theologische Verarbeitung bei Boëthius, Beda (Quaest. super Gen. PL 93, 240 = ed. Bülow $36^{11}$) u. a. in Verbindung und Harmonie zu setzen mit der neuplatonisch-arabischen Emanationslehre bei Avicenna, Avencebrol, vielleicht auch Algazel (s. Birkenmajer, Ph Jhb 1925, 285). Die Existenz Gottes und die Notwendigkeit der Annahme einer Schöpfung wird aus dem Begriff der Bewegung (Omne autem quod movetur, ab alio movetur ed. Bülow $4^{25-26}$) und dem des möglichen und notwendigen Seins ($5^{16}$) abgeleitet. Das notwendige Sein ist absolut einfach ($10^{25}$), Gott ist als erste Ursache unbewegt, während er alles Übrige bewegt ($17^{13-15}$). Die Bewegung, die von der ersten Ursache ausgeht, ist eine doppelte: die creatio und die compositio, die Bewegung der causa secundaria ist die compositio und die generatio ($19^{14-17}$). Was geschaffen ist, hat einen Anfang ($20^{10}$). Geschaffen sind die ersten Prinzipien aller Dinge, das materiale und formale Prinzip ($20^{13-15}$). Materie und Form können nicht ohne einander existieren ($22^{19-21}$), aber die Form verleiht dem Dinge das Sein ($27^{11}$: Omne esse est ex forma — Boëth. PL 64, 1250 B). Die Materie, in sich betrachtet ohne Form, hat ein potentielles Sein nämlich im Geiste des Schöpfers (Aus Avencebrol, Fons vitae ed. Baeumker $274^{20}$). Daher ist auch das, was nicht aus Materie und Form zusammengesetzt ist, doch zusammengesetzt aus dem esse in potentia, quod est esse materiale, und dem esse in effectu, quod est esse formale ($29^{1-4}$; falls nicht in v. 1. quicquid est non compositum ex materia et forma das „non" mit der Vorlage, dem Fons vitae, zu streichen ist). Die Materie ist in sich nichts als die possibilitas essendi ($32^{21}$). Daraus ergibt sich, daß die Materie nach ihrem materialen Sein, nämlich dem esse in potentia, keinen Anfang des Seins hat, d. h. ewig ist (Materia igitur secundum esse materiale, quod est esse in potentia, non coepit esse; similiter et forma. $34^{14-15}$). Alle Formen fließen aus der einfachen und ersten Form der Gottheit und werden als verschiedene Bilder von der Materie wie in einem Spiegel aufgefangen ($40^{13-15}$). Die erste Form ist die Substantialität, die der Materie das Substanz-Sein verleiht ($41^{10}$). Diese ist entweder forma spiritualis oder corporalis oder media ($42^{8}$). Letztere ist die Substantialität und Einheit, die den körperlichen und geistigen Wesen gemeinsam ist ($43^{5}$). Insofern die körperliche und geistige Substanz aus der prima compositio durch Gott hervorgehen, sind sie inkorruptibel und endlos dauernd ($45^{9}$; $48^{4-5}$: omne corpus, in quantum est corpus, perpetuum est). Gemäß der Abstufung der causae secundariae gibt es drei Welten, die erste über dem Firmament ist unkörperlich und

inkorruptibel; die zweite, vom Firmament bis zum Mond ist körperlich, aber inkorruptibel, die dritte, sublunare körperlich und korruptibel (53$^{2-5}$). Die Schaffung der ersten Prinzipien und ihre Vereinigung kann den drei göttlichen Personen zugeschrieben werden (48$^{8-10}$).

Die Psychologie wird behandelt in der Schrift De anima. Sie steht unter dem Einfluß Avencebrols, Avicennas Liber sextus naturalium und einer unbekannten arabischen Quelle, nicht aber einer verlorenen psychologischen Schrift Avencebrols, wie Cl. Baeumker (Dom. Gund. als philos. Schriftsteller in: Compte rendu du 4 me Congrès scientifique international des catholiques, III. Sect. 1898, 50 ff., auch separat Münster 1899, 13) gegen Löwenthal nachwies. Die Seele ist eine unkörperliche Substanz, die, selbst unbewegt, den Körper bewegt. Neben der platonischen erscheint aber auch die aristotelische Seelendefinition. Gott schafft nicht unmittelbar die Seelen, sondern er bedient sich der Engel als Instrument. Sie schaffen aber die Seele nicht aus nichts, sondern aus der spirituellen Materie. Derselbe Gedanke findet sich in De processione mundi, wo den Engeln auch die Himmelsbewegung zugeschrieben wird (Ministerio enim angelorum dicunt philosophi ex materia et forma novas cotidie creari animas, celos etiam moveri, ed. Bülow 51$^{24}$).

Die Beweise für die Unsterblichkeit der Seele entwickelte Gundisalvi in der Abhandlung De immortalitate animae. Die Schrift geht zurück auf eine noch unbekannte arabische Quelle, aber nicht von der Hand Avencebrols, wie G. Bülow gegen Löwenthal dartut. Sie wurde später von Wilhelm von Auvergne überarbeitet (sieh unten). Gundisalvi unterscheidet äußere (conclusiones ex extraneis) und innere Beweisgründe (argumenta ex propriis). Erstere sind Variationen des Motivs der göttlichen Gerechtigkeit. Wie er aber die platonischen Beweise als untauglich übergeht, so will er nicht aus äußeren, sondern aus inneren, in der Sache selbst gelegenen Gründen die Unsterblichkeit der Seele dartun. Gundisalvi benutzt dazu das gesamte Rüstzeug, das ihm die aristotelisch-neuplatonisch-arabische Philosophie (Aristoteles et sequaces eius) an die Hand gab (Unabhängigkeit der intellektiven Betätigung der Seele vom Körper, Charakter der Seele als forma immaterialis, Glückseligkeitsstreben der intellektiven Seele, Stellung der Seele zwischen den reinen Geistern und den in die Materie versenkten Tier- und Pflanzenseelen, Freiheit der Seele von den vier möglichen Arten der Zerstörung, Organlosigkeit des Intellekts und seine unendliche Erkenntnisfähigkeit, Verbindung der Seele mit dem Quell des Lebens; vgl. G. Bülow, a. a. O. 140 f.). Welch große historische Bedeutung der Schrift zukommt, zeigt sich in ihrer Überarbeitung durch Wilhelm von Auvergne, in ihrer reichlichen Verwertung durch Johannes von Rupella in seiner Summa de anima, ferner durch Bonaventura in seinem Sentenzenkommentar, durch Albertus Magnus in der Summa de creaturis; vgl. J. A. Endres, a. a. O., 385 ff.

Um 1150 verfaßte Dominicus Gundisalvi die Schrift De divisione philosophiae. Diese auch noch später von Michael Scottus und Robert Kilwardby (sieh unten) viel benutzte Einleitung in das Studium der gesamten Philosophie durchbricht vollständig den alten frühscholastischen Studienplan des Triviums und Quadriviums und bringt durchgreifende Neuerungen. Nicht bloß das ganze aristotelische Organon, sondern vor allem die neuen Disziplinen der Metaphysik, Physik, Politik, Ökonomik, Ethik nebst den entsprechenden Werken des Aristoteles (Metaphysica, De naturali auditu, Libri caeli et mundi, De generatione et corruptione, De impressionibus superiorum,

De animalibus, De anima, Libri de naturalibus [parva naturalia], Politica) treten hier zum erstenmal im Rahmen des mittelalterlichen Schulbetriebes auf und drängen die bisher beherrschenden Fächer der Artes liberales in eine untergeordnete Stellung. Wie alle Schriften Gundisalvis, so ist auch diese eine Kompilation. Baur kommt zum Resultat (314): „Die Schrift des Dom. Gund. über die Einteilung der Philosophie ist eine aus arabischen (Al-Kindi, Al-Farabi, Avicenna, An-Nairizi, Al Gazel und mehreren unbekannten Autoren) und lateinischen (Boëthius, Isidorus, Beda) Quellen geschickt hergestellte Kompilation, welcher die philosophische Einleitungsschrift des Al-Farabi ganz — und zwar wörtlich unter Umstellung einzelner Teile — einverwoben ist. Die Schrift selbst steht auf ganz ausgesprochen aristotelischem Boden und ist ihrer Tendenz sowohl als ihrem Inhalt nach in allerengste Beziehung zu setzen zu der von Ammonius Hermiae ausgegangenen und durch die Syrer und Araber vermittelten Kommentatoren-Literatur."

Vielleicht gehört Gundisalvi auch eine bisher von den Philosophiehistorikern unbeachtet gebliebene Schrift an, die sich in mehreren Hdss des XIII. Jhds findet und 1508 ediert worden ist: Liber Avicennae in primis et secundis substantiis et de fluxu entis (nach brieflichen Mitteilungen von A. Birkenmajer).

Außerhalb Spaniens verbreitete sich bis zum Anfang des dreizehnten Jahrhunderts die Kenntnis der neuen Literatur nur langsam und sporadisch, zuerst in den medizinischen und naturwissenschaftlich gerichteten Kreisen. Die ersten Spuren einer Bekanntschaft mit den naturwissenschaftlichen Schriften des Aristoteles finden sich vielleicht in der Schule von Chartres, bei Thierry von Chartres (sieh oben S. 234). In den dem Peter von Poitiers (gest. 1205) zugeschriebenen Glossen zu den Sentenzen des Lombarden war Denifle auf die erste Kenntnis der aristotelischen Metaphysik gestoßen. Indessen muß es, wie Cl. Baeumker (a. a. O., 44 f.) zeigt, dahingestellt bleiben, ob die fraglichen Glossen tatsächlich dem Kanzler von Notre Dame angehören. Eine ähnliche Unsicherheit muß bezüglich Simons von Tournai konstatiert werden, bei dem Denifle ebenfalls eine Erwähnung der Metaphysik finden wollte. Das Zitat ist aber so, wie es lautet, nicht in der Metaphysik, sondern in den Analytica posteriora (I, 2, 71 b, 9—12) enthalten (Cl. Baeumker, 45 f.). Die Behauptung Hauréaus (Notices et extraits in $8^0$ III 250), daß Simon die Physik und De anima gekannt habe, wird von Grabmann (Forschungen zu den lat. Aristotelesübersetzungen 20) bestritten.

Bei Alanus de Insulis treffen wir auf die erste Bekanntschaft mit dem Liber de causis. Eine reichere Verwertung der neuen Autoren läßt sich erkennen bei dem Schüler des Alanus, bei Radulf de Longo Campo in seinem wahrscheinlich um 1216 entstandenen Kommentar zum Anticlaudian des Alanus (sieh oben S. 247). Radulf zitiert von Aristoteles die Schriften De anima und De somno et vigilantia nebst dem Kommentar des Averroës dazu, ferner kennt er Avicenna, Razi, Ptolemaeus (B. Hauréau, Notices et extraits I 325—333; Cl. Baeumker, Arch. f. G. d. Philos. 10 [1897] 143, Anm. 76). Von da ab, d. h. kurz vor Beginn des zweiten Dezenniums des dreizehnten Jahrhunderts, begann man in steigendem Maße und allgemein sowohl bei den Theologen, wie insbesondere in den Kreisen der mehr naturwissenschaftlich interessierten Denker und der nach Zusammenfassung strebenden Enzyklopädisten sich der neu zugeströmten literarischen Schätze zu bemächtigen.

Dieser Siegeslauf der neuen Wissenschaft ist auch durch die kirchlichen Aristotelesverbote nicht gehemmt worden. Für die Theologen der Universität Paris erließ Papst Gregor IX. am 7. Juli 1228 noch eine spezielle Instruktion, in der die Ver-

wendung der Philosophie in der Theologie getadelt und verboten wird: sine fermento mundanae scientiae doceatis theologicam veritatem . . . non adulterantes verbum Dei philosophorum figmentis (Denifle, Chartularium I 116). Spätere ähnliche Verbote s. Fr. Ehrle, Xenia Thomist. III 536[5]). Aber schon vollzog sich mit fast naturgesetzlicher Gewalt die Einführung der aristotelischen Philosophie in die Theologie, ein für das ganze Geistesleben des Abendlandes höchst bedeutungsvoller Vorgang.

Unter den Pariser Theologen dieser Übergangszeit ragen hervor Wilhelm von Auxerre, Philipp von Grève und insbesondere Wilhelm von Paris (Auvergne).

**Wilhelm von Auxerre,** Lehrer der Theologie in Paris, Archidiakon von Beauvais, gest. zwischen 1231 und 1237, war Mitglied der Kommission, die am 23. April 1231 von Papst Gregor IX. mit der Revision und Reinigung der auf dem Pariser Provinzialkonzil 1210 verbotenen Libri naturales des Aristoteles beauftragt wurde. Er schrieb lange vor 1231 einen Kommentar zum Anticlaudian des Alanus von Lille, in dem die Physik, De generatione et corruptione, die Metaphysik des Aristoteles und der Kommentar des Averroës zu derselben zitiert werden (B. Hauréau, Notices et extraits I 351—356 und Cl. Baeumker, Arch. f. G. d. Philos. 10 [1897] 143, Anm. 77). Sein Hauptwerk ist ein Kommentar zu den Sentenzen des Lombarden unter dem Titel: Summa super quatuor libros sententiarum, auch Summa aurea genannt, die bei den Zeitgenossen in höchstem Ansehen stand, wie sich aus der großen Zahl von Handschriften und daraus ergibt, daß Auszüge daraus gefertigt wurden, so Extractiones summe magistri Guillelmi Autissiodorensis a magistro Ardenco Papiensi compilato (Ardingus, Kanonikus zu Paris 1228, seit 1231 Bischof von Florenz, gest. gegen 1249) und Summa magistri Wilhelmi Autissiodorensis abbreviata a magistro Herberto (Herbert, Archidiakon und später Dekan von Auxerre, gest. 1252). P. Mandonnet, Siger de Brabant, Ire partie, 52[1]. Bei den Gottesbeweisen akzeptiert Wilhelm das ontologische Argument Anselms und fügt es in seine Summa ein. In der Summa finden sich Zitate aus der Ethik, De anima und eines aus der Physik. Sie sind entnommen aus der Ethica vetus und der alten griechisch-lateinischen Übersetzung von De anima. Eine Anspielung auf die Metaphysik (L. I c. 3 q. 1: oculus noctuae) läßt erkennen, daß ihm die ältere griechisch-lateinische Übersetzung (Metaphysica vetus, bzw. nach Birkenmajer vetustissima) vorlag (Grabmann, Forschungen 30—31).

Ein Zeitgenosse und Kollege Wilhelms von Auxerre an der Pariser Universität war **Philippus Grevius** (Philipp de Grève), 1218 Kanzler der Universität, † 1236. Er schrieb um 1228 eine noch ungedruckte Summa quaestionum theologicarum, gewöhnlich Summa de bono genannt, in der die neue Literatur sowohl hinsichtlich der Zahl der Zitate (70) wie der Bedeutung für die Darstellung eine viel größere Rolle spielt als bei Wilhelm von Auxerre. Außer dem Liber de causis wird zitiert: De caelo et mundo in arabisch-lateinischer Übersetzung, De generatione et corruptione, Physik, De anima in griechisch-lateinischer Übersetzung, die Ethica vetus und nova, die Metaphysik nach der Metaphysica vetus (wie Grabmann 33—34 gegen Minges zeigt).

Die Summa des Philipp de Grève wird von Alexander Halensis häufig verwertet (P. Minges, Archiv. Francisc. Hist. VI (1913) 433—438).

**Wilhelm von Auvergne,** geboren zu Aurillac, Lehrer der Theologie zu Paris und daselbst seit 1228 Bischof, † 1249, fußt in den Schriften De anima,

De trinitate, De universo (De universo ist zwischen 1231 und 1236, De anima und De trinitate vorher abgefaßt; vgl. Schindele, 7) großenteils auf Aristoteles, dem er jedoch nur eine durch die Wahrheit des kirchlichen Dogmas einzuschränkende Autorität zugesteht. Mit Moses Maimonides ist ihm Aristoteles Führer für alles unter der Mondsphäre. Darüber hinaus aber, in der Metaphysik, ist ihm Aristoteles nur bedingte Autorität. Auch auf die Lehren des Alfârâbi, Avicenna, Algazel, Avencebrol, Averroës u. a. nimmt er häufig, jedoch meist in polemischem Sinne, Bezug; z. B. sucht er ausführlich gegen sie zu beweisen, daß die Welt nicht ewig sei. Auffallend ist insbesondere die Hochschätzung Avencebrols (Avicebrons). Er hält ihn dem Namen und Stil nach für einen Araber, ja er möchte ihn sogar für einen Christen ausgeben (De universo I, p. 1, c. 26; t. I, p. 621) und preist ihn als unicus omnium philosophantium nobilissimus (De trinitate, c. 12; t. II, Suppl. p. 16). Über die Beeinflussung Wilhelms v. Auvergne durch Avencebrol und Moses Maimonides vgl. Jacob Guttmann, Revue des études juives XIX, 224—234, und ders., Die Scholastik des 13. Jahrh. in ihren Beziehungen z. Judentum, 1902, 20 ff.; s. auch David Kaufmann, im Arch. f. Gesch. der Phil., XI (1898) 351 u. M. Wittmann, Die Stellung d. hl. Thomas v. Aquin zu Avencebrol, 1900, 19 f.

In der Ideologie, Kosmologie und Psychologie schließt sich Wilhelm von Auvergne im ganzen an Plato an, von dem er freilich unmittelbar nur den Timaeus und Phaedon kennt. (Baeumker rügt an Hauréau, daß dieser „die Erörterungen, in denen Wilhelm von Auvergne Platos Ansicht von den Allgemeinbegriffen auseinandersetzt, als Wilhelms eigene Meinung nimmt und diesen dann zum extremen Idealisten macht, worin ihm dann natürlich andere gefolgt sind", Arch. f. Gesch. d. Phil., Bd. X [1897] 128, Anm.; Näheres bei Baumgartner, Beiträge II 1, 46, 76.) Wie wir auf Grund der Wahrnehmung die Existenz körperlicher Objekte annehmen müssen, die von uns durch die Sinne wahrgenommen werden, so müssen wir auf Grund der intellektuellen Erkenntnis die Existenz intelligibler Objekte anerkennen, die in unserem Intellekte sich abspiegeln (De univ. II, p. 1, c. 14; t. I, p. 821). Der mundus archetypus ist Gottes Sohn und wahrer Gott (De univ. II, p. 1, c. 17; t. I, p. 823). Zur Erkenntnis des Intelligiblen bedarf es nicht eines intellectus agens, der außer uns, von unserer Seele getrennt, existierte. Unser Intellekt gehört unserer Seele an; diese aber existiert durchaus unabhängig von ihrem Leibe als eine andere Substanz, die des Leibes zwar als eines Instrumentes zur Übung der sinnlichen Funktionen, keineswegs aber als des notwendigen Trägers zu ihrer Existenz bedarf. Die Seele verhält sich zu ihrem Leibe, wie der Zitherspieler zu seiner Zither (De anmia V, 23; t. II, Suppl. p. 149). Gleichwohl nimmt Wilhelm (De anima I, 1; ib. p. 63) die aristotelische Definition der Seele an, daß sie sei: perfectio corporis physici organici potentia vitam habentis.

In der Erkenntnislehre, die von ihm sehr eingehend behandelt wird, bekennt er sich in den entscheidenden Punkten noch zu augustinischen Anschauungen. Indes fühlt man deutlich die Berührung mit der neuen arabisch-peripatetischen Literatur, sowohl am Inhalt als auch an der Terminologie. Von Avicenna entlehnt er z. B. die eigentümliche Einteilung und Lokalisierung der sog. inneren Sinne, von denen er der Phantasie und dem Gedächtnis eine besondere Bedeutung für die Erkenntnis beimißt. Vgl. die schöne Übersicht bei Endres, PhJhb IX (1896) 191 ff. Allein trotz der deutlich spürbaren aristotelisch-arabischen

Einflüsse fallen alle Entscheidungen, die Wilhelm in bezug auf das Erkenntnisproblem trifft, im Sinne Platos und Augustins aus. Unter Hinweis auf das augustinische Motiv der Einfachheit der Seele verwirft er die bei Aristoteles und bei den Peripatetikern übliche Zweiteilung des Intellekts, in intellectus materialis und intellectus agens (De an. VII, 3; t. II, Suppl. p. 205 Quod si intelligant istos duos intellectus partes quasdam animae humanae esse, non oportet, ut repetam tibi ea, quae in praecedentibus audivisti, in quibus declaratum est tibi declaratione sufficienti animam humanam esse impartibilem). Die Annahme des intellectus agens erscheint ihm als eine grundlose Fiktion (De an. VII, 4; ib. p. 208: figmentum igitur est tantum et vanissima positio intellectus agentis). Ein einziges intellektuelles Vermögen, den intellectus materialis hält er für ausreichend (De an. VII 3; ib. p. 206: Manifestum igitur est ipsi [animae], quod essentia sua non est nisi intellectus materialis). Der intellectus materialis ist aber nichts lediglich Passives, sondern ein aktives, in sich selbst die Wissenschaft erzeugendes Prinzip (De an. V, 6; ib. p. 121: Similiter non est recipiens tantum . . . ., sed etiam actrix et effectrix earum apud semetipsam in semetipsa). Er trägt der Potenz nach die intelligiblen Formen oder Abbilder in sich (De an. VII 4; ib. p. 207; quemadmodum intellectus materialis potentia tantum est habens formas intelligibiles sive similitudines) und besitzt die Fähigkeit, die Wissenschaft und die intelligiblen Formen bei sich und in sich selbst zu erzeugen und sich den Dingen zu verähnlichen, ihre Abbilder anzunehmen (De an. V, 8; ib. p. 124: similiter [animam humanam] generativam scientiarum et generantem eas apud se et intra semetipsam nec non et generantem formas intelligibiles in semetipsa. De an. VII, 9; ib. p. 215: sic virtus intellectiva nata est rebus sic applicata se assimilare similitudinesque vel signa earum assumere). Die Dinge haben hierbei eine lediglich zur Betätigung veranlassende oder exzitierende Bedeutung (De Un. II, p. 3, c. 3; t. I, p. 1018: intellectus mira velocitate atque agilitate format apud semetipsum designationes, quas a rebus non recipit, sed levissime commotus exilissimeque excitatus ab illis res ipsas sibi ipsi exhibet et praesentat et earum species ipse sibi ipsi in semetipso format).

So ist es durchweg der Standpunkt des Platonismus und Augustins, den Wilhelm bei der Erklärung des Erkenntnisprozesses festhält, trotz der Herübernahme des aristotelischen Potenzbegriffs. In den Bahnen Augustins bewegt sich Wilhelm auch, wenn er, wie Hugo von St. Victor (sieh oben S. 266), die unbezweifelbare Gewißheit der eigenen Existenz und der Tatsachen des Selbstbewußtseins betont (De an. III, 13; t. II, Suppl. p. 104: dicit unus ex nobilibus theologis gentis christianorum: quaedam, inquam, sunt quae mens humana nullo modo ignorare potest, videlicet se esse, se vivere, se gaudere, se tristari et huiusmodi), und wenn er auf dem Selbstbewußtsein, wie der Viktoriner, seine Psychologie aufbaut (sieh M. Baumgartner, Die Erkenntnisl. d. W. v. Auv., 86—89).

Als unentwegten Anhänger des Augustinismus erweist sich endlich Wilhelm in der im dreizehnten Jahrhundert viel verhandelten Frage nach dem Ursprung der obersten Prinzipien der Wissenschaften. Er unterscheidet zwei Gruppen von obersten Prinzipien, nämlich die regulae veritatis, auch regulae primae ac per se notae genannt, und die regulae honestatis (De an. VII, 6; ib. p. 211). Zu den ersteren gehören die logischen Gesetze des Widerspruchs und des ausgeschlossenen Dritten, ferner der Satz: das Ganze ist größer als sein Teil; die letzteren umfaßt das Naturgesetz, die lex naturalis (M. Baumgartner, 90). Interessant sind die Bezeichnungen, die Wilhelm für die obersten Grundlagen des Denkens und Handelns anwendet. Er nennt sie prima intelligibilia, primae impressiones, maximae

propositiones, dignitates et communes animarum conceptiones, lumina per se ipsa. Hatte im zwölften Jahrhundert Johannes Saresberiensis den Ursprung der Prinzipien der Wissenschaft im Sinne des aristotelischen Empirismus durch Abstraktion aus den Sinnen zu erklären versucht (sieh oben S. 245) — ein Weg, den später auch Thomas von Aquin eingeschlagen hat —, so will Wilhelm von einer empirischen Gewinnung auf dem Wege der Abstraktion aus den Sinnen nichts wissen. Wie Augustinus, lehnt er jeden aposteriorischen Ursprung für die Prinzipien ab und lehrt, wie der Bischof von Hippo, einen theologischen Aprioris-mus. Die obersten Voraussetzungen oder Grundlagen des Denkens und Handelns haben in Gott ihre letzte Quelle. Gott als Schöpfer, als ewige Wahrheit, als ewiges Urbild und als reinster Spiegel trägt die geschaffene Welt geistig in sich. Seine Wesenheit enthält die Gründe und Ideen aller Dinge. Hier sind alle Regeln der Wahrheit und der Sittlichkeit (De trin. c. 9; t. II, Suppl. p. 13: quoniam apud eum sunt rationes et ideae exemplares omnium non impressae vel infusae . . . ., sed essentialiter. De an. VII, 6; ib. p. 211; hic autem sunt omnes regulae veritatis, regulae, inquam, primae ac per se notae, similiter ac regulae honestatis). Der göttliche Spiegel ist mit dem menschlichen Intellekt aufs engste verbunden und ihm gegenwärtig (De an. VII, 6; ib.: Hoc igitur [speculum], ut praedixi, coniunctissimum est et praesentissimum naturaliterque coram positum intellectibus humanis). Allein die Gegenwart des Schöpfers genügt noch nicht zur Erkenntnis; diese erfordert eine gewollte Erleuchtung durch die Gottheit (De retrib. sanct., t. I, p. 318: quare non sola illa essentialis propinquitas facit eum [creatorem] nobis visibilem, sed voluntaria eius illuxio) und eine impressio similitudinis aut sigillatio animarum nostrarum (ebend.). Die obersten Prinzipien, beziehungsweise die ihnen zugrunde liegenden Begriffe und species intelligibiles, werden durch Einstrahlung des ersten Lichtes in unsere Seelen eingegossen, eingeprägt oder eingeschrieben (De an. VII, 15; t. II, Suppl. p. 221; quaedam scientiae desuper, scilicet ex irradiatione primi luminis, animabus humanis infundantur; de quibus manifestum est, quod nihil ad eas de corporibus. De an. VII, 6; ib. p. 211: ab illo igitur fiunt impressiones . . . et inscriptiones signorum antedictorum in virtute nostra intellectiva). So treten sie gleichsam als angeboren oder von Natur aus beigegeben und selbst und von innen her in unsere Seelen, ohne Unterricht und ohne äußeren Ursprung (De an. V, 15; ib. p. 137: per semetipsas enim animae humanae [primae impressiones] se offerunt et ingerunt, ac si innatae vel naturaliter inditae eisdem essent. De virtutibus c. 9; t. I, p. 124 (1): innatae dicuntur, quia interdum non a foris nobis advenire, sed magis ab intus, hoc est ex intimis naturalium nasci et prodire, quod dicit Augustinus: Quia innata sunt nobis amor boni et notio veri).

In der Schrift De immortalitate animae entwickelt Wilhelm auf aristotelisch-arabischer Basis die Beweise für die Unsterblichkeit der Seele im engsten Anschluß an Dominicus Gundissalinus' gleichnamige Schrift, die er nur in wenigen Punkten umarbeitete. Auch dessen Schrift De processione mundi hat er benutzt (G. Bülow, Des Dominicus Gundissalinus Schrift „Von dem Hervorgange der Welt". Beiträge XXIV 3. 1925, XVIII). Wilhelm ist der erste, der eine selbständige, von der Theologie unabhängige, rationale Kosmologie entwickelt unter Benutzung des neuen Materials. Er vertritt die Theorie des Alpetragius gegenüber der ptolemäischen und befördert damit den Durchbruch der aristotelischen Lehre. Anderseits wendet er sich gegen die arabische Lehre von der Einheit des Intellekts und greift auf die platonische Lehre von der Weltseele zurück (Duhem).

In die Reihe der weltgeistlichen Theologen an der Pariser Universität in der ersten Hälfte des XIII. Jhds. gehört auch Walter von Château-Thierry,

der 1246—49 Kanzler der Universität war und 1249 als Bischof von Paris starb. Über seine hds Quaestionen vgl. Fr. Pelster, Literargeschichtliche Probleme. ZKTh 1924, 508—09.

Die Bekanntschaft mit dem gewaltigen Material, das in den naturwissenschaftlichen Schriften des Aristoteles und der Araber aufgespeichert war, mußte der abendländischen Naturwissenschaft und Naturphilosophie, die schon im zwölften Jahrhundert durch die Übersetzungen des Constantinus Africanus einen erfreulichen Aufschwung genommen und insbesondere in der Schule von Chartres eifrige Pflege gefunden hatte (sieh oben § 24), neue mächtige Impulse zuführen. Freilich war es zunächst nicht lediglich die Naturwissenschaft und die Naturphilosophie der aristotelischen Schriften, in die man sich einzuleben hatte. Denn die Naturphilosophie des Aristoteles bot sich den Denkern des begonnenen dreizehnten Jahrhunderts in engster Verschmelzung mit der neuplatonischen Spekulation und Metaphysik. Die letztere wurde einerseits durch die arabisch-jüdische Literatur, insbesondere durch den Liber de causis und die Werke von Alfarabi, Avicenna, Isaak Israeli, Avencebrol neu bekannt, anderseits war sie aber schon, zum Teil wenigstens, in jahrhundertealter christlicher Tradition durch den platonischen Timaeus in der Übersetzung des Chalcidius und durch die Schriften Augustins und des Pseudo-Dionysius vermittelt.

Daher kam es, daß die Naturwissenschaft und Naturphilosophie im dreizehnten Jahrhundert neben den aristotelischen Elementen einen außerordentlich starken Einschlag von neuplatonischer Metaphysik erhielt, so die Lehre von der Emanation und den absteigenden Stufen des Seins, die mit dem Schöpfungsgedanken verknüpft wird, ferner als besonderes Spezifikum die eigenartige Lichtmetaphysik, deren Geschichte zum erstenmal Cl. Baeumker (in seinem Witelo, 1908, 358—422) meisterhaft skizziert hat.

Die frühesten Vertreter der neu belebten naturwissenschaftlichen und naturphilosophischen Studien in der ersten Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts, welche die aristotelisch-arabischen Quellen erschließen halfen oder sich zuerst zunutzen machten, waren englischer Abkunft, nämlich Alexander Neckham, Alfredus Anglicus, Michael Scottus und Robert Grosseteste.

**Alexander Neckham,** der um 1180 in Paris lehrte, 1213 Abt von Cirencester wurde und 1217 zu Kempsey in Worcestershire gestorben ist, schrieb De naturis rerum, ein didaktisches Gedicht De laudibus divinae sapientiae, und De nominibus utensilium (Scheler, Trois traités de lexicographie latine. Jhb. für rom. u. engl. Lit. 1865, 58 ff.). Vielleicht rührt auch der aus dem Ende des XII. Jhds stammende Traktat, Sacerdos ad altare, eine Liste der in den Schulen gebräuchlichen Textbücher, in dem zum ersten Male die Metaphysik, De generatione und De anima erwähnt werden, von ihm her (Haskins, s. Lit.). Sehr entschiedener Realist, griff er die Logiker heftig an und widmete sich selbst besonders der Naturwissenschaft. Von Aristoteles kannte er außer den logischen Traktaten die Schriften De caelo und De anima, vielleicht auch die Historia animalium (vgl. Thornedike 194, 95). Ferner zitiert er Werke von Algazel und von Isaak Israeli (Hauréau II, 1, 63). Roger Bacon sagt von ihm: Hic ... in multis vera et utilia scripsit; sed tamen inter auctores non potest nec debet iusto titulo numerari (Opera ined., Comp. studii philos., c. 7, ed. Brewer, 457).

Ähnliche naturwissenschaftliche Tendenzen und eine noch weitergehende Bekanntschaft mit den aristotelischen Schriften finden wir bei einem Landsmann

von Alexander Neckham, bei **Alfredus Anglicus** (Alvredus Anglus oder de Sarewel, Sarechel, Sarchel, Sareshel, Sereshel). Roger Bacon (Compendium studii philosophiae c. 8, ed. Brewer, p. 471) erwähnt ihn in der Liste der Übersetzer. Auch in der dem Robert Grosseteste zugeschriebenen Summa philosophiae (ed. L. Baur, Die philos. Werke des Robert Grosseteste, 1912, Beiträge IX, c. 6, p. 280, 6; c. 251, p. 599, 13) wird sein Name genannt. Alfred übersetzte aus dem Arabischen, dessen Kenntnis er sich, wie Gerbard von Cremona, Michael Scottus und Hermann der Deutsche, in Spanien verschafft hatte, die pseudo-aristotelische Schrift De vegetabilibus ins Lateinische und fügte einen kurzen Kommentar hinzu. Die Übertragung ist dem Physiker Roger von Hereford (um 1178) gewidmet. Vgl. über ihn Ch. Haskins, The reception of Arabic Science in England. English Hist. Revue 1915, 56—59 (bes. 66), Studies, 124. Weiterhin übertrug er, wie V. Rose (Hermes I, 1866, 385) nachgewiesen hat, aus dem Arabischen ins Lateinische einen Anhang zu den Meteorologica, den er selbst als Liber de congelatis zitiert, und schrieb zu beiden Werken einen auch von Roger Baco oft benutzten Kommentar (Pelzer s. Lit.). Nach der Übersetzung von De vegetabilibus verfaßte er die von Cl. Baeumker herausgegebene physiologisch-psychologische Schrift De motu cordis. Wie sich aus der Widmung an Alexander Neckham, der 1217 starb, ergibt, muß der Traktat vor diesem Termin entstanden sein. Gegen eine Hinaufrückung der Abfassungszeit (Jourdain, Hauréau) in das zwölfte oder in die ersten Jahre des dreizehnten Jahrhunderts spricht die extensive Kenntnis, die Alfred von den aristotelischen Schriften besitzt. Als wahrscheinlichster Zeitpunkt darf daher mit Baeumker (Des A. v. S. Schrift De motu cordis, VII [1]). das Jahr 1210 angenommen werden.

Alfred zitiert (nach Baeumker) außer dem platonischen Timaeus in der Übersetzung des Chalcidius, der Consolatio des Boëthius und der Ecclesiastica Hierarchia des Pseudo-Dionysius die Aphorismen des Hippokrates, die *Τέχνη ἰατρική* (Tegni) des Galen, ferner den Liber de intellectu et intellecto (*περὶ νοῦ* aus dem sogenannten 2. Buch von De anima) des Alexander von Aphrodisias, der nach Steinschneiders Vermutung (Hebräische Übersetzungen des Mittelalters, 204) von Isḥâk ibn Ḥonain ins Arabische übersetzt worden war, weiterhin Qosṭâ ben Lûqâ (De differentia spiritus et animae), Isaak Israeli, und den Liber de causis. Speziell von Aristoteles benutzte Alfred nach den scharfsinnigen Untersuchungen Baeumkers (33—46) fast den gesamten Schriftenkreis: das vierte Buch der Meteore in der Übersetzung des Henricus Aristippus, die drei Bücher De anima, und zwar in einer griechisch-lateinischen Übersetzung, die der mit dem Kommentar des Thomas von Aquino überlieferten (antiqua translatio) sehr nahe steht, ferner von den Parva naturalia die Schriften De somno et vigilia und De expiratione et respiratione, beide ebenfalls in einer griechisch-lateinischen Übersetzung, weiterhin die Physik, die Metaphysik und das zweite und dritte Buch der Nikomachischen Ethik, die sogenannte Ethica vetus.

Von Alfreds Lehren hat Barach, wie Baeumker nachwies, ein völlig verzerrtes Bild entworfen. Nach Barach (25 ff) hätte Alfred einen Substanzpantheismus im spinozistischen Sinne vertreten; die Seele hätte er „als allgemeines, unbestimmtes, mit dem stillen unbewegten Urgrunde identisches Sein" betrachtet (Barach, 34); ja er hätte in materialistischer Weise, wie Lucrez, den Untergang der Seele mit dem Leibe gelehrt (Barach, 35, 61 f.). Keine ein-

zige dieser Barachschen Thesen läßt sich aufrechterhalten. Nur dies eine ist richtig, der mittelalterliche Psychologe und Physiologe wandelt als Naturphilosoph die Wege des Platonismus beziehungsweise Neuplatonismus, wie er auf Seite der christlichen Tradition durch den platonischen Timaeus in der Übersetzung des Chalcidius, durch die Consolatio des Boëthius und die pseudodionysianischen Schriften, auf Seite der arabischen Literatur durch den Liber de causis vertreten wurde. Alfred schildert den Schöpfungsvorgang (c. 15, ed. Baeumker, 75) einerseits im Anschluß an den platonischen Timaeus (29 A) und an Chalcidius (ed. Wrobel, 24, 21—25, 6), sowie an die Consolatio philosophiae des Boëthius (III, metr. 9, 6 bis 7), wodurch seine Spekulation noch in einem geistigen Zusammenhange mit der Schule von Chartres steht, worauf Cl. Baeumker (Die Stellung, 50—52) zuerst aufmerksam gemacht hat. Anderseits gebrauchte er das Bild des Ausfließens (effluens) der neuplatonischen Emanationslehre, die er aus dem Liber de causis kannte. Er übernimmt ferner die neuplatonische Ordnung der Seinsstufen: Gott, Intelligenz, Intellekt, der universale Verstand, die universale Phantasie und die sinnenfällige, der Bewegung unterworfene Natur.

Die Seele wird von dem Schöpfer sofort beim Zeugungsakt eingegossen (ed. Baeumker, 62[5]: Huiusmodi enim mixturae a summo omnium creatore statim anima infunditur). Im Gegensatz zur Lehre der „Älteren" (maiores), daß die Seele erst im Augenblick der Kindesbewegungen eingegossen werde (infundi, ed. Baeumker, 67[11]), vertrat also Alfred den Standpunkt, daß der Embryo schon vom Moment der Zeugung an beseelt sei und sich im Laufe der Zeit zum aktuellen Lebewesen entwickle: A generatione igitur animatus est embrio successuque temporis actu fit animal (ed. Cl. Baeumker, 70[3–4]). Wenn Barach (35, 61 f.) es als Lehre Alfreds hinstellt, daß die Seele mit dem Leibe untergehe, so bietet der Text hierfür keine Stütze. In dem Satze c. 1, ed. Baeumker, 8[6]: Vitam enim constare necesse est, aut in universum animal deperire ist von der Seele überhaupt nicht die Rede, und auch ein weiterer von Barach angeführter Grund besteht nicht zu Recht (Cl. Baeumker, Die Stellung, 61 f.). Alfred hat die Seele mit dem Neuplatonismus ausdrücklich für unkörperlich, geistig, einfach und unteilbar erklärt (Prologus, ed. Baeumker, 2[7]: In se enim considerata substantia est incorporea, intellectiva, illuminationum, quae a primo sunt, ultima relatione perceptiva ...., a qua definitione nec Areopagita in Hierarchia sua dissentit. Ib. c. 8, p. 34[4]: Simplex et impartibilis est anima).

Mit der neuplatonischen Metaphysik verbindet nun Alfred die aristotelische Psychologie und die aristotelisch-galenische Physiologie. Er ist der erste im Mittelalter, der den wichtigsten Schritt des Übergangs von der platonischen zur aristotelischen Psychologie wagt und mit dem platonischen Seelenbegriff die von der Patristik und Frühscholastik stets bekämpfte aristotelische Seelendefinition verknüpft, insofern er die eine unkörperliche und intellektive Seele (anima rationalis) als Form oder Entelechie des Leibes ansieht (Prol. ed. Baeumker 3[1]: Relata vero anima perfectio est corporis phisici organici. Cap. 16, p. 93[2]: Est enim [anima] perfectio prima corporis physici potentia vitam habentis). Das Bekenntnis zur aristotelischen Seelendefinition, deren biologischen Charakter Alfred sehr wohl erkennt, gibt ihm Veranlassung, vom Standpunkt des Physikers die Seele in ihren Beziehungen zum Körper und zu seinen Organen, insbesondere zum Hauptorgan, nämlich zum Herzen, zu betrachten, eine Aufgabe, die nach Alfreds Urteil von seinen Zeitgenossen noch nicht versucht worden und den Philosophen unbekannt sei (Prol.). Während

die ganze Frühscholastik (sieh die Zusammenstellung bei Barach, 18—24) mit Plato das Gehirn als Sitz der Seele ansah, hält Alfred mit Aristoteles und der arabischen Philosophie und Medizin das Herz für das Domizil der Seele (c. 8, 33 [18]: Cor igitur animae domicilium, hic enim anima primum pulsat). Vom Herzen aus bewirkt sie mit Hilfe der Wärme alle Lebensprozesse, die Organisierung, die Ernährung, die Bildung der Lebensgeister (c. 7, 28 [9]: Anima igitur calorem continet, spiritum creat. Calor enim tantum calefacit; eo utens anima semen in membra, cibum in humores, sanguinem in spiritum permutat). Das Herz ist auch der Sitz des Intellekts (des νοῦς), der mit Aristoteles als organlos und mit der vernünftigen Seele notwendig verbunden gedacht wird (c. 15, 82 [3]: constat vero et ab Aristotele in libro de anima [III, 429 a 26] demonstratum est, intellectum corporeo instrumento non uti. Is animam rationalem individua societate necessario inhabitat. Huius domicilium cor esse superius ostensum est. Ipsum ergo mediante anima intellectui sacratum erit domicilium).

So sehr Alfred sich für die aristotelische Seelendefinition und für das empirisch Psychologische und Physiologische bei Aristoteles interessierte, in den eigentlichen Sinn des aristotelischen Entelechiebegriffs vermochte er noch nicht einzudringen, was sich besonders daraus ergibt, daß er noch, wie die Psychologen des zwölften Jahrhunderts, z. B. Isaak von Stella (sieh oben), nach einem Bande suchte, durch welches zwei so verschiedenartige Wesen (absone dissidentia), wie Leib und Seele, verkettet werden, und dieses Band in dem spiritus der Physiker fand (c. 10, 39 [8]: Hoc igitur, extremorum vinculum et moventis organum physici spiritum vocant, quod ex aëre ignito videatur constare).

Wenn aber auch Alfred durch seine Erörterungen über die Anatomie und Physiologie des Herzens, der Nerven und des Gehirns nur die im zwölften Jahrhundert vom Wilhelm von Conches und Wilhelm von St. Thierry (sieh oben S. 237, 258) in Anlehnung an Constantinus Africanus eingeschlagene Richtung der physiologischen Psychologie fortsetzte, und wenn es ihm auch nicht gelungen ist, den Grundgedanken des aristotelischen Seelenbegriffs zu erfassen, so war er doch der erste, welcher die Brücke schlug von der platonischen zur aristotelischen Psychologie, und der durch Akzeptierung der aristotelischen Seelendefinition und durch die Auffassung des intellectus agens als eines Bestandteils der Seele bereits den Weg eröffnete, den die christlichen Peripatetiker in der Seelenlehre gingen.

**Michael Scottus,** gebildet zu Oxford und Paris, dann in Toledo tätig, gest. kurz vor 1235, übersetzte 1217 zu Toledo aus dem Arabischen ins Lateinische die Schrift über die Sphäre des Astronomen Abû Ishâk al-Bitrûschî (Alpetragius).

Durch diese Schrift wurde der Kampf zwischen dem aristotelischen und dem ptolemäischen System im Abendlande eröffnet, der, wie Duhem zeigt, schließlich mit dem Siege des ptolemäischen Systems endete.

Später übertrug er aus dem Arabischen ins Lateinische die Kommentare des Averroës zu den Schriften des Aristoteles De caelo und De anima, ferner die Abbreviationes Avicennae, d. h. die Bearbeitung der zoologischen Schriften, vor allem der Historia animalium, des Aristoteles durch Avicenna, die er dem Kaiser Friedrich II., dessen Hofastrologe er war, widmete. Er galt als sehr gelehrter, aber heterodoxer Philosoph, der von Dante (Inferno XX, 115) in die Hölle versetzt wird. Er schrieb über Astronomie (Super autorem Sphaerae, De sole et luna) und Alchimie (De chiromantia). Die

Schrift Super autorem Sphaerae ist nach Jourdain (127) ein Kommentar zu der Sphaera des Johann von Sacrobosco. Über den letzteren sieh L. Baur, Die philos. Werke d. Robert Grosseteste, 1912, 60*, 64*. P. Duhem, Le système du monde III 238—41. Sicher rühren von ihm her die astrologischen Schriften: Liber introductorius, Liber particularis und die Phisiognomia, die auf Veranlassung Kaiser Friedrichs II. wahrscheinlich noch unter Innozenz III. verfaßt sind.

Michael Scottus verfaßte ferner eine aus Gundissalins Divisio philosophiae und aus bisher unbekannten arabischen Quellen kompilierte Einleitung in die Philosophie, die im Speculum doctrinale des Vincenz von Beauvais fragmentarisch erhalten ist (vgl. L. Baur, 226, 364 ff., Anhang S. 398—400), hat sich aber am meisten durch seine Übersetzungen verdient gemacht. Albertus Magnus und Roger Bacon werten indessen seine Fähigkeiten und seine Übersetzertätigkeit nicht sehr hoch. Der erstere schreibt ihm die unter dem Namen des Nicolaus Peripateticus gehenden Quaestiones zu und bemerkt über ihn: In rei veritate nescivit naturas, nec bene intellexit libros Aristotelis (L. Baur, 364[2]). Der letztere berichtet (Comp. studii philosophiae, c. 8, Opp. ined., ed. Brewer, 472): Similiter Michael Scotus ascripsit sibi translationes multas. Sed certum est, quod Andreas quidam Judaeus plus laboravit in his (vgl. J. Guttmann, Die Scholastik des 13. Jahrhund. in ihren Beziehungen zum Judentum, 1902, 142, A.).

Die Leistungen der drei im Vorhergehenden behandelten vorwiegend naturwissenschaftlich gerichteten Denker werden weit in den Schatten gestellt durch die Tätigkeit des Robert Grosseteste, des bedeutendsten Vertreters dieser Richtung vor Albertus Magnus und Roger Bacon.

**Robert Grosseteste** (Greathead, Grossum caput; über den Namen sieh L. Baur, Die philos. Werke, 1* f.), geboren 1175 zu Stradbrock in der Grafschaft Suffolk, studierte in Oxford und wahrscheinlich auch in Paris, wurde Magister regens und Kanzler an der Universität Oxford, dozierte als solcher noch jahrelang am Oxforder Minoritenstudium, bestieg 1235 den Bischofsstuhl von Lincoln (daher auch Lincolniensis genannt) und starb 1253.

Bei der Mit- und Nachwelt stand er ob seines umfassenden Wissens und der Heiligkeit seines Lebens in größter Achtung. So sagt Gottfrid von Fontaines (J. Hoffmans, Le huitième Quodlibet de G. de F. Louvain 1924, 94) von ihm: fuit homo magnus in sanctitate vitae, claritate sapientiae.

Roberts Tätigkeit erstreckte sich auf Kommentare und Übersetzungen und auch auf selbständige naturwissenschaftlich-philosophische Schriften. Er schrieb Kommentare zu den Analytica posteriora und zu den Elenchi sophistici des Aristoteles. Bei der ersten Arbeit zog er den Kommentar des Themistios zu Rate. Weiterhin stammt von ihm ein Kommentar zur aristotelischen Physik, der aber noch ungedruckt ist, während die unter seinem Namen gedruckte Summa super libros octo Physicorum ihm nicht angehört. Daß Robert Grosseteste die aristotelische Ethik aus dem Griechischen ins Lateinische übersetzt und vielleicht auch kommentiert hat, wurde bereits oben S. 346—47 erwähnt. Neben Aristoteles waren es Pseudo-Dionysius und Johannes Damascenus, denen Robert seine Übersetzertätigkeit zuwandte. Er selbst übersetzte neu die Schriften De divinis nominibus und De mystica theologia und kommentierte sie, während bei den beiden Hierarchien die vorhandenen Übersetzungen nur verbessert wurden und die Kommentare dazu zum Teil auch von seinen Mitarbeitern (coadiutores) stammen. Eine Textkorrektur

und Textergänzung einer translatio vetus lieferte Grosseteste auch bei den Kapiteln 2—8 des dritten Buches von De fide orthodoxa des Johannes Damascenus (sieh L. Baur, Die philos. Werke, 132*. J. de Ghellinck, 449 ff. M. Grabmann, Mittelalt. Geistesleben, 461—66).

Umfassender als Roberts Übersetzer- und kommentatorische Tätigkeit gestaltete sich seine systematische Schriftstellerei, deren überwiegend naturwissenschaftlich-mathematischen Charakter Roger Bacon, Roberts Schüler, vortrefflich charakterisiert hat (Opus maius, ed. Bridges I 108): Inventi enim sunt viri famosissimi, ut episcopus Robertus Lincolniensis et frater Adam de Marisco et multi alii, qui per potestatem mathematicae sciverunt causas omnium explicare et tam humana, quam divina sufficienter exponere. In der Tat! Es gibt kaum ein naturwissenschaftliches Gebiet, das Grosseteste nicht literarisch, wenn auch knapp und kurz, behandelt hätte. L. Baur (Die philos. Werke, 55*) gruppiert seine Werke nach folgenden Gesichtspunkten: I. Einleitung in die Philosophie (De artibus liberalibus, De generatione sonorum). II. Naturphilosophie: im einzelnen Astronomie (De sphaera De generatione stellarum, De cometis), Meteorologie (De impressionibus aëris), Kosmogonie (De luce seu de inchoatione formarum), Optik (De lineis, angulis et figuris, De natura locorum, De iride, De colore), Physik (De calore solis, De differentiis localibus, De impressionibus elementorum, De motu corporali, De motu supercaelestium, De finitate motus et temporis). III. Metaphysik (De unica forma omnium, De intelligentiis, De statu causarum, De potentia et actu, De veritate, De veritate propositionis, De scientia dei, De ordine emanandi causatorum a deo). IV. Psychologie (De libero arbitrio, De anima. Die Echtheit der letzteren Schrift ist sehr zweifelhaft). — Dazu kommen die größtenteils noch ungedruckten Dicta und Sermones, die ebenfalls noch unedierte wichtige Schrift über das Hexaëmeron und die von Luard herausgegebenen Epistolae.

Roger Bacon urteilt über Robert, er habe die Bücher des Aristoteles vernachlässigt und habe sich an die eigene Erfahrung und an andere Autoren gehalten (Compend. studii philos., Opp. ined., ed. Brewer, p. 469: Unde dominus Robertus, quondam episcopus Lincolniensis sanctae memoriae, neglexit omnino libros Aristotelis et vias eorum, et per experientiam propriam, et auctores alios, et per alias scientias negotiatus est in sapientialibus Aristotelis). Dies ist indessen nicht so zu verstehen, als ob Robert um Aristoteles sich nicht gekümmert hätte. Er kennt und zitiert vielmehr die sämtlichen Schriften des Aristoteles, behandelt in De statu causarum die aristotelische Ursachenlehre und in De potentia et actu die aristotelischen Grundbegriffe Potenz und Akt. Er erwähnt Avicenna, Averroës, Albumasar, Alpetragius, Ptolemaeus; kurz, er zeigt sich mit der aristotelisch-arabischen Literatur aufs beste vertraut. Aber trotzdem folgt er in seiner Naturerklärung und Metaphysik keineswegs Aristoteles, sondern andren Autoren, nämlich Augustinus und dem arabischen Neuplatonismus, der neuplatonisch-augustinisch-arabischen Lichtmetaphysik. Während in der Frühscholastik die augustinische Lichtlehre, abgesehen von Johannes Eriugena, keinen Anklang zu finden vermochte, übte sie im dreizehnten Jahrhundert, wozu offenbar der Einfluß der damals bekanntgewordenen verwandten Anschauungen jüdischer Denker (Isaak

Israeli, Avencebrol) und arabischer Quellen (Theologie des Aristoteles, Liber de causis, Alfarabi, Avicenna) den Anstoß gab, auf eine Reihe bedeutender Persönlichkeiten eine faszinierende Wirkung aus. Zu den ersten, die sich zu ihr bekannten, zählt neben Wilhelm von Auvergne und Alexander Halensis Robert Grosseteste. Während sie aber bei den zuerst genannten, insbesondere bei Alexander, eine mehr untergeordnete Rolle spielt, tritt sie uns bei dem Bischof von Lincoln als kühn ausgedachte, konsequent durchgeführte, mathematisch fundierte, dynamische Theorie entgegen, die im Mittelpunkt von Roberts Denken steht und den Schlüssel seiner ganzen Natur- und Welterklärung bildet.

Grosseteste denkt sich mit Basilius und Augustinus das Licht als eine ganz feine körperliche Substanz (L. Baur, Die Philosophie des R. Gr., 80: [lux] significat enim substantiam corporalem subtilissimam et incorporalitati proximam, naturaliter sui ipsius generativam). Diese Lichtsubstanz ist aber Träger von Kraft und Kraftwirkungen. Das Licht hat die Funktion der Selbsterzeugung und Selbstvermehrung und der plötzlichen, zeitlosen, instantanen, nach allen Seiten oder in der Form der Kugel erfolgenden Ausbreitung, wie schon Alhazen gelehrt hatte (sieh oben S. 324). Der Lichtpunkt ist ein Kraftzentrum, von dem aus plötzlich eine möglichst große Lichtsphäre erzeugt wird (De luce, ed. Baur, 51, 11: Lux enim per se in omnem partem se ipsam diffundit, ita ut a puncto lucis sphaera lucis quamvis magna subito generetur, nisi obsistat umbrosum. Ib. 51, 23: Atqui lucem esse proposui, cuius per se est haec operatio, scilicet se ipsam multiplicare et in omnem partem subito diffundere). Weiterhin wird das Licht mit der ersten körperlichen Form oder mit der corporeitas identifiziert. Das Licht ist die erste Form, die in der materia prima geschaffen wurde (De luce, ed. Baur, 51, 10: Formam primam corporalem, quam quidam corporeitatem vocant, lucem esse arbitror. Ib. 52, 15: Lux est ergo prima forma corporalis. Lux ergo, quae est prima forma in materia prima creata).

Diese wenigen Voraussetzungen genügen Robert, um die Welt nach geometrisch-physikalischen Gesetzen sich entwickeln zu lassen, so daß bei ihm Schöpfungs- und neuplatonische Entwicklungslehre miteinander verknüpft erscheinen. Sowohl die Materie wie die Form gelten, in sich betrachtet, als eine einfache, ausdehnungslose Substanz. Die dreidimensionale Ausdehnung und der Raum sind erst eine Funktion des Lichts und seiner Wirkungsgesetze. Dadurch nämlich, daß das Licht sich selbst erzeugt und sich nach allen Seiten hin plötzlich und gleichmäßig ausbreitet, erfolgt in und mit seiner Ausbreitung, und zwar in Kegelform, die Ausdehnung der Materie, die von der Form sich nicht trennen läßt. Dabei muß geometrisch notwendig an der äußersten Peripherie der Sphäre die Materie eine größere Verdünnung erfahren als bei den inneren, gegen das Zentrum zu gelegenen Teilen. So entstand in der äußersten Sphäre der erste Körper, das Firmament (De luce, ed. Baur, 51, 15: tamen utraque, corporeitas scilicet et materia, sit substantia in se ipsa simplex, omni carens dimensione. Ib. 54, 11: lux multiplicatione sui infinita in omnem partem aequaliter facta materiam undique aequaliter in formam sphaericam extendit, consequiturque de necessitate huius extensionis partes extremas materiae plus extendi et magis rarefieri, quam partes intimas centro propinquas .... Et sic perfectum est corpus primum in extremitate sphaerae, quod dicitur firmamentum, nihil habens in sui compositione nisi materiam primam et formam primam). Damit hat aber die Expansionstendenz

des Lichtes seine Grenze noch nicht erreicht. Auch das Licht des ersten Körpers folgt dem Gesetz der Selbstvermehrung und der dreidimensionalen Ausbreitung, und zwar in der Richtung von der Peripherie gegen das Zentrum, wobei es auch die von ihm unabtrennbare Materie des ersten Körpers ausdehnt. So entwickelt sich aus dem ersten Körper das lumen, d. h. das erfahrungsmäßig gegebene Licht, quod est corpus spirituale, sive mavis dicere spiritus corporalis. Dieses vom ersten Körper gegen das Zentrum ausgebreitete Licht verdichtet (congregavit) die innerhalb des ersten Körpers gelegene Masse. Bei der Unveränderlichkeit des ersten Körpers und bei der Unmöglichkeit eines leeren Raumes mußte bei dem Verdichtungsprozeß gegen das Zentrum zu an den äußersten Teilen eine größtmögliche Verdünnung erfolgen (extendi et disgregari). So entstand an der Peripherie die zweite Sphäre. Durch Fortsetzung des Multiplikations-, Expansions-, Verdichtungs- und Verdünnungsprozesses läßt Robert dreizehn Sphären, neun himmlische und vier irdische (Feuer, Luft, Wasser, Erde) auseinander und in letzter Instanz aus der einen Lichtmasse sich entwickeln (De luce, ed. Baur, 54, 31—56, 22).

So durchzieht ein einheitlicher Ursprung das Weltall und ein einheitliches Band verknüpft alle seine Glieder. Der Kosmos ist die Selbstentfaltung des einen Lichtprinzips nach immanenten Gesetzen (De luce, ed. Baur, 57, 5: Et in hoc sermone forte manifesta est intentio dicentium „omnia esse unum ab unius lucis perfectione" et intentio dicentium „ea, quae sunt multa, esse multa ab ipsius lucis diversa multiplicatione").

Aber nicht bloß den Kosmos und seine Strukturteile suchte Grosseteste mit Hilfe seiner Lichtdynamik verständlich zu machen. Konsequent führt er auch die einzelnen Naturphänomene auf das Licht, seine Wirkungsweise und Gesetze zurück. So ist das Licht das Wesen der Farbe, wie die Grundlage der Töne. Auf dem Licht und seiner Kraftentfaltung beruht es, daß der Himmel auf die Erde und besonders auf die Erzeugung der Pflanzen und der Tiere Einfluß hat (L. Baur, Die Philosophie, 84). Das Licht ist ferner das Instrument, mit welchem die Seele auf den Körper wirkt. Endlich ist es auch der Grund der Schönheit der sichtbaren Kreatur (L. Baur, 90—93).

Vom Standpunkt seiner Lichttheorie aus wird es auch verständlich, wenn Robert Grosseteste, ähnlich wie vor ihm Alkindi und nach ihm Roger Bacon und Galilei, die Forderung erhebt, die Mathematik, speziell die Geometrie, die Linien, Winkel und Figuren müßten die unerläßliche Voraussetzung der Naturphilosophie bilden; ohne sie gebe es keine Naturerkenntnis. Oder wenn er den Satz aufstellt: Alle Naturwirkungen müßten mit Hilfe von Linien, Winkeln und Figuren dargestellt und formuliert werden; auf anderem Wege sei ein Wissen unmöglich (De luce, ed. Baur, 59: Utilitas considerationis linearum, angulorum et figurarum est maxima, quoniam impossibile est sciri naturalem philosophiam sine illis. Valent autem in toto universo et partibus eius absolute. Ib. 60, 14: Omnes enim causae effectuum naturalium habent dari per lineas, angulos et figuras. Aliter enim impossibile est sciri „propter quid" in illis). Wenn er (Ib. 64, 1—5) unter den Figuren insbesondere die Wichtigkeit der figura sphaerica hervorhebt und das Gesetz formuliert: Omne agens multiplicat suam virtutem sphaerice, quoniam undique et in omnes diametros, so hat dies seinen Grund darin, daß dieser Satz die Grundlage seiner Lichtdynamik und seiner ganzen Welt- und Raumkonstruktion bildet. Schließlich sei noch darauf aufmerksam gemacht, daß es durchaus dem mathematischen Sinn des Bischofs von Lincoln entspricht, wenn er das Gesetz der Ökonomie: „omnis operatio naturae est modo fini-

tissimo, ordinatissimo, brevissimo et optimo, quo ei possibile est" als ein Prinzip der philosophia naturalis bezeichnet (De luce, ed. Baur, 75, 2).

In der Astronomie nimmt er eine schwankende Haltung zwischen dem ptolemäischen und aristotelischen System ein (Duhem, s. Lit.).

Wandte sich das Hauptinteresse von Grossetestes Denken unzweifelhaft nach der Seite der naturwissenschaftlichen und naturphilosophischen Probleme, so hat er sich doch auch mit der im dreizehnten Jahrhundert viel diskutierten Frage nach dem aprioristischen oder aposteriorischen Ursprung unserer Erkenntnis befaßt. Wir finden hier in Robert, wie in Wilhelm von Auvergne (sieh oben S. 364—66), einen überzeugten Anhänger der alten augustinischen Tradition. Der Wahrheitsbegriff wird von ihm im augustinisch-anselmischen Sinne bestimmt. De verit., ed. Baur, 135, 4: Igitur veritas rerum est earum esse prout debent esse, et earum rectitudo et conformitas Verbo, quo aeternaliter dicuntur .... convenienter definitur ab Anselmo veritas cum dicit, eam esse rectitudinem sola mente perceptibilem. Aus dieser Wahrheitsdefinition zieht Robert den Schluß, daß jede geschaffene Wahrheit nur im Lichte der höchsten Wahrheit geschaut wird; denn wie könnte die Konformität von etwas mit etwas geschaut werden, wenn nicht jenes selbst geschaut wird, dem etwas konform ist. Dieses regelnde Prinzip ist aber nichts anderes quam ratio rei aeterna in mente divina (Ib., 137, 1—10). Infolgedessen kann nach dem Zeugnisse Augustins keine Wahrheit geschaut werden außer im Lichte der höchsten Wahrheit. Wie aber die schwachen Augen des Körpers die gefärbten Körper nur sehen, wenn das Sonnenlicht darüber ausgegossen liegt, sie aber das Sonnenlicht in sich selbst nicht schauen können, sondern nur insofern es über die gefärbten Körper ausgegossen ist, so schauen auch die Augen des Geistes die wahren Dinge nur im Lichte der höchsten Wahrheit; die höchste Wahrheit selbst in sich können sie nicht schauen, sondern nur in Verbindung und bei einer gewissen Ausgießung über die wahren Dinge (Ib., 138, 7: sic infirmi oculi mentis ipsas res veras non conspiciunt nisi in lumine summae veritatis; ipsam autem veritatem summam in se non possunt conspicere, sed solum in coniunctione et superfusione quadam ipsis rebus veris). Zur Erkenntnis der Wahrheit gehört darum die ethische Vollkommenheit; nur die reinen Herzens sind, können Gott anschauen. Aber auch die immundi besitzen eine gewisse Wahrheitserkenntnis, weil sie, ohne es zu wissen, die Dinge im göttlichen Lichte schauen, wie ein Mensch die Farben sieht im Lichte der Sonne, ohne direkt seinen Blick der Sonne zuzuwenden. (Ib., 138, 11—23; vgl. Baur, Die Philosophie des R. Gr. 204—05). Neben der veritas rerum unterscheidet Robert Grosseteste, wie später Thomas von Aquin (S. theol. I q. 16 a. 1) die veritas orationis enuntiativae. Neben dem augustinischen Wahrheitsbegriff steht bei ihm der aristotelische. De veritate, ed. Baur, 134, 17: Consuevimus autem usitatius dicere veritatem orationis enuntiativae. Et haec veritas, dicit philosophus, non est aliud, quam ita esse in re signata, sicut dicit sermo. Et hoc est, quod aliqui dicunt veritatem esse „adaequationem sermonis et rei" et „adaequationem rei ad intellectum".

Grosseteste faßt Gott im Anschluß an eine im 12. Jahrh. besonders in der Schule von Chartres (vgl. oben S. 235) weitverbreitete Auffassungsweise als forma aller Dinge in der Schrift: De unica forma omnium (Baur, Werke 106—111). Diese Schrift ist eine Antwort auf die Anfrage seines Freundes Adam Rufus und vor 1210 verfaßt (vgl. Baur, Werke, 95). In dieser schwierigen Frage lehnt Grosseteste die Auffassung ab, als sei Gott in dem Sinne Form der Dinge, daß er ein substantialer Teil von ihnen sei (non enim sic est earum forma velut pars earum substantialis completiva, ex qua

et materia fit aliquid unum. A. a. O. 109, 8). Gott ist nur in dem Sinne die Form der Dinge, daß diese Verwirklichungen der in seinem Geiste existierenden Formen sind, also als causa exemplaris (Eo itaque modo quo forma huius in mente huiusmodi architectoris esset forma domus, est ars, sive sapientia, sive verbum omnipotentis Dei forma omnium creaturarum. Ipsa enim simul et exemplar est et efficiens et formans est et in forma data conservans est. Baur, Werke 110, 5).

Das Dasein Gottes ist Grosseteste im Sinne Augustins unmittelbar gewiß. Nichtsdestoweniger entwickelt er aber im Anschluß an Aristoteles den Gottesbeweis aus der Bewegung (Baur, Die Philosophie 182 ff.). Dabei wendet er sich dann in eingehenden Erörterungen gegen die Lehre des Aristoteles von der Ewigkeit der Welt. Daß dieser tatsächlich diese Lehre vertreten hat, ergibt sich ihm aus der übereinstimmenden Interpretation aller griechischen und arabischen Erklärer (Baur, 182).

Der Frage der Willensfreiheit hat Grosseteste einen ziemlich umfangreichen Traktat gewidmet (Baur, Werke 150—241), der in einer doppelten Rezension vorliegt. Thomas Bradwardinus hat in seinem Werke De causa Dei längere Zitate aus dieser Schrift und schätzt sie sehr hoch. Auch Wycliff zitiert sie, und zwar in der andern Rezension (Baur, Werke 108*). Der Verf. behandelt zunächst die Frage nach dem Verhältnis der Willensfreiheit zum göttlichen Vorherwissen, wobei er insbesondere die Ansicht des Averroës und Avicenna ablehnt, daß sich das Wissen Gottes nur auf das Allgemeine, nicht auf das Einzelne bezieht (Baur, Die Philosophie 208—52). Was das Wesen der Willensfreiheit betrifft, so wird gegen die anselmsche Definition ‚Liberum arbitrium est potestas servandi rectitudinem propter ipsam rectitudinem' gezeigt, daß das Moment, der flexibilitas vel vertibilitas ad utrumque zum Wesen der Willensfreiheit gehört und diese dementsprechend definiert: ipsa naturalis et spontanea voluntatis vertibilitas ad volendum utrumque oppositorum in se consideratorum (Baur, Werke 225, 8). Insofern das Wollen des Guten Sache der göttlichen Gnade ist, kommt schließlich Grosseteste auf die Definition des Hugo von St. Viktor hinaus: voluntatis rationalis facultas ad eligendum bonum iuvante gratia et malum eadem desistente (Baur, Werke 225, 20). Grosseteste lehrt in Übereinstimmung mit der Franziskanerschule den Primat des Willens (Baur, Werke 231, 9: Esse autem rationalis naturae est duplex, scilicet velle et apprehendere . . . Primum igitur esse est velle et maximum esse. In velle enim primo et per se consistit beatitudo, in aspicere autem non).

Verwandt mit der Lichtmetaphysik des Grosseteste ist die des Liber de intelligentiis, der von Baeumker dem Witelo zugeschrieben wurde, in Wirklichkeit aber, wie dieser nunmehr selbst ausführt (Zur Frage nach Abfassungszeit und Verfasser des irrtümlich Witelo zugeschriebenen Liber de intelligentiis. In: Miscellanea Fr. Ehrle. Vol. I 87—102), aus früherer Zeit stammt. Thomas von Aquin zitiert die Schrift (Quodl. VI q. 11 a. 19. und De veritate q. 2 a. 1); Vincenz von Beauvais führt in seinem Speculum naturale (II 35—37) längere Partien aus dem Buche, dem er den Titel Memoriale rerum difficilium gibt, wörtlich an. Ebenso wird das Buch zitiert von Gerhard von Abbatisvilla in dem spätestens 1263 entstandenen dritten seiner 18 Quodlibeta ebenfalls unter dem Titel Memoriale rerum difficilium, unter dem es auch in den Hdss vorkommt. Die Abfassungszeit ist also vor ca. 1256—57 anzusetzen. Für die Feststellung des Verfassers hat Baeumker (a. a. O. 99 ff.) auf die Angaben zweier Hdss hingewiesen, in denen ein gewisser Pariser magister Adam mit dem merkwürdigen Beinamen pulchra mulier als Verfasser genannt wird (‚Incipit memoriale rerum difficilium naturalium ade pulcherrime mulieris' und ‚Maxime ade pulchre

mulieris Parisiensis', bezgl. ‚ade pulchre mulieris sacre theologie professoris maximi Parisiensis'), der aber bisher nicht identifiziert werden konnte (wohl zu erklären als Übersetzung eines Familiennamens, belle-dame, belladone).

Dem Robert Grosseteste wird eine umfangreiche, 19 Traktate und 284 Kapitel enthaltende Summa philosophiae zugeschrieben, die L. Baur mit den Werken Grossetestes zum erstenmal veröffentlichte, von der er aber überzeugend nachgewiesen hatte, daß sie den Bischof von Lincoln nicht zum Verfasser haben kann, wenn sie auch in manchen Punkten seinen Gedankengängen nahesteht. Sie ist sehr wahrscheinlich erst nach 1264 oder noch später, nach 1270, abgefaßt (L. Baur, 137*).

Auf eine spätere Zeit weist auch die Erwähnung des Albertus Coloniensis: Sunt et alii quam plures eximiae philosophiae vires, quorum etsi philosophiam inspexerimus, nomina tamen vel ignoramus vel non sine causa reticemus, quamquam et Iohannem Peripateticum (Johann von Salisbury?) et Alfredum modernioresque Alexandrum minorem atque Albertum Coloniensem praedicatorem philosophos eximios censendos reputemus, nec tamen pro auctoritatibus habendos (Baur, Werke 280, 3—8). Von Albert wird zitiert: De sensu et sensato, De anima, De mineralibus (nicht De animalibus, gegen Baur, 140*, gemeint ist hier vielmehr De anima Opp. ed. Borgnet V 277). Diese Kommentare Alberts erstrecken sich aber nach den neuesten Untersuchungen bis in die sechziger Jahre, so daß sich das Ende der sechziger Jahre als terminus a quo der Abfassung ergibt. Was die Verfasserfrage anlangt, so hat der Herausgeber darauf aufmerksam gemacht, daß die Eigenart, die Kapitelüberschriften mit Inhaltsangabe voranzusetzen, sich zuerst bei Robert Kilwardby findet (138*). Grabmann sagt, daß Bartholomaeus von Bologna, ein Franziskaner des XIII. Jahrh., ‚möglicherweise' der Verfasser sei (Die Kulturphilosophie des hl. Thomas v. Aquin. 1925, 114). Es dürfte aber wohl nur ein Engländer als Verfasser in Frage kommen. Der Verfasser spricht an einer Stelle selbst von seinem Lehrer: Aestimavitque magister meus in naturalibus et mathematicis peritissimus et in theologia perfectissimus vitaque et religione sanctissimus (Baur, Werke 589, 14). Baur hat darauf hingewiesen, daß bei Roger Bacon sich ähnliche Ausführungen wie die hier zitierten finden, ohne aber zu behaupten, daß dieser der bezeichnete magister sei (Werke 137*), Duhem (III 461) aber erscheint es unzweifelhaft. Dagegen spricht, daß in der zitierten Stelle doch unzweifelhaft von dem magister als einem verstorbenen gesprochen wird, die Summa aber sicher nicht erst nach dem Tode des Roger Bacon angesetzt werden kann. Der Lehrer kann wohl nur Grosseteste sein. Eine Beziehung zu Roger Bacon muß allerdings in der oben angeführten Bemerkung über Alexander Halensis und Albertus Coloniensis gesehen werden. Daß Albert als auctoritas in den Schulen angeführt wird, ist es gerade, was Bacon tadelt (die Stellen bei Mandonnet, Siger de Brabant I 45). Die Frage wäre entschieden, wenn die Selbstzitate des Verfassers (Baur, Werke 132*, 133*) mit Sicherheit identifiziert werden könnten.

Baur nennt (126*) die Schrift mit Recht „eines der signifikantesten und interessantesten Werke der Oxforder Schule des dreizehnten Jahrhunderts". Die Summa verdient schon um deswillen die vollste Aufmerksamkeit der Philosophiehistoriker, weil sie eine rein philosophische Arbeit darstellt und das philosophische Wissen der Zeit losgelöst aus dem Zusammenhang mit der Theologie systematisch darbietet. Wie interessant das Werk ist, welche Bedeutung ihm zukommt, daß ferner das naturwissenschaftliche Interesse einen breiten Raum beansprucht, läßt schon die Übersicht der behandelten Gegenstände erkennen. Die Schrift beginnt (Tr. I) mit einer

Geschichte der Philosophie, die im wesentlichen aus Augustins Civitas Dei und aus Isidors Etymologien schöpft. Dann werden (Tr. II—III) die Begriffe der Wahrheit und der Wissenschaft und die Einteilung der Wissenschaften erörtert. Die Tr. IV und V behandeln die metaphysischen Grundbegriffe, nämlich Materie und Form. Tr. VI befaßt sich mit dem Tugendbegriff. Tr. VII erörtert die Grundbegriffe der Theologie, die Ideen, die Begriffe von Ewigkeit und Zeit. Die Tr. VIII und IX befassen sich mit den Fragen der Kosmologie, Tr. X mit der Lehre von den Intelligenzen. Die Tr. XI—XIII geben eine ausführliche Psychologie nach dem Schema: anima rationalis, sensitiva und vegetativa. Tr. XIV ist der Optik und Perspektive, XV der Astronomie, XVI und XVII der Physik und Chemie, XVIII der Meteorologie und XIX der Mineralogie gewidmet.

Die Richtung des Verfassers ist bezeichnet durch sein Interesse für naturwissenschaftliche Dinge und seine Übereinstimmung mit den Lehren der älteren Franziskanerschule. Oft zeigen seine Ausführungen eine große Verwandtschaft mit denen Grossetestes (Baur, Werke 138*ff.). Seine Kenntnis der naturwissenschaftlichen Dinge ist allerdings, wie Duhem (III 463) urteilt, nicht eine so exakte und durchdachte wie bei Grosseteste oder Roger Bacon. Was die metaphysischen Streitfragen anlangt, so spricht er sich mit großer Schärfe gegen die Ansicht des Thomas v. Aquin (denn dieser ist wahrscheinlich p. 328, 18 ff. gemeint, vgl. Thom. In I Sent. dist. 8 qu. 5 a. 2) und Albertus Magnus aus, daß sich essentia oder quod est und esse oder quo est wie Potenz und Akt verhalten. (p. 328 ff.: 337, 35: Unde et isti philosophiam potius obnubilaverunt vel verius confuderunt, quam examinatam veritatem tradiderunt. In omni enim ente completo citra primum aliud est secundum rationem vel definitionem ens et aliud sua quiditas vel essentia.) Gott wird als forma prima aufgefaßt, wie bei Grosseteste (p. 377). Auch die reinen Geister sind aus Materie und Form zusammengesetzt, ebenso wie die menschliche Seele (p. 460).

Daher bildet nicht jedes Individuum der reinen Geister eine eigene Species (p. 423—26; $425^{12-15}$: Relinquitur intelligentias materiam non habere et sic per consequens singula individua singulas in eis species efficere. Et hoc ultimum est, in quo famosi requiescunt moderni), wie gegen Thomas und Albert betont wird. Es gibt in den Dingen eine Mehrheit von Formen, die nicht im Sinne einer bloßen additio seu superpositio aufgefaßt werden darf, sondern im Sinne einer perfectio der niederen durch die höhere ($332^{13-15}$), eine Auffassung, die sich mit der von Kilwardby nahe berührt. In der Lichtlehre, die eine nicht so bedeutende Rolle wie bei Grosseteste spielt, finden sich starke Übereinstimmungen mit diesem, so daß die Zugehörigkeit zur Schule dieses Lehrers nicht zweifelhaft sein kann (Baur, Werke 139, dagegen De Wulf, Histoire de la phil. méd.$^5$ $345^4$).

Über die astronomischen Lehren der Summa vgl. Duhem, Le système du monde, III 460—71.

In die Reihe dieser naturphilosophisch eingestellten, der Artistenfakultät angehörenden Scholastiker kann auch der Lehrer des hl. Thomas in Neapel **Petrus de Hibernia** eingeordnet werden. Von ihm hat jüngst Cl. Baeumker eine vor König Manfred von Sizilien gehaltene Disputation aufgefunden und herausgegeben. Es läßt sich zwar aus der Behandlung dieser Frage (utrum membra essent facta propter operationes vel operationes essent propter membra) nicht viel entnehmen für die Geistesart und den Unterricht dieses Lehrers, aber immerhin ist es interessant, eine literarische Spur von ihm zu besitzen. Wichtiger ist, daß wir von ihm, wie A. Pelzer festgestellt hat, einen Kommentar zu De longitudine et brevitate vitae sowie zur

Isagoge des Porphyrius und zu Peri hermeneias besitzen. Nach Grabmann zeigt sich in ihnen bereits die später bei Siger von Brabant übliche Art der Aristoteleskommentierung, die Verbindung von lectio und quaestio. Genaueren Mitteilungen über ihn kann man mit Interesse entgegensehen.

Die ungeheure Fülle des der abendländischen Gelehrtenwelt auf allen Gebieten neu zuströmenden Materials drängte naturgemäß zu einer übersichtlichen Zusammenfassung des Wissenswertesten. Dieser Aufgabe unterzogen sich die Enzyklopädisten Bartholomaeus Anglicus, Vincenz von Beauvais und Thomas von Chantimpré.

Der Minorit **Bartholomaeus Anglicus**, der mit dem im vierzehnten Jahrhundert lebenden Bartholomaeus de Glanvilla oder Glaunvilla, worauf Hil. Felder (249) zuerst aufmerksam machte, nicht identifiziert werden darf, teilt mit seinen Landsleuten Alexander Neckham und Alfredus Anglicus die Vorliebe für naturwissenschaftliche Betrachtungsweise. Auf Grund seiner Bekanntschaft mit der zeitgenössischen englischen Literatur — so erwähnt er Michael Scottus, Alfredus Anglicus und Robert Grosseteste, dessen Traktat De colore verwertet wird (sieh L. Baur, 85*) — erscheint die Vermutung nicht unbegründet, daß er in Oxford seine Bildung erhielt. 1225—1230 lehrte er im Minoritenkloster in Paris, wo er die Heilige Schrift kursorisch erklärte (Salimbene, Chronica, MG SS XXXII, p. 93 f.). 1230 erfolgte seine Berufung an das Minoritenstudium in Magdeburg. In dem kompilatorischen Werk De proprietatibus rerum, das er wohl schon in Paris begann und in Magdeburg gegen 1240 (Schönbach) oder zwischen 1250 und 1275 (P. Duhem a. a. O., III 128) vollendete, suchte er, wie ähnlich vor ihm Hrabanus Maurus, Honorius Augustodunensis und Alexander Neckham, das gesamte Wissen der Zeit aus den „authentischen Büchern der Heiligen und der Philosophen" (Prol.) in einer Realenzyklopädie von neunzehn Büchern zusammenzutragen. Charakteristisch ist für den Engländer Bartholomaeus, daß in seiner Sammlung das naturwissenschaftliche Interesse vorherrscht und die Stoffauswahl leitet, während das historische Gebiet unberücksichtigt bleibt. Bei dem Reichtum des Inhalts, der in kurzer und knapper Fassung dargeboten wird, und bei dem Maßhalten in bezug auf den Umfang war das Werk außerordentlich geeignet, über den engen Kreis der Gelehrten hinaus auf die breite Masse der Gebildeten zu wirken. Das Buch wurde viel gelesen und ins Französische, Englische und Spanische übersetzt. Bertold von Regensburg hat daraus seine naturwissenschaftlichen Kenntnisse geschöpft (Schönbach).

Bei der Vorliebe des Bartholomaeus für naturwissenschaftliche Dinge ist es verständlich, daß die neue Literatur weitgehende Berücksichtigung fand. Genannt werden der Syrer Ḥonain ibn Isḥâḳ (Joannicius), die Araber Abû Ma'schar (Albumasar), Ali Ben el-Abbas (Hali medicus), Abû Bekr el-Rasi (Rasis), Alkindi (= Aristoteles in libro de quinque substantiis), Algazel, Avicenna, Averroës und der Spanier Dominicus Gundisalvi (die Schrift De unitate). Sieh A. Schneider, 142 f. Allein trotz der ausgedehnten Verwendung der neuen Autoren kommt das Verständnis derselben, soweit philosophische Fragen diskutiert werden, nicht über das Anfangsstadium hinaus. Bartholomaeus ist und bleibt seiner Überzeugung nach ein Anhänger der alten Schule, ein Vertreter des Augustinismus und Platonismus. „Die Ausführungen auf Grund der peripatetischen Literatur nehmen

zwar bei ihm einen sehr großen Raum ein; bei näherer Untersuchung zeigt sich doch alsbald, daß Aristoteles speziell dann herangezogen wird, wo ihm Plato keinen Aufschluß gibt, wie bei manchen naturphilosophischen Problemen, oder wo er die bisherige Auffassung durch das neue Material ergänzen zu können glaubt" (A. Schneider, 143). Philosophisch wertvoll ist vor allem das dritte Buch. Es enthält einen vollständigen Abriß der Psychologie, die, wie bei Alexander Neckham und bei Alfredus Anglicus, mit einer Fülle anatomisch-physiologischer Details durchsetzt ist.

Noch in weit größerem Stil als Bartholomäeus Anglicus erledigte die Aufgabe einer kompilatorischen und enzyklopädischen Zusammenfassung des gesamten Zeitwissens der größte Enzyklopädist des Mittelalters, **Vincenz von Beauvais** (Vincentius Bellovacensis), ein Dominikaner, Lehrer der Söhne Ludwigs des Heiligen, gest. um 1264. Er hat durch sein gewaltiges Exzerptenwerk mit dem Titel „Speculum maius" den Höhepunkt der enzyklopädischen Bestrebungen im Mittelalter erreicht. Das ganze Werk ist in vier Teile gegliedert: Speculum doctrinale, spec. historiale, spec. naturale, spec. morale. Nur die drei ersten Teile stammen von Vincenz selbst. Der „Lehrspiegel" ist nach Al. Vogel um 1250, der „Geschichtsspiegel" um 1254 verfaßt worden; der „Sittenspiegel" ist nicht eine Schrift des Vincentius, sondern eines Späteren und zwischen 1310 und 1320 entstanden. Auch die übrigen Teile sind nach Prantls Annahme (Gesch. d. Log., III 37) von Interpolationen nicht frei (welche sich jedoch schon in Handschriften des 14. Jahrhunderts finden) Albertus Magnus wird oft, mitunter auch bereits Thomas zitiert. Als Beispiel der Arbeitsmethode des Vincenz sei erwähnt, daß er Alfarabis Einleitungsschrift De ortu scientiarum fast ganz in sein Speculum doctrinale (I, 17, 19, 20) einverleibte (vgl. Baur, 159, 217), wie er auch des Michael Scottus Einleitung exzerpierte (vgl. Baur, 226, 364 ff., Anhang 398—400). Sehr stark benutzt ist Isaak Israeli, ferner Avencebrol, ohne daß sein Name genannt wird (sieh J. Guttmann, Die Scholastik des dreizehnten Jahrhunderts usw., 129 ff.). Mit einer auffallenden Scheu steht Vincenz der Physik und der Metaphysik des Aristoteles gegenüber. Er fertigte nicht selbst Exzerpte daraus an, sondern erhielt solche von gewissen Ordensbrüdern, um sie in sein Speculum zu verweben (Prol. c. 10: Ego autem in hoc opere vereor quorumdam legentium animos refragari, quod nonnullos Aristotelis flosculos, praecipueque ex libris eiusdem physicis et metaphysicis, quos nequaquam ego excerpseram, sed a quibusdam fratribus excerpta susceperam . . . quod per diversa capitula inserui. — Für die Geschichte der Pädagogik ist von Interesse Vincenz' Schrift über Prinzenerziehung (De institutione filiorum regiorum seu nobilium).

**Thomas von Chantimpré,** geboren in Brabant, trat 1232 in den Dominikanerorden und wurde 1246 Subprior und Lektor in Löwen. Sein Todesjahr ist ungewiß, da die Abfassungszeit seiner Schrift Bonum universale de apibus nicht genau feststeht. Sein großes enzyklopädisches Werk De natura rerum, verfaßt zwischen 1228 und 1244, handelt vom Menschen, seinem Körper und seiner Seele nach, von den Tieren, Pflanzen, den Quellen, Steinen, Metallen, den Planeten und der Meteorologie. Thomas ist durchaus unkritisch und leichtgläubig. Das Werk Bonum universale de apibus hat moralisch-historischen Charakter und ist für die Geschichte des Dominikanerordens eine wertvolle Quelle (verfaßt zwischen 1256 und 1263; vgl. B. Altaner, Der hl. Dominikus. 1922, 142).

§ 33. Die innere Aneignung des neuen Materials mußte notwendig zu einem Zusammenstoß mit den älteren platonisch-augustinischen Anschauungen führen. Dieser Gegensatz wird seit Ehrle als Kampf zwischen Augustinismus und Aristotelismus bezeichnet. Das ist aber nicht so zu verstehen, als ob die augustinisch gerichteten Scholastiker den Forderungen der neuen Zeit mit ihren neuen Autoritäten und Lehren verständnislos gegenübergestanden wären. Im Gegenteil. Sie studierten die aristotelische und die arabisch-jüdische Literatur in vollem Umfange und nahmen sehr viel Aristotelisches und Neues in den Schatz ihrer Doktrinen auf. Was aber ihnen eigentümlich ist, was sie von dem Aristotelismus Alberts und Thomas' scheidet, ist das kraftvolle, ungeschmälerte Festhalten am Augustinismus, d. h. an wesentlichen Punkten der alten augustinischen Tradition in getreuer und wörtlicher Interpretation bestimmter augustinischer Lehren, der eigenartige Versuch, Aristoteles zu rezipieren, ohne augustinisches Lehrgut preiszugeben oder eine Abschwächung und Umdeutung augustinischer Formeln zuzulassen.

Als charakteristische, dem Augustinismus entstammende Lehrpunkte der älteren Franziskanerschule ergeben sich folgende Thesen: Die Lehre von der geistigen Materie, die These von den rationes seminales, die Anschauung von der Pluralität der Formen, die Lehre von der Erkenntnis in den ewigen Regeln oder im ungeschaffenen Licht, die Ansicht von der direkten Erkenntnis des Einzelnen durch den Intellekt, die Überzeugung von der unmittelbaren intuitiven Erkenntnis der Seele durch ihre Wesenheit, die Bestreitung des akzidentellen Charakters der Seelenkräfte in ihrem Verhältnis zur Seele.

Nicht alle diese Lehren finden sich bei allen augustinisch gerichteten Scholastikern, aber der Gegensatz der Richtungen ist scharf ausgeprägt und führt allmählich zum offenen Kampfe.

Vertreter des Augustinismus sind nicht bloß die Franziskaner des XIII. Jhrh., sondern auch die älteren und manche späteren Mitglieder der Dominikanerschule. Wir behandeln gesondert die ältere Franziskaner- und die ältere Dominikanerschule. Zur ersteren gehören Alexander Halensis, Johannes de Rupella und insbesondere Johannes Fidanza oder Bonaventura, dessen Schule später darzustellen ist. In Oxford dozierte gleichzeitig mit Bonaventura Adam von Marsh und dessen bedeutendster Schüler Thomas von York.

### Ausgaben

**Alexander von Hales.** Die Summa universae theologiae ist zuerst Venetiis 1475, dann auch Norimbergae 1482, Papiae 1489, Norimbergae 1502, Ludguni 1515, Venetiis 1576, Coloniae 1622 gedruckt worden. Die jetzt allein zu benutzende neue kritische Ausgabe der Franziskaner von Quaracchi: Doctoris irrefragabilis Alexandri de Hales O. M. Summa theologica iussu et auctoritate Rmi P. Bernardini Klumper totius ordinis fratrum minorum ministri generalis studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae ad fidem codicum edita. T. I. Liber primus. Quaracchi 1924. (Vgl. die kritischen Bemerkungen von Fr. Diekamp, Die Summa theologica des Alexander von Hales. ThR 1926, 81—85 und G. Théry, RScThPh 1926, 252—54.)

Die merkwürdige Summa virtutum, die 1509 in Paris unter dem Namen des Alex. Halens. gedruckt wurde, wird in der Ausgabe von Quaracchi t. I (LIX—LXII) dem Alexander von Hales ab- und problematisch dem Wilhelm von Melitona zugesprochen. J. Jeiler, Die sogenannte Summa de virtutibus des Alexander Halensis, Der Katholik 1879, 38 ff. Zu demselben Resultat der Unechtheit kam auch P. Minges, Philosophiegeschichtl. Bemerkungen über die dem Alex. von Hales zugeschriebene Summa de virtutibus, Festgabe f. Clem. Baeumker, 1913, 129—138; ders., Robert Grosseteste Übersetzer der Ethica Nicomachea. PhilJhb. 1919, 230—43 (tritt für Thomas von York als Verfasser ein, 239), ders., De relatione inter prooemium Summae Alexandri Halensis et prooemium Summae Guidonis abbatis, Arch.-FrancHist. 1913, 13—22. Sieh dazu Additamentum ad artic. de relatione etc., ebend. 433—438. Minges setzt auseinander, daß das Prooemium der Summa Guidonis abbatis, das mit dem Prooemium der Summa Alexanders von Hales große Verwandtschaft aufweist, nicht von Guido de Pareto stammt, sondern von dem späteren Guido de Elemosina, der 1254 der erste theologische Magister aus dem Zisterzienserorden an der Pariser Universität war, und daß infolgedessen die Summa Guidonis von der Summa Alexandri Halensis abhängig sein muß.

**Johannes de Rupella.** Die Edition der Summa de anima u. d. Titel: La Summa de anima di Frate Giovanni della Rochelle . . . pubblicata per la prima volta e corredata di alcuni studi del P. Teofilo Domenichelli, sotta la direzione del P. Marcellino da Civezza, Prato 1882, genügt kritischen Ansprüchen in keiner Weise; vgl. Baeumker, A. f. G. d. Phil. V, 1892, 118. Zu den Schriften des Johannes vgl. P. Minges, ArchFrancHist. 1913, 597—622.

**Bonaventura.** Gesamtausgabe: Opp. omnia edita studio et cura PP. collegii a S. Bonaventura, Ad Claras Aquas prope Florentiam, 1882—1902, 10 Bde. und ein Band Indices.

De humanae cognitionis ratione Anecdota quaedam Seraphici Doctoris S. Bonaventurae et nonnullorum ipsius discipulorum. Ad Claras Aquas 1883 (enthält die in der Gesamtausgabe von Quaracchi in T. V. als vierte unter den Quaestiones de scientia Christi abgedruckte Quaestio disputata: Utrum rationes aeternae sint rationes cognoscendi in omni certitudinali cognitione und den Sermo: Unus est Magister vester, Christus. Ferner erkenntnistheoretische Abhandl. von Matthaeus ab Aquasparta, Johannes Peckham, Eustachius, Roger Marston, Richard von Middletown). — S. Bonaventurae, Seraphici Doctoris, tria opuscula: Breviloquium, Itinerarium mentis in deum et De reductione artium ad theologiam notis illustrata studio et cura PP. Collegii S. Bonav., ed. III, Ad Claras Aquas 1911. Die Hymnen bei Dreves, Analecta hymn. 50, 1907, 558—582. — Johannes a Rubino et Antonius Maria a Vicetio, Lexicon Bonaventurianum, Venedig 1880.

Alexander wurde zu Hales in der Grafschaft Glocester zwischen 1170 und 1180 geboren. Er studierte in Paris, wo er später in der Artistenfakultät und als Magister der Theologie große Berühmtheit erlangte. Um 1231 trat er in den Franziskanerorden ein, der so eine theologische Lehrkanzel und Einfluß an der Universität gewann. Er starb 1245. Alexanders Hauptleistung, der er Ruhm und Einfluß verdankt, ist seine gewaltige Summa universae theologiae in vier Teilen, von der Roger Bacon (Opus minus, ed. Brewer, 326) spöttisch

schrieb: magnam summam illam, quae est plus quam pondus unius equi, deren Echtheit er aber anzweifelte (ib.: quam ipse non fecit, sed alii). Begonnen wurde sie wohl nicht lange vor 1231, wie sich aus der Benutzung des 1224—1226 abgefaßten Kommentars des Thomas von Vercelli zur Hierarchia caelestis des Pseudo-Dionysius (sieh oben S. 271 f.) schließen läßt (H. Felder, 194—195). Alexanders Tod 1245 hinderte die Vollendung. Nur der erste Teil ist vollständig ausgeführt, die übrigen drei partes zeigen große Lücken. 1256 erhielt Wilhelm von Melitona von Papst Alexander IV. den Auftrag, für die Fertigstellung der Summa Sorge zu tragen (Felder, 193, 208 f.).

Auf Grund der zitierten Äußerung des Roger Bacon ist die Verfasserschaft des Halensis an der Summa sowohl im Ganzen wie bezüglich einzelner Teile in Frage gestellt worden. So glaubt Duhem (s. Lit.) in den astronomischen Ausführungen zwei Autoren unterscheiden zu können, deren einer über bessere Quellen verfügte als der andere. Die neue Ausgabe, die das hds Material im weitesten Umfange verwendet, zeigt, daß wenigstens für das erste Buch eine Zusammenarbeit mehrerer oder eine wesentliche Erweiterung des ursprünglichen Textes durch Bearbeiter nicht in Frage kommen kann, die Behauptung Roger Bacons, die eines humoristischen Beigeschmacks nicht entbehrt, also sicher übertrieben ist. Im einzelnen freilich bedarf diese Frage auf Grund der neuen Ausgabe einer erneuten Untersuchung.

Über reportierte Quaestiones des Alexander vgl. Fr. Pelster, Literargesch. Probleme 504—05. Die Bemerkung desselben Verfassers über angebliche exegetische Schriften des Alex. (Biblica 1921, 453—57) hat er später selbst zurückgenommen (a. a. O. 1922, 209—11).

Die Summa universae theologiae Alexanders ist ein groß gedachtes System der Theologie. Duhem (V 404) spricht ihm „une certaine grandeur métaphysique" zu. Obgleich sie durch die Fülle der Gedanken, durch den Reichtum der Problemstellungen und der Gliederung alle bisherigen theologischen Leistungen überragt, so ist sie doch nur eine Fortsetzung der Summen und Sentenzenwerke des zwölften Jahrhunderts, herausgeboren aus denselben systematisierenden Tendenzen. Wie die bedeutendsten Sentenzenbücher aus der zweiten Hälfte des zwölften Jahrhunderts und wie die kurz vorher entstandene Summa aurea des Wilhelm von Auxerre, schließt sie sich in der Anordnung des Stoffes, wenn auch in freier Weise, an das Sentenzenwerk des Petrus Lombardus an. Ferner bedient sie sich derselben Methode, nämlich der abaelardschen Sic et non-Methode mit ihrem dreiteiligen Schema der Autoritäten pro und contra, der solutio und der Widerlegung der Gegengründe und das alles unter ausgiebigster Anwendung der dialektischen Operationen der Definition, Distinktion und der syllogistischen Begründung. In methodischer Beziehung ist Alexander von Hales kein Schöpfer und Neuerer, wie Picavet meint, sondern er führt nur die bereits hochentwickelte technische und methodische Tradition fort. Infolgedessen geht es auch nicht an, ihn den ersten Summisten zu nennen, auch nicht in dem von H. Felder (195—199) definierten Sinn. Die bedeutungsvolle und einschneidende Neuerung, die Alexanders Summa zweifellos bringt, liegt vielmehr nach einer anderen Seite, nämlich in ihrem Verhältnis zur aristotelisch-arabischen Literatur.

Während die Früheren nur die Logik des Aristoteles kannten, Wilhelm von Auxerre aber, dem damaligen kirchlichen Verbot entsprechend, die Physik und Metaphysik des Aristoteles ignoriert und neben der Logik

nur die Ethik und De anima erwähnt, hat Alexander von Hales zuerst die gesamte Philosophie des Aristoteles in seinem Werk als Hilfswissenschaft der Theologie benutzt. Freilich ist der Einfluß des Platonismus und Augustinismus in Theologie und Philosophie bei ihm, wie er ihn durch die Tradition der Viktorinerschule, insbesondere des Richard von St. Viktor, empfing, überwiegend. Durch die Bevorzugung der augustinischen Ideen vor den aristotelischen in den Fällen, wo beide in Konflikt stehen, ist er der Begründer des spezifischen Augustinismus im 13. Jhd. (Vgl. die Prolegomena zu der neuen Ausgabe von Quaracchi, p. XXVIII sqq.) Von den Arabern berücksichtigt er besonders den Avicenna, selten den Averroës.

Alexander von Hales ist Realist. Die Universalia ante rem sind im Verstande Gottes: mundum intelligibilem nuncupavit Plato ipsam rationem sempiternam, qua fecit Deus mundum (Summa th. p. II quaest. III m. 1). Sie existieren nicht als selbständige, von Gott getrennte Wesen. Sie bilden die causa exemplaris der Dinge, sind aber nicht ein anderes neben der causa efficiens, sondern mit dieser identisch in Gott. Das Universale in re ist die Form der Dinge, wie Alexander übereinstimmend mit Gilbert de la Porrée annimmt.

Die (plotinische) Lehre Ibn Gebirols von der Zusammensetzung alles Geschöpflichen aus Materie und Form nahm er auf (S. th. II q. 12 m. 1: secundum hunc modum non dicitur anima simplex, quia habet materiam et formam spiritualem. Ib. q. 20 m. 2 a. 2: Ad quod dicendum, quod licet secundum quosdam philosophos intelligentia, quae dicitur angelus, sit forma sine materia, videtur tamen dicendum, quod sit compositum ex materia et forma. J. Guttmann, Die Scholastik des dreizehnten Jahrhunderts in ihren Beziehungen zum Judentum, 1902, 39—41. M. Wittmann, Die Stellung des hl. Thomas v. Aquin z. Avencebrol, 1900, 20 f.). Aus der aristotelischen Psychologie übernahm er die Unterscheidung von intellectus agens und possibilis. Der erstere ist nicht, wie die Araber annahmen, eine von der Seele getrennte Substanz, sondern eine Eigentümlichkeit derselben. Beide bezeichnet er als zwei Differenzen in der Seele (Summa theol. p. II q. 69 m. 3 a. 3: intellectus agens et intellectus possibilis sunt duae differentiae in anima rationali; sieh O. Keicher, 175 f.). Für gewisse Erkenntnisse, für aliqua intelligibilia supra intellectum, fordert Alexander auch einen agens supra intellectum, eine Erleuchtung durch den agens primus (Keicher, 177, A. 1).

Apodiktische Beweise für das Dasein Gottes sind möglich; denn Gott hat sich in der Schöpfung der Welt geoffenbart, und so lassen uns die erschaffenen Dinge erkennen, daß Gott ist, und welches seine wesentlichen Eigenschaften sind. Doch nimmt Alexander die Beweise für das Dasein Gottes nur von seinen Vorgängern (Augustin, Anselm, Johannes Damascenus, Hugo und Richard von St. Victor). Interessant ist dabei, daß er, wie Wilhelm von Auxerre (sieh oben S. 363), Anselms ontologisches Argument fast wörtlich in seiner Summa wiederholt und billigt (ed. Daniels, 31 ff.).

Der beherrschende Grundgedanke seiner philosophisch-theologischen Weltanschauung ist der Begriff des summum bonum. Aus diesem wird sowohl der innergöttliche, trinitarische Lebensprozeß wie der Hervorgang der Dinge und ihre Eigenart abgeleitet (vgl. Prolegomena XXXV sqq).

Ein Schüler des Alexander von Hales und sein Nachfolger auf dem Lehrstuhl der Franziskaner zu Paris war **Johann von La Rochelle** (de Rupella), geb. um 1200, gest. 1245. H. Felder (a. a. O., 216—231) hatte die Ansicht vertreten, Johannes de Rupella hätte mindestens seit 1238 gleichzeitig mit

Alexander einen Lehrstuhl an der Universität innegehabt, so daß die Franziskaner, ebenso wie die Dominikaner, über zwei Lehrkanzeln verfügt hätten. Er hat aber diese Ansicht selbst wieder zurückgezogen (sieh Les franciscains ont-ils eu deux écoles univers. à Paris de 1238 à 1253, Études franciscaines, juin 1911). Johannes de Rupella hat besonders die Psychologie in der Schrift Summa de anima bearbeitet. Seine Quellen sind weniger Aristoteles, dessen Schrift *περὶ ψυχῆς* nur einmal zitiert wird (Manser, Johann von Rupella, Jahrb. f. Philos. u. spek. Theol. 26 (1912) 299 [1]), als vielmehr Avicenna und vor allem Augustinus und das dem letzteren zugeschriebene Buch Alchers De spiritu et anima (sieh oben S. 260). Auch neuplatonische Quellen muß Johannes benutzt haben, wie aus der Seelendefinition erhellt, die mit der bei Alfredus Anglicus sich findenden (sieh oben S. 369) übereinstimmt: anima est substantia incorporea intellectualis, illuminationis a primo ultima relatione perceptiva (S. de anima p. I, 3, ed. Domenichelli, p. 107—108; bei Manser, 321 f., 324).

Die Erkenntnistheorie, mit der Johannes de Rupella sich eingehend beschäftigte, steht im wesentlichen ebenfalls auf augustinisch-neuplatonischem Fundament. Er sucht aber auch dem Aristotelismus gerecht zu werden durch die Lehre vom intellectus agens und possibilis und durch Annahme der aristotelischen Abstraktionstheorie, wenigstens für das Gebiet der Erkenntnis der Erfahrungsdinge (S. de anima p. II, 37, ed. Domenichelli, 293: Notandum ergo, quod secundum Avicennam operatio intellectus agentis est illuminare vel intelligentiae lumen diffundere super formas sensibiles existentes in imaginatione sive aestimatione, et illuminando abstrahere ab omnibus circumstantiis materialibus et abstractas copulare sive ordinare in intellectu possibili; vgl. Manser, 313 [2]). Für den höheren Teil des Erkennens aber, für die intelligentia und ihre Objekte, Gott und die ersten Prinzipien der Wissenschaften, ist Gott selbst der intellectus agens, und die genannten Gegenstände können nicht durch Abstraktion aus den Phantasmen, sondern nur durch unmittelbare Erleuchtung von seiten der Gottheit oder der ersten Wahrheit erkannt werden (S. de anima p. II, 37, ed. Domenichelli, 292; Ergo respectu huius veritatis summae et respectu horum intelligibilium, quae excedunt intellectum humanum .... dicitur deus intellectus agens. Ib. p. I, 43, ed. Domenichelli, 189: tamen secundum faciem superiorem illuminatur ab irradiatione, quae est illi a luce prima vel a luminariis mediis, scilicet angelis. Ib. p. I, 3, ed. Domenichelli, 107—108: humana anima nihil intelligit, nisi illuminetur ab illuminationis principio et patre nostro deo; sieh Manser, 311, 318, 322).

So nehmen die beiden ersten Franziskanerlehrer, Alexander und Johannes, auf erkenntnistheoretischem Gebiet noch die gleiche Stellung ein, wie Isaak von Stella im zwölften Jahrhundert, d. h. neben der augustinisch-neuplatonischen Irradiationstheorie, der die Gegenstände des höheren Erkennens zugewiesen sind, steht die aristotelische Abstraktionslehre, der das Feld der Erfahrung zufällt (sieh oben S. 259).

Im Gegensatz zu seinem Lehrer lehnt Johannes die avencebrolsche These von der Zusammensetzung der Seele und der Engel aus Materie und Form ab; vgl. M. Wittmann, Die Stellung d. hl. Thomas v. Aquin zu Avencebrol, 1900, 21 f. Die Unsterblichkeitsbeweise nimmt er aus Gundissalins De immortalitate animae; vgl. J. A. Endres, Die Nachwirkungen von Gundissalinus De immortalitate animae in: PhJhb 1899, 386—388.

Ein langer anonymer Traktat in der Pariser Nationalbibliothek De definitione multiplici potentiarum animae, der sich in der auffallendsten Weise mit der Summa de anima berührt und vielleicht ebenfalls von Joh. de Rupella stammt, wird besprochen von Hauréau, Notices et extraits V 45—48. Über weitere Schriften sieh P. Minges, De scriptis quibusdam Fr. Joannis de Rupella, ArchFrancHist. 1913, 597—622.

Als die ältesten Lehrer der Franziskanerschule sind ferner zu erwähnen Odo Rigaldi, Wilhelm von Melitona, der mit der Vollendung der Summa des Alexander Halensis beauftragt wurde (Minges, PhJhb. 1919, 238) und Richardus Rufus de Cornubia. Sieh unten S. 396.

Der bedeutendste Schüler des Alexander Halensis und die hervorragendste Persönlichkeit der älteren Franziskanerschule war Johannes Fidanza, geboren zu Balneoregium (Bagnorea im Toskanischen) im Jahre 1221, von dem Stifter des Franziskanerordens, dem heiligen Franziskus von Assisi, der an ihm in seiner Kindheit eine Wunderheilung verrichtete, **Bonaventura** zubenannt. Über den Zeitpunkt seines Eintritts in den Orden und den Gang seiner Studien sind die Meinungen geteilt. Die gewöhnliche Auffassung geht dahin, daß er als Siebzehnjähriger in den Orden eintrat, dann in Paris studierte, wo er Alexander von Hales zum Lehrer hatte (von 1243—45). 1245 wurde er Bachalareus und las im Kloster der Minoriten über die Sentenzen des Lombarden. 1248 übernahm er als Nachfolger des Johann von Parma den Lehrstuhl des Ordens an der Pariser Universität, wo er bis 1255 über die Sentenzen und die hl. Schrift dozierte. Infolge des Konfliktes der Universität mit den Mendikanten wurde er erst am 23. Okt. 1257 zugleich mit dem ihm eng befreundeten Thomas von Aquin von der Universität als magister regens anerkannt.

Diese Chronologie enthält viele Unwahrscheinlichkeiten, weshalb die von F. Pelster begründete vorzuziehen ist. Nach ihm trat Bonaventura erst 1244 in den Orden ein, 1248 wurde er vom Ordensgeneral beauftragt, in der Franziskanerschule Vorlesungen zu halten. Er begann mit der Erklärung des Lukasevangeliums, der etwa im Herbst 1250 öffentliche Vorlesungen über die Sentenzen folgten. Ende 1253 oder zu Anfang 1254 erlangte er die Magisterwürde. 1255 in dem Mendikantenstreit von der Universität ausgeschlossen, wurde er wahrscheinlich schon 1256 wieder aufgenommen. Die offizielle Rezeption vom Okt. 1257 bedeutete für ihn nur eine Wiederaufnahme, während sie für Thomas von Aquin die erstmalige Aufnahme als magister war. (F. Pelster, Literargeschichtliche Probleme im Anschluß an die Bonaventuraausgabe. ZkTh 48 [1924] 500—32.)

Vorher schon, am 2. Februar 1257, hatte er als Generalminister die oberste Leitung seines Ordens übernommen. 1273 wurde Bonaventura Bischof von Albano und Kardinal, starb aber schon am 15. Juli 1274 zu Lyon während des Konzils.

Wie die Viktoriner, ist Bonaventura Scholastiker und Mystiker zugleich, was auch deutlich in der Eigenart seiner Schriften zum Ausdruck kommt. Als Freund der scholastischen Methode und durchdrungen von dem Streben nach umfassender theologischer Systematik erweist er sich in seiner bedeutsamsten schriftstellerischen Leistung, die nach dem Vorbild des Wilhelm von Auxerre und insbesondere seines Lehrers Alexander Halensis in der Form des Sentenzenkommentars gehalten ist, nämlich in den umfangreichen Commentarii in quatuor libros sententiarum Petri Lombardi, die seit 1248 während seiner Lehrtätigkeit in Paris entstanden und die ersten vier Bände der Ausgabe von Qua-

racchi füllen. T. V derselben Ausgabe enthält die Opuscula varia theologica, im einzelnen die Quaestiones disputatae de scientia Christi, de mysterio Ss. Trinitatis, de perfectione evangelica, ferner das Breviloquium, das Itinerarium mentis in deum, das Opusculum De reductione artium ad theologiam, die Collationes in Hexaëmeron, die Collationes de septem donis Spiritus sancti, die Collationes de decem praeceptis, die Sermones selecti de rebus theologicis. T. VI und VII umfassen die exegetischen Werke Bonaventuras: Die Kommentare zum Ecclesiastes und zu Sapientia, den Kommentar und die Collationes zum Johannesevangelium (VI), den Kommentar zum Lucasevangelium und die Expositio zu den Lamentationes Jeremiae und zur Oratio Dominica (VII). T. VIII bietet die Opuscula mystica: De triplici via, alias Incendium amoris, Soliloquium de quatuor mentalibus exercitiis, Lignum vitae, De regimine animae, De sex alis Seraphim und andere. Das mystische Hauptwerk Bonaventuras, das Itinerarium mentis in deum, wurde bereits bei T. V erwähnt. Außerdem sind in T. VIII enthalten die Opuscula ad ordinem spectantia, darunter die Apologia pauperum und die Legenda S. Francisci. T. IX bringt die Ars praedicandi und die Sermones.

Bonaventura ist und will nichts anderes sein als ein Vertreter der alten Schule im Sinne Augustins und des Alexander Halensis, den er seinen Lehrer und Vater nennt, und dessen Fußstapfen er hauptsächlich folgen will. Neuerungen liegen ihm fern. Diesen konservativen Standpunkt hat er selbst klar in seinem Sentenzenkommentar gezeichnet (In Sent. II, praeloc., II. 1 ff.): At quemadmodum in primo libro sententiis adhaesi et communibus opinionibus magistrorum et potissime magistri et patris nostri bonae memoriae fratris Alexandri, sic in consequentibus libris ab eorum vestigiis non recedam. . . . . Non enim intendo novas opiniones adversare, sed communes et approbatas retexere. Nec quisquam aestimet, quod novi scripti velim esse fabricator. Indessen konnte und wollte auch er sich dem Einfluß des mächtig vordringenden Aristotelismus nicht entschlagen. Er kennt die aristotelischen Schriften und Lehren sehr wohl und verwertet sie reichlich. Aristoteles ist für ihn eine Autorität, die er unmittelbar neben Augustin stellt. Trotzdem hält er sich aber nach der Weise der Früheren in vielen über die bloße Dialektik hinausgehenden Fragen vorzüglich an Plato in dem Sinne, wie dessen Lehre nach Augustins Auffassung damals verstanden wurde. Bonaventura meint, nach Plato sei Gott nicht nur aller Dinge Anfang und Ziel, sondern auch urbildlicher Grund (ratio exemplaris). Diese letztere Annahme aber habe Aristoteles mit kraftlosen Argumenten bestritten, welche Äußerung freilich von einer falschen Identifizierung der von Aristoteles bestrittenen Hypostasierung der Ideen mit der Lehre von Gottes Urbildlichkeit zeugt. Er meint, aus diesem Irrtum des Aristoteles sei der andere geflossen, Gott keine Vorsehung in bezug auf die irdischen Dinge zuzuschreiben, da er ja die Ideen, durch welche er diese erkennen könnte, nicht in sich habe (wonach also Bonaventura die von Aristoteles bestrittenen platonischen Ideen als Gedanken des göttlichen Geistes auffaßt). Ferner tadelt Bonaventura die Verblendung des Aristoteles, die Welt für ewig zu halten und den Plato zu bekämpfen, der der Wahrheit gemäß der Welt und der Zeit einen Anfang zuschreibe (In Hexaëmeron, Coll. VI, V 360 f.).

Bonaventuras Metaphysik weist eine Reihe eigenartiger, meist augustinisch-neuplatonischer Züge auf. Zum Beweise hierfür sei hingewiesen auf seine

Lichttheorie, auf seine Lehre von der Mehrheit der Formen und auf seine Ansicht von den rationes seminales. Wie schon oben (S. 373) erwähnt wurde, hatte die neuplatonisch-augustinische Lichtmetaphysik bereits bei Alexander Halensis, Wilhelm von Auvergne und vor allem bei Robert Grosseteste Verwertung gefunden. Mit den Ausführungen des letzteren trifft auch die Lichtlehre Bonaventuras vielfach zusammen, wie L. Baur (Das Licht in der Naturphilosophie des Robert Grosseteste, Festgabe f. G. v. Hertling, 1913, 41—55) im einzelnen gezeigt hat. Wie der Bischof von Lincoln, behauptet auch Bonaventura von dem Licht, daß es die Fähigkeit habe, sich aus sich selbst zu vermehren, daß es nicht ein Körper, sondern etwas am Körper, nämlich die Form des leuchtenden Körpers, und zwar die vornehmste Form unter dem Körperlichen und eine forma substantialis sei, wie die Philosophen und die Heiligen sagen (In sent. II d. 13 a. 2 q. 1, II 318 a: Si ergo lux formam dicit, non potest esse lux ipsum corpus, sed aliquid corporis. Si enim lux esset ipsum corpus, cum lucis sit ex se ipsa se ipsam multiplicare, aliquod corpus posset se ipsum multiplicare ex se sine appositione materiae aliunde .... Sic intelligendum est a parte lucis, quod lux potest dici in abstractione et sic nominat formam corporis luminosi, per quam corpus illud habet lucere et agere .... lux proprie et abstracte loquendo non est corpus, sed forma corporis. Ib. q. 2, p. 321 a: Verum est enim, quod lux, cum sit forma nobilissima inter corporalia, sicut dicunt philosophi et sancti, .... est substantialis forma). Alle Körper partizipieren an der Natur des Lichtes, und nach dem Maße dieser Partizipation bestimmt sich Grad und Rang ihres Seins (Ib. q. 2, p. 321 a: Et quod omnia corpora natura lucis participent, hoc satis de plano ostendunt, quia vix est corpus opacum, quin per multam tersionem et politionem possit effici luminosum, sicut patet cum de cinere fit vitrum, et de terra carbunculus. Ib. p. 320 a: Lux est forma substantialis corporum, secundum cuius maiorem et minorem participationem corpora habent verius et dignius esse in genere entium). Das Licht ist die forma communis für alle Körper, durch welche die generelle Informierung der Materie erfolgt, während gleichzeitig durch andere Formen, die Elementar- und Mischformen, die spezielle Informierung bedingt ist (In sent. II d. 13 divis. text., II 310 a: Et quoniam duplex est informatio materiae corporalis, quaedam generalis, quaedam specialis — generalis per formam communem omnibus corporalibus, et haec est forma lucis; specialis vero per alias formas, sive elementares sive mixtionis).

Tatsächlich umschließt also das Ding eine Mehrheit von substanzialen Formen, in deren Komplex die Lichtform keineswegs eine unvollkommene Disposition darstellt; vielmehr spielt sie eine zentrale und beherrschende Rolle, insofern sie jede andere körperliche Form erhält, ihr die Kraft des Wirkens gibt und ihre Dignität in der Reihe der Wesen bestimmt (In sent. II d. 13 a. 2 q. 2 ad 5, II, p. 321 b: Forma enim lucis cum ponitur in eodem corpore cum alia forma, non ponitur sicut dispositio imperfecta, quae nata sit perfici per ultimam formam, sed ponitur tamquam forma et natura omnis alterius corporalis formae conservativa et dans ei agendi efficaciam, et secundum quam attenditur cuiuslibet formae corporalis mensura in dignitate et excellentia). Über Bonaventuras Lehre von der Pluralität der Formen, die ein charakteristisches Bestandstück der Doktrin der Franziskanerschule bildet, sieh das Scholion in der Ausgabe von Quaracchi II 322—323, ferner M. de Wulf, Le traité de unitate formae de Gilles de Lessines, Louvain 1901 (Les Philos. Belges I), 10—58 (La doctrine de la pluralité des formes dans l'ancienne école scolastique du XIIIe siècle) und insbesondere K. Ziesché, Die Naturlehre Bonaventuras, 1908, 53—79. Neuerdings

wurde mit Unrecht von E. Lutz (Die Psychol. Bonav., 54—61) die Lehre von der Mehrheit der Wesensformen bei Bonaventura in Abrede gestellt.

Schließlich sei noch erwähnt, daß Bonaventura (In sent. II d. 13 a. 2 q. 2, II 320 b) als Quellen und Stützen für seine Lichtlehre die Hl. Schrift, dann catholici tractatores, nämlich Pseudo-Dionysius und Augustinus, und die Philosophen nennt.

Hat Bonaventuras Lichtmetaphysik einen entschieden neuplatonisch-augustinischen Charakter, so gilt ein Gleiches auch von seiner Theorie der rationes seminales, die aus Augustinus stammt, der sie seinerseits von dem Neuplatonismus, beziehungsweise von der Stoa übernommen hat. Indem Bonaventura den aristotelischen Formbegriff mit dem augustinisch-stoischen Begriff der *Λόγοι σπερματικοί* verschmilzt, denkt er sich, ähnlich wie Averroës (sieh oben S. 317), die Formen samen- oder keimartig als aktive Potenzen in der Materie angelegt. Aus diesen aktiven Potenzen werden die Formen vermittels der Einwirkungen der Naturagentien eduziert (In sent. II d. 15 a. 1 q. 1, II 374 b: aliae formae naturales non ex nihilo producuntur, sed est aliqua potentia activa in materia, ex qua fiunt tamquam ex seminario. Ib. d. 18 a. 1 q. 3, p. 440: cum satis constet, rationem seminalem esse potentiam activam, inditam materiae; et illam potentiam activam constet esse essentiam formae, cum ex ea fiat forma mediante operatione naturae, quae non producit aliquid ex nihilo. Vgl. dazu d. 7 pars 2 a. 2 q. 1, p. 196 ff. und das Scholion p. 443 f.).

In der Psychologie schließt sich Bonaventura an seinen Lehrer Alexander von Hales an, insbesondere vertritt er mit jenem die bei Avencebrol und bei Dominicus Gundissalinus sich findende Auffassung, daß auch die geistigen Substanzen, die Engel und menschlichen Seelen, aus Materie und Form zusammengesetzt seien (In sent. II d. 3 pars. I a. 1 q. 1, II, 91 a: Et ideo illa positio videtur verior esse, scilicet quod in angelo sit compositio ex materia et forma. Ib. d. 17 a. 1 q. 2 p. 416 a: Licet autem anima rationalis compositionem habeat ex materia et forma). Übrigens beruft sich Bonaventura zur Rechtfertigung seiner Anschauung nicht auf Avencebrol, sondern auf Augustinus (Ib. d. 3 pars I a. 1 q. 2, fund. 1, p. 94 a: Auctoritate Augustini de mirabilibus sacrae scripturae primo capitulo). Wenn aber auch die von ihm angezogene Schrift jetzt als pseudo-augustinisch erkannt ist, so läßt sich doch die fragliche Lehre in sicher echten Schriften Augustins (De Gen. ad. lit. V, c. 5 n. 13; VII, c. 5 n. 7, c. 6 n. 9, c. 17 n. 39) nachweisen. Alexander von Hales und Bonaventura waren aber nicht die einzigen Vertreter dieser Lehre, vielmehr hatten sie die gesamte Franziskanerschule zur Gefolgschaft, mit einziger Ausnahme des Johann von Rupella. Vgl. Bonaventura-Ausgabe II 92—94; P. Correns, Die dem Boëthius fälschlich zugeschriebene Abhandl. d. Dominic. Gundis. De unitate, 1891, 42 f.; R. Seyerlen, Die gegenseitigen Beziehungen zwischen abendländischer und morgenländischer Wissenschaft m. bes. Rücks. auf Salomon ibn Gebirol. Rektoratsrede. Jena 1899, 22, A. 35. K. Ziesché, Die Naturlehre Bonaventuras, 1908, 31—47.

Bezüglich des Verhältnisses von Leib und Seele übernimmt Bonaventura zwar die aristotelische Seelendefinition, deutet sie aber im augustinischen Sinn. Die Seele ist mit dem Körper vereinigt ut perfectio et motor (In sent. II d. 8 pars. I a. 3 q. 2, II 221 b). Der Grund der Vereinigung liegt in einem Verlangen (appetitus) beider zueinander. Die Seele hat ein Verlangen, die körperliche Natur zu vollenden, und der organische Körper, der aus Materie und Form besteht,

hat ein Verlangen nach Aufnahme der Seele. Die letztere verbindet sich also mit einem bereits formierten Körper, so daß auch auf dem Gebiete der Psychologie Bonaventuras Ansicht von der Mehrheit der Formen, die nach seiner Überzeugung die Einheit des Wesens nicht stört, zur Geltung kommt (In sent. II d. 17 a. 1 q. 2, II, 415 b: Ad illud quod obicitur, quod compositum ex materia et forma est ens completum et ita non venit ad constitutionem tertii; dicendum, quod hoc non est verum generaliter, sed tunc, quando materia terminat omnem appetitum formae, et forma omnem appetitum materiae, ... Licet autem anima rationalis compositionem habeat ex materia et forma, appetitum tamen habet ad perficiendam corporalem naturam; sicut corpus organicum ex materia et forma compositum est et tamen habet appetitum ad suscipiendam animam). Über die Mehrheit der Formen auf anthropologischem Gebiet nach Bonaventura sieh K. Ziesché, 67—70; Luyckx, 1—12.

In der Frage nach dem Verhältnis der Seelenvermögen zur Seelensubstanz ist er unentschieden, jedoch neigt er der Ansicht derer zu, die einen Mittelweg einschlagen zwischen der Identifizierung und der realen Unterscheidung (Luyckx, 85—93).

Bei der Unterscheidung der Seelenvermögen übernimmt Bonaventura die aristotelischen und augustinischen Einteilungen. Er spricht mit Aristoteles von intellectus possibilis und agens und betrachtet sie als aliquid ipsius animae und als duae intellectus differentiae.

Die Ansicht des Alexander Halensis und Johannes von Rupella, daß Gott der intellectus agens sei, lehnt er ab mit der Begründung, daß Gott der Seele die aktive Kraft der Erkenntnis gegeben habe und nicht selbst unmittelbar das Erkennen bewirke: Iste autem modus, etsi verum ponat et fidei catholicae consonum, nihil tamen est ad propositum: quia cum animae nostrae data sit potentia ad alios actus, sic Deus, quamvis sit principalis operans in operatione cuiuslibet creaturae, dedit tamen cuilibet vim activam, per quam exiret in operationem propriam (Opp II 568 b). Daß diese Stellungnahme einen entschiedenen Schritt zur aristotelisch-thomistischen Auffassung hin bedeutet, ist nicht zu bezweifeln (Keicher, Hertling-Festgabe 181; dagegen: Luyckx, 66—76).

Er redet von intellectus speculativus und practicus und unterscheidet mit Augustinus ratio superior, ratio inferior und diiudicatio. Er behandelt ausführlich die für die Ethik wichtigen Unterscheidungen von conscientia und synderesis. Er sieht die erstere als habitus potentiae cognitivae an (In sent. II d. 39 a. 1. II, 899 b), während er die letztere, wie Alexander Halensis, abweichend von Thomas von Aquin, der darin einen habitus des Intellekts erblickt (De veritate q. 16, a. 1), dem Gebiete des Affekts und Willens zuweist und sie als ein natürliches Gewicht bestimmt, das den Affekt bei seinem Streben dirigiert und dem Licht des Intellekts oder dem naturale iudicatorium auf dem Erkenntnisgebiet entspricht (In sent. II d. 39 a. 2 q. 2, p. 910 a: quemadmodum ab ipsa creatione animae intellectus habet lumen, quod est sibi naturale iudicatorium, dirigens ipsum intellectum in cognoscendis, sic affectus habet naturale quoddam pondus, dirigens ipsum in appetendis .... Dico enim, quod synderesis dicit illud quod stimulat ad bonum; et ideo ex parte affectionis se tenet).

In den Beweisen für die Unsterblichkeit der Seele greift Bonaventura mannigfach auf Gundissalins De immortalitate animae zurück.

Höchst eigenartig und einflußreich ist die Stellungnahme Bonaventuras in der Erkenntnistheorie, insofern er sowohl Aristoteles, wie Au-

gustinus recht zu geben sucht und die aristotelische Abstraktionstheorie mit der augustinischen Illuminations- oder Irradiationslehre verknüpft. Die Außendinge werden dadurch erkannt, daß ein Abbild von ihnen zunächst im Medium, von diesem im äußeren Organ, von dem letzteren im inneren Organ und schließlich in der auffassenden Potenz (in potentia apprehensiva) erzeugt wird, und daß eine Hinwendung (conversio) dieser Potenz zu jenem Abbild (species) erfolgt (Itiner. mentis in deum c. 2, n. 4, V 300 b). Nach der eben beschriebenen Wahrnehmung (apprehensio) vollzieht sich die diiudicatio, durch welche die durch die Sinne aufgenommene sensible species auf dem Wege der Reinigung und Abstraktion in die intellektive Potenz Eingang findet (Ib. n. 6, p. 301 a: Diiudicatio igitur est actio, quae speciem sensibilem sensibiliter per sensus acceptam introire facit depurando et abstrahendo in potentiam intellectivam). Im Sentenzenkommentar schildert Bonaventura im Anschluß an Aristoteles den Vorgang der abstraktiven Erkenntnis als die Leistung des intellectus agens und possibilis. Der intellectus agens hat die Aufgabe des Abstrahierens (In sent II d. 24 pars I a. 2 q. 4, II 569 a: intellectus agens ordinatur ad abstrahendum), während der intellectus possibilis sich der aus dem phantasma abstrahierten species zuzuwenden und sie durch diese Zuwendung mit Hilfe des intellectus agens aufzunehmen und über sie zu urteilen hat (Ib: intellectus possibilis habet enim supra speciem existentem in phantasmate se convertere et convertendo per auxilium intellectus agentis illam suscipere et de ea iudicare). Gegenstand der Erkenntnis ist darum das Universale, das Individuelle wird nur indirekt erkannt — ebenfalls eine Bewegung zur aristotelischen Erkenntnislehre hin (Luyckx 152 ff.). Der intellectus agens wird von Bonaventura unter Berufung auf Aristoteles (De an. III, 5) ein Licht genannt, von dem das Psalmwort (Ps. 4, 7) gelte: Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine (Ib. p. 569 b).

Durch dieses Licht werden auch die ersten theoretischen und moralischen Prinzipien erkannt, und zwar, wie Bonaventura mit Aristoteles lehrt, auf dem Wege der Erfahrung und Abstraktion. Er macht sich den aristotelischen Satz (Analytica post. II, 19) zu eigen: cognitio principiorum acquiritur via sensus, memoriae et experientiae (In sent. II d. 39 a. 1 q. 2. 903 a). Die Erkenntnis der Prinzipien wird erworben, sie hat ein empirisches Fundament, insofern ihre species mit Hilfe der Sinne erworben werden. Denn niemand könnte das Ganze oder den Teil, oder Vater oder Mutter erkennen, ohne durch irgendeinen äußeren Sinn deren species zu empfangen (Ib.: species autem et similitudines rerum acquiruntur in nobis mediante sensu, sicut expresse dicit philosophus in multis locis; et hoc etiam experientia docet. Nemo enim unquam cognosceret totum, aut partem, aut patrem, aut matrem, nisi sensu aliquo exteriori speciem eius acciperet). Anderseits ist aber die Erkenntnis der Prinzipien nicht erworben, sondern angeboren, insofern der Seele oder der erkennenden Potenz ein Licht mitgegeben ist, ein naturale iudicatorium, das die Seele beim Urteil über die Gegenstände des Erkennens und Handelns leitet, oder das ausreicht, die ersten theoretischen und moralischen Prinzipien nach Aufnahme ihrer species wegen ihrer Evidenz zu erkennen (Ib. p. 903 a b: habitus cognitivi sunt quodammodo nobis innati ratione luminis animae inditi ... quod potentiae cognitivae sit lumen inditum, quod vocatur naturale iudicatorium ... Quemadmodum igitur cognitio primorum principiorum ratione illius luminis dicitur esse nobis innata, quia lumen illud sufficit ad illa cognoscenda post receptionem specierum sine aliqua persuasione superaddita propter sui evidentiam: sic et primorum principiorum moralium cognitio nobis innata est pro eo, quod iudicatorium illud sufficit ad illa cognoscenda).

So muß er dann schließlich auch die strenge Allgemeingültigkeit des aristotelischen Prinzips ‚Omnis cognitio incipit a sensu' bestreiten: Ex his patet responsio ad illam quaestionem, qua quaeritur, utrum omnis cognitio est a sensu. Dicendum est, quod non. Necessario enim oportet ponere, quod anima novit Deum et seipsam et quae sunt in ipsa sine adminiculo sensuum exteriorum. II Sent. d. 39 a. 1 q. 2. II 904; Vgl. Luyckx 110. Danach erkennt als odie Seele sich selbst direkt und intuitiv (Luyckx 175 ff.) durch Einkehr in sich selbst, durch die sie den in ihr vorhandenen Inhalt experimentell feststellt: Et propterea aliter dicendum, quod cognitio, qua anima cognoscit illud quod habet in se, est cognitio cuiusdam experientiae (III. Sent. d. 23. dub. 4. Luyckx 189[46]). Vgl. die verschiedenen experientiae bei Roger Bacon (unten § 38).

Zeigt sich schon in der Betonung des Angeborenseins der Erkenntnis der Prinzipien der augustinische Einfluß, so kommt derselbe noch viel stärker zur Geltung bei der bejahenden Beantwortung der Frage: Utrum quidquid cognoscitur cognoscatur in ipsis rationibus aeternis (De scientia Christi q. 4, V 17). Die intellektive Erkenntnis verläuft in den Formen der Begriffe (terminorum), Urteile (propositionum) und Schlüsse (illationum). Bei der Gewißheitserkenntnis der Urteile erfaßt der Geist eine unveränderliche Wahrheit. Da er selbst aber veränderlich ist, so kann er die unveränderlich aufleuchtende Wahrheit nur schauen durch ein gewisses unwandelbar strahlendes Licht, das unmöglich eine veränderliche Kreatur sein kann. Er erkennt also die Wahrheit in jenem Lichte, das jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt kommt, und welches das wahre Licht ist und das Wort in principio apud deum (Joh. 1, 1, 9). Die Notwendigkeit ferner, mit welcher beim Schluß die conclusio aus den Prämissen folgt, stammt (venit) nicht von der Existenz des Dinges in der Wirklichkeit, noch von der Existenz des Dinges in der Seele, sondern ab exemplaritate in arte aeterna, secundum quam res habent aptitudinem et habitudinem ad invicem secundum illius aeternae artis repraesentationem (Itiner. mentis in deum c. 3, n. 3, V 304 a b). So fordert also die urteilende und schließende Erkenntnis als oberste Voraussetzung ihrer Gewißheit den Zusammenhang mit der Gottheit.

Dabei begnügt sich Bonaventura nicht mit einer Art Influenz durch das göttliche Licht. Die Influenztheorie werde den Worten Augustins nicht gerecht, der ausdrücklich zeige, daß bei der Gewißheitserkenntnis der Geist nicht sowohl reguliert werde durch den habitus des Geistes, als vielmehr durch die unveränderlichen und ewigen Regeln, die über ihm stehen in der ewigen Wahrheit (De scientia Christi q. 4 m. 2, V 23 a: Et hic quidem modus dicendi — quod cognoscens in cognoscendo non ipsam rationem aeternam attingit, sed influentiam eius solum — est insufficiens secundum verba beati Augustini, qui verbis expressis et rationibus ostendit, quod mens in certitudinali cognitione per incommutabiles et aeternas regulas habeat regulari, non tamquam per habitum suae mentis, sed tamquam per eas quae sunt supra se in veritate aeterna). Er fordert daher unter allen Umständen eine Verbindung unseres Intellekts mit der ewigen Wahrheit selbst, eine gewisse Berührung und eine gewisse Schau der unveränderlichen Regeln und rationes; freilich ist diese Schau keine solche in voller Klarheit, sondern nur eine teilweise und eine der geschaffenen Vernunft in diesem Leben angemessene (Itiner. mentis in deum c. 3 n. 3, V 304 b: Ex quo manifeste apparet, quod intellectus noster coniunctus sit ipsi aeternae veritati. De scientia Christi q. 4 m. 3, V 23 b: Quod autem mens nostra in certitudinali cognitione aliquo modo attingat illas regulas et incommutabiles rationes, requirit necessario

nobilitas cognitionis et dignitas cognoscentis. Ib. V 23 b: ad certitudinalem cognitionem necessario requiritur ratio aeterna ut regulans et ratio motiva, non quidem ut sola et in sua omnimoda claritate, sed cum ratione creata et ut ex parte a nobis contuita secundum statum viae. Vgl. Rosenmöller 24 ff.).

So sehr aber auch Bonaventura bei der Gewißheitserkenntnis die Notwendigkeit des unmittelbaren Zusammenhangs, der unmittelbaren Berührung der unveränderlichen Regeln in der Gottheit betont, so sind für ihn doch die rationes aeternae und ihre Schau nicht die einzige und ausreichende Bedingung der Erkenntnis. Er fordert vielmehr mit aller Bestimmtheit auch ein aposteriorisches oder empirisches Element. Damit Erkenntnis möglich sei, muß die Seele nicht bloß mit den rationes aeternae, sondern zugleich auch mit den aus der Erfahrung oder aus den Phantasmen abstrahierten species der Dinge in Berührung treten. Erst diese letzteren enthalten die eigentümlichen und specifizierenden Gründe für die Erkenntnis (De scientia Christi q. 4, V 24 b: quia non ex se tota est anima imago, ideo cum his attingit rerum similitudines abstractas a phantasmate tamquam proprias et distinctas cognoscendi rationes, sine quibus non sufficit sibi ad cognoscendum lumen rationis aeternae, quamdiu est in statu viae, nisi forte per specialem revelationem hunc statum transcenderet, sicut in his qui rapiuntur, et in aliquorum revelationibus prophetarum).

So ist nach Bonaventura, indem er den platonisch-augustinischen Apriorismus und den aristotelischen Empirismus zu verbinden sucht, die Erkenntnis einerseits aprioriscb, anderseits aposteriorisch fundiert. Einen erfahrungslosen, apriorisch-theologischen Ursprung fordert er für die absolute und unveränderliche Geltung der Erkenntnis; einen aposteriorisch-empirischen Ursprung dagegen hat die Erkenntnis ihren Gegenständen nach. Die Gegenstände der Erkenntnis beziehungsweise ihre species können nur auf dem Wege der Abstraktion aus der Erfahrung gewonnen werden. Hatte noch Wilhelm von Auvergne und Robert Grosseteste (sieh oben S. 366, 375) die Prinzipienerkenntnis rein apriorisch-theologisch, also streng augustinisch erklärt, so schloß Bonaventura bereits einen Kompromiß zwischen Augustinismus und Aristotelismus und näherte sich zum Teil wenigstens seinem großen Freund Thomas von Aquin, der freilich als konsequenter Peripatetiker den unmittelbaren Zusammenhang mit den rationes aeternae und damit den augustinischen Gedanken aufgab, beziehungsweise umdeutete.

Wenn manche Autoren, darunter auch die Franziskaner von Quaracchi (De humanae cognitionis ratione Anecdota etc., 34—40), bemüht waren, auf dem Gebiete der Erkenntnislehre den Unterschied zwischen Augustinus-Bonaventura einerseits und Thomas von Aquin anderseits möglichst klein erscheinen zu lassen oder gänzlich zu verwischen, so ist ein solcher Versuch mit den Quellentexten und mit den historischen Verhältnissen (dem bald einsetzenden Kampf zwischen Augustinismus und Aristotelismus) nicht in Einklang zu bringen. Bonaventura näherte sich zwar Thomas in bezug auf die Bindung der Erkenntnis an die Erfahrung, in dem entscheidenden Punkte aber, in der Lehre von der unmittelbaren Berührung der rationes aeternae, hielt er unentwegt an dem Standpunkt Augustins fest, den er wörtlich interpretiert, wie er auch zu interpretieren ist. Thomas von Aquin dagegen, der die Grundlehren des Aristoteles konsequent durchführt, gibt den Formeln von den rationes aeternae einen Sinn, den sie im Zusammenhang des augustinischen Denkens nicht haben, wie dies im einzelnen von G. v. Hert-

ling (Augustinuszitate bei Thomas von Aquin, MSB 1904, H. 4, 535—602) und von M. Grabmann (Die philos. u. theol. Erkenntnislehre des Matthaeus ab Aquasparta, 1906, 64—72) überzeugend dargetan wurde. Von Ontologismus im Sinne von Malebranche oder Gioberti bei Bonaventura zu sprechen, hat man aber trotz der Parteinahme für Augustin kein Recht.

Die hier vorgetragene Beurteilung der Erkenntnislehre Bonaventuras wird durch die neuen eindringenden Untersuchungen von Luyckx (200—53) voll bestätigt.

M. de Wulf und M. Grabmann bezeichnen den erkenntnistheoretischen Standpunkt Bonaventuras als Exemplarismus. Indessen dürfte dieser Ausdruck nicht präzis genug sein, da er das Charakteristische und Unterscheidende der Lehre Bonaventuras nicht trifft; denn auch die thomistische Erkenntnislehre erkennt den Grundgedanken des Exemplarismus in vollem Maße an. Zutreffender dürfte es daher sein, die erkenntnistheoretische Überzeugung Bonaventuras mit dem Namen Illuminations- oder Irradiationstheorie zu belegen, die aber, wie bereits bemerkt wurde, mit der Lehre des Ontologismus nicht identifiziert werden darf.

Die Grundlinien, wie sie auf dem Gebiete der Erkenntnistheorie der größte Franziskanerlehrer vor Duns Scotus festgelegt hatte, blieben nicht nur bei den unmittelbaren Schülern Bonaventuras, sondern für die ganze ältere Franziskanerschule mit wenigen Ausnahmen maßgebend. Sie bildeten einen ständigen Oppositionspunkt der Schule gegen Thomas und seine Richtung. Aber auch außerhalb der franziskanischen Kreise, insbesondere bei Heinrich von Gent, fand sie ungeteilten Beifall. Ja, selbst in den Reihen der Dominikaner fehlte es nicht an Persönlichkeiten, die das Erkenntnisproblem im Sinne Augustins und Bonaventuras zu lösen suchten, so Dietrich von Freiberg, dann die Mystiker Eckhart und Seuse (sieh M. Grabmann, 63—64).

Auf dem Gebiet der Gotteserkenntnis lehrt Bonaventura entsprechend dem augustinischen Zug seiner Erkenntnistheorie, daß die Gottheit als ens purissimum, actualissimum, completissimum et absolutum zwar nicht psychologisch und zeitlich, wohl aber logisch das primum cognitum sei. D. h. die Erkenntnis des göttlichen Seins als des vollkommensten und absoluten Seins ist die oberste Voraussetzung und Bedingung für die Definition irgendeines geschaffenen und unvollkommenen Seins, ähnlich wie auch für Descartes (Med. III) der Begriff des Unendlichen die Voraussetzung für den Begriff des Endlichen bildet. Gleich dem urteilenden und schließenden Denken fordert das definierende Erkennen als Bedingung seiner Möglichkeit den unmittelbaren Zusammenhang mit der Gottheit (Itiner. mentis in deum c. 3, n. 3, V 304 a: Nisi igitur cognoscatur, quid est ens per se, non potest plene sciri definitio alicuius specialis substantiae . . . Ens autem cum possit cogitari ut diminutum et ut completum, ut imperfectum et ut perfectum . . . . „cum privationes et defectus nullatenus possint cognosci nisi per positiones" [nach Averroës, in III. de anima, text. 25], non venit intellectus noster ut plene resolvens intellectum alicuius entium creatorum, nisi iuvetur ab intellectu entis purissimi, actualissimi, completissimi et absoluti, quod est simpliciter et aeternum ens, in quo sunt rationes omnium in sua puritate. Quomodo autem sciret intellectus, hoc esse ens defectivum et incompletum, si nullam haberet cognitionem entis absque omni defectu? Ib. c. 5, n. 3, p. 308 b: Esse igitur est, quod primo

cadit in intellectu, et illud esse est quod est actus purus ... Restat igitur, quod illud esse est esse divinum).

Wie Alexander Halensis, akzeptierte auch Bonaventura den ontologischen Gottesbeweis Anselms und wandte sich gegen den Einwand Gaunilos (sieh oben S. 209) von der denkbar vollkommensten Insel (In sent. I d. 8 pars I a. 1 q. 2. I 153 ff. De mysterio Trin. q. 1 a. 1, V 45 ff.; sieh dazu A. Daniels, 131—156).

Übrigens ist der ontologische Beweis in der ganzen Erkenntnistheorie Bonaventuras festverankert und hat in ihr seine Berechtigung (Rosenmöller 20). Für ihn ist die Existenz Gottes eine unmittelbar einleuchtende Wahrheit (Luyckx 261), und diese Idee ist dem Menschen angeboren. Gott ist der Seele noch gegenwärtiger als diese sich selbst (De mysterio Trinit. qu. 1. a. 1, V 46). Mit der aristotelischen Lehre von der tabula rasa bringt er diese Anschauung so in Einklang, daß Aristoteles damit nur das Freisein von abstrahierten Bildern behaupten wolle. Die angeborene Gottesidee muß dagegen aufgefaßt werden als ein der Seele von vornherein mitgegebenes Licht, eine Einprägung der höchsten Wahrheit in der Seele (I Sent. dist. 17 p. 1 a. un. qu. 4. I 301: Species autem innata potest esse dupliciter: aut similitudo tantum sicut species lapidis, aut ita similitudo, quod etiam quaedam veritas in se ipsa. Prima species est sicut pictura; et ab hac creata est anima nuda. Secunda species est impressio aliqua summae veritatis in anima, sicut verbi gratia animae a conditione sua datum est lumen quoddam directivum et quaedam directio naturalis. Vgl. Rosenmöller 51—61). Daher ist dann auch die Einstellung Bonaventuras zu den Gottesbeweisen aus der Betrachtung der Welt eine andere als beim hl. Thomas. Die Welt ist ein Spiegel der Gottheit und ihre Betrachtung ist eine Bestätigung und Veranschaulichung der eingeborenen Gottesidee (Coll. in Hex. X. n. 12. Rosenmöller 61—93).

Als Mystiker bildete Bonaventura die durch Bernhard von Clairvaux, Hugo und Richard von St. Victor, Thomas Gallus im Anschluß an Augustinus und Pseudo-Dionysius vertretene mystische Richtung weiter durch. Die mystische Schrift Soliloquium, ein Gespräch zwischen dem Menschen und seiner Seele, ist dem Hugo, das Itinerarium mentis in Deum, Bonaventuras herrlichste und tiefste mystische Arbeit, besonders dem Richard von St. Victor nachgebildet. In den populär-mystisch gehaltenen Meditationen über das Leben Jesu schließt sich Bonaventura besonders an Bernhard an. Mit Hugo von St. Victor spricht Bonaventura von dem dreifachen Auge des Fleisches, der Vernunft und der Kontemplation (Brevil. p. 2, c. 12, V 230 b). Ferner unterscheidet er mit den Viktorinern cogitatio, meditatio und contemplatio. Im Itinerarium mentis in deum schildert er sodann mit unvergleichlicher Meisterschaft den Weg und die sechs Stufen des Aufstiegs zu Gott. Diesen sechs Stufen entsprechen, wie bei Isaak von Stella (sieh oben S. 259), sechs verschiedene Seelenkräfte: der Sinn (sensus), die Einbildungskraft (imaginatio), die Vernunft (ratio), der Verstand (intellectus), die Intelligenz (intelligentia) und endlich als apex mentis die Synderesis (Itin. mentis in deum c. 1, n. 5, 6, V 297 b). Die oberste Stufe, die Ekstase, den Zustand der ignorantia docta, schildert Bonaventura mit Pseudo-Dionysius (De myst. theol. c. 1, § 1) in folgenden Worten (Ib. c. 7, n. 5, V 313 a): Tu autem, o amice, circa mysticas visiones, corroborato itinere, et sensus desere et intellectuales operationes, et sensibilia et invisibilia, et omne non ens et ens, et ad unitatem, ut possibile est, inscius restituere ipsius, qui est super omnem essentiam et

scientiam. Etenim teipso et omnibus immensurabili et absoluto purae mentis excessu ad superessentialem divinarum tenebrarum radium, omnia deserens et ab omnibus absolutus ascendes. Brevil. p. 5, c. 6, V 260 a: Spiritus noster .... quadam ignorantia docta supra seipsum rapitur in caliginem et excessum.

Bemerkenswert ist, daß das affektive Moment in der unio mystica die entscheidende Rolle spielt: sie ist Liebeseinigung. Ob in dieser Einigung die Wesenheit Gottes selbst erfaßt und berührt wird, wird von Bonaventura nicht ganz klar ausgesprochen. Während Rosenmöller und Gilson mit beachtenswerten Gründen dafür eintreten, bestreitet es Longpré (vgl. Rosenmöller 187 ff.).

Die milde, dem Polemischen abholde und ganz auf das Positive gerichtete Geistesart der Führer der beiden Richtungen, Bonaventura und Thomas von Aquin, und ihre persönliche Freundschaft ließ es zunächst nicht zu einem offenen Kampfe kommen. Die Schüler Bonaventuras aber führen diesen Kampf mit großer Heftigkeit seit dem Ende der sechziger Jahre, wie später darzustellen ist. Sieh unten § 39.

Fast zur selben Zeit wie in Paris bildete sich auch an der Universität Oxford eine bedeutende Franziskanerschule. Die fünf ersten Franziskanerprofessoren waren: Adam de Marisco, Radulfus de Colebruge, Eustachius de Normaneville, Thomas de Eborao und Richardus Rufus, der vorher schon in Paris doziert hatte (vgl. oben 386).

Wie Alexander von Hales in Paris, trat **Adam von Marsh** (de Marisco) in Oxford 1226 oder 1227 als Magister in den Franziskanerorden, wurde 1247 oder 1248 Magister regens an der Universität und eröffnete so als erster die lange Reihe ausgezeichneter und hochgefeierter Lehrer aus dem Franziskanerorden an der Oxforder Hochschule. Er starb am 18. Nov. 1258. Roger Bacon hat ihn, wie seinen Freund Robert Grosseteste, mit hohem Lobe überschüttet und beide wegen ihrer mathematischen Kenntnisse gerühmt (Opus maius, ed. Bridges I 108; sieh oben S. 372. Opus tertium, c. 22 u. 23, ed. Brewer, 70, 75; sieh H. Felder, 285 f.). Über seinen Schriften lagert noch völliges Dunkel. Nur seine geistvollen, für die Zeit- und Gelehrtengeschichte höchst wertvollen Briefe sind ediert: Adae de Marisco Epistolae, ed. Brewer, Monumenta Franciscana I, 1858.

In Gegensatz zu Adam von Marsh setzt Roger Bacon den **Richardus Rufus** oder Cornubiensis: Et optime novi pessimum et stultissimum istorum errorum [auctorem], qui vocatus est Ricardus Cornubiensis, famosissimus apud stultam multitudinem; sed apud sapientes fuit insanus et reprobatus Parisius propter errores, quos invenerat [et] promulgaverat, cum solemniter legebat sententias ibidem, postquam legerat sententias Oxonie ab anno domini 1250 (Comp. studii theologiae ed. H. Rashdall, 52 f.). Die älteren Theologen, wie Robert Grosseteste und Adam de Marisco hätten die Bibel als Textbuch zugrunde gelegt, die neueren die Sentenzen (Opera ined. ed. J. S. Brewer, 328 f.). Auch der Sentenzenkommentar des Richardus Rufus ist bis jetzt nicht mit Sicherheit festgestellt. Fr. Pelster hat zunächst (ZkTh 1924, 625—29) die Spuren dieses Kommentars, die in der Bonaventura-Ausgabe von Quaracchi angegeben waren, verfolgt, insbes. die inzwischen wiederaufgefundene Hds des Konvents von S. Francesco zu Assisi, jetzt in der Vaticana. Hier findet sich: Compilatio magistri Ricardi Rufi Angli. Diese sichere Spur verlassend, hat er neuerdings (Schol 1926, 68 ff.) den Sentenzenkommentar des cod. 62 des Balliol College, den er in der erwähnten Notiz ($627^3$) dem Thomas von York zuzuweisen geneigt war, als Werk des Richardus Rufus nachweisen zu können geglaubt. Aber diese Hypothese steht auf schwachen Füßen. Es muß vielmehr da angesetzt werden, wo in der Hds der Name des Richardus Rufus begegnet. Vielleicht haben

wir auch mit einem doppelten Sentenzenkommentar des Richard aus seiner Oxforder und Pariser Lehrtätigkeit zu rechnen.

Adams von Marsh fähigster Schüler und dritter Nachfolger war **Thomas von York**. Er wurde 1253 Magister in Oxford, dozierte dann auch in Cambridge und starb 1260. Philosophiegeschichtlich bedeutsam ist sein großes noch ungedrucktes Werk Metaphysica, von welchem M. Grabmann (Festgabe f. Clemens Baeumker, 1913, 181—193) eine übersichtliche Skizze gibt und einige Fragmente mitteilt. Eine Ausgabe dieses Werkes wird angekündigt von Minges (PhJhb 1919, 239), der Thomas auch als Verfasser der Summa de virtutibus (vgl. oben S. 382) in Vorschlag bringt. Die Schrift ist ein selbständiges, wohl durchdachtes System der Metaphysik auf aristotelischer Grundlage und unter umfassender Verwertung der arabisch-jüdischen Philosophie. Aristoteles wird secundum expositionem Averrois gedeutet, und außer diesem werden Avicenna, Algazel, Avencebrol, Moses Maimonides herangezogen. Entstanden in den Jahren 1250—1260, fesselt sie das Interesse des Philosophiehistorikers, weil sie von einem Mitglied der älteren Franziskanerschule herrührt und bekundet, wie man auch in den Reihen der Oxforder Franziskaner der neuen Wissenschaft zu huldigen wußte, und zwar schon zu einer Zeit, wo Albertus Magnus seine Erklärung der aristotelischen Metaphysik noch nicht vollendet und Thomas von Aquin noch keinen seiner Kommentare zu Aristoteles in Angriff genommen hatte. Wenn Grabmann (191) bemerkt, daß wir in dem Werk die einzige große Darstellung des Systems der Metaphysik aus der Aera der Hochscholastik vor uns hätten, so ist dies nicht zutreffend. Denn fast aus der gleichen Zeit oder nur wenig später und aus den gleichen Oxforder Kreisen stammt auch die dem Robert Grosseteste zugeschriebene Summa philosophiae, die als rein philosophische Arbeit ein wertvolles Seitenstück zur Metaphysik des Thomas von York darstellt und, wie diese, für die selbständige Stellung und Behandlung der Philosophie außerhalb des Rahmens der Theologie in der Hochscholastik ein vollgültiges Zeugnis ablegt (sieh oben S. 377).

Die Metaphysik des Thomas zerfällt in sechs Bücher. Das erste Buch handelt nach einleitenden Bemerkungen über Wesen und Wert der Philosophie von Gott dem Schöpfer (de creatore) und enthält die rationale Theologie. Das zweite Buch erörtert die Entstehung des Seins im allgemeinen, die Frage nach dem Weltanfang unter spezieller Bezugnahme auf Moses Maimonides und weiterhin die Prinzipien des Seins, Materie und Form. Buch 3 behandelt im Anschluß an die aristotelische Metaphysik den Gegenstand der philosophia prima, das ens secundum quod est ens et de his quae sunt entis per se (M. Grabmann, 188, A. 4), und bietet eine weitausgeführte Seins- und Ursachelehre. Das vierte Buch spricht von den Einteilungen des Seins (de divisionibus entis), insbesondere von dem substanziellen und akzidentellen Sein. An die Unterscheidung von substantia prima und secunda schließt sich eine sehr breit gehaltene Abhandlung über die Universalien an. Das fünfte Buch beschäftigt sich mit den transzendentalen Eigenschaften des Seins, insbesondere mit dem Wahrheitsbegriff und mit der Frage: an sit una veritas sola, an plures. Das sechste Buch untersucht die spezielle Metaphysik (de ente speciali), die von der Welt im allgemeinen und von den Teilen der Welt handelt. Daran schließt sich eine nicht vollendete Psychologie.

§ 34. Auch bei den Lehrern des Dominikanerordens, die seit 1229 an der Pariser Universität vertreten waren, drang die neue aristotelische Wissenschaft immer mehr durch, trotzdem die Konstitutionen von 1228 das Stu-

dium der artes liberales nur als Ausnahmefall zuließen. Der erste Dominikanerlehrer in Paris, Roland von Cremona, benutzt ohne Skrupel auch die verbotenen libri naturales und ist in seiner ausgebreiteten Kenntnis der Naturwissenschaft und seiner Vorliebe für die Medizin ein Vorläufer des Albertus Magnus. Der zweite Dominikanermagister dagegen, Hugo von Saint Cher, hält sich streng an das kirchliche Aristotelesverbot und wandelt ganz in den Bahnen der älteren Theologen.

In Oxford lehrt als Schüler und Nachfolger (seit 1240) Robert Bacons, des Begründers der dortigen Dominikanerschule, Richard Fischacre. Er kennt den neuen Aristoteles, steht ihm aber mit großer Zurückhaltung gegenüber. Einige für den späteren Augustinismus charakteristische Lehren, wie die von den rationes seminales, der Zusammensetzung der geistigen Wesen aus Materie und Form, finden sich bei ihm. Der nächste Dominikanermagister in Oxford, Robert Kilwardby († 1278) gehört mit seinem Wirken schon der folgenden Periode an.

**Ausgaben:**

**Roland von Cremona.** Der Sentenzenkommentar hds Paris, Bibl. Mazarine n. 439.

**Hugo von St. Cher.** Die Hdss des Sentenzenkommentars bei Mandonnet, Siger de Brabant I 53², Ehrle, Xenia Thom. III 545.

**Richard Fischacre.** Die Hdss des Sentenzenkommentars bei R. M. Martin (sieh Lit.).

**Peter von Tarantaise.** Innocentii Quinti in quattuor libros sententiarum commentaria. Tolosae 1649—1652.

**Bombolognus de Bononia.** Der Sentenzenkommentar findet sich in Codd. lat. 733 (1506) und 755 (1508) der Universitätsbibliothek zu Bologna. Grabmann, Mittelalt. Geistesleben 339.

**Romanus de Roma.** Der Sentenzenkommentar findet sich im Cod. Palat. lat. 331 der Vatikanischen Bibliothek. Ehrle 567, Grabmann 341.

Der Dominikanerorden, der in der Rezeption und Verarbeitung des neuen wissenschaftlichen Materials eine so bedeutende Rolle zu spielen berufen war, nahm zunächst offiziell eine reservierte, fast ablehnende Haltung ein. Die Konstitutionen vom J. 1228 bestimmen: In libris gentilium et philosophorum non studeant (fratres), etsi ad horam inspiciant. Saeculares scientias non addiscant, nec etiam artes quas liberales vocant, nisi aliquando circa aliquos magister ordinis vel capitulum generale voluerit aliter dispensare; sed tantum libros theologicos tam iuvenes quam alii legant (Denifle II 222; vgl. Mandonnet, Siger de Brabant I 31). Die hier zugelassene Ausnahme bot die Möglichkeit, die aristotelischen Studien in den Orden einzuführen, wenn auch zunächst eine gewisse Zurückhaltung bei den magistri unverkennbar ist. Noch Vincenz von Beauvais entschuldigt sich, daß er Excerpte aus den physischen und metaphysischen Büchern des Aristoteles biete, und schiebt die Verantwortung Mitbrüdern zu. (Vgl. oben S. 380.)

Der Fortschritt der wissenschaftlichen Studien im Dominikanerorden hängt eng mit seiner Stellung an den Universitäten Paris und Oxford zusammen. Wie die Franziskaner 1231 durch den Eintritt des magister Alexander Halensis, so hatten auf ähnliche Weise die Dominikaner bereits 1229 einen Lehrstuhl an der Uni-

versität erlangt. Der Dominikaner Roland von Cremona wurde 1229 von seinem weltgeistlichen Lehrer Johannes de Sto Aegidio, der bald darauf selbst das Kleid des hl. Dominikus nahm, promoviert und erhielt einen Lehrstuhl. (Ehrle, Xenia Thom. III 534).

**Roland von Cremona,** der den Pariser Lehrstuhl von 1229—31 innehatte, zeigt bereits eine starke Einwirkung des neuen Materials. Eine umfangreiche Kenntnis der Naturwissenschaften und eine Vorliebe für die wissenschaftliche und praktische Medizin machen ihn zu einem Geistesverwandten des Albertus Magnus (Ehrle, 536). In seinem nur hds vorliegenden Sentenzenkommentar, der wohl aus seiner Pariser Lehrtätigkeit stammt, zitiert er fünfmal die Ethik, ebensooft De caelo et mundo, zweimal die Physik, einmal De anima, de plantis, de somno et vigilia, ferner Avicenna, Algazel, Alfarabius und Albumasar. Auf die Metaphysik des Aristoteles wird nur eine vage Anspielung gemacht (Ehrl, Xenia Thom. III 543).

Bedeutend zurückhaltender gegenüber dem neuen Wissensstoff ist **Hugo von St. Cher.** 1225 trat er als Baccalareus der Theologie in den Orden und wurde bereits 1227 Provinzial der Provinz Francia. 1230 wurde er unter Roland von Cremona promoviert auf den Vorschlag des Johannes de Sto Aegidio, der eben in den Orden eingetreten war. 1244 wurde er als erster seines Ordens Kardinal, nahm 1256 an den Verhandlungen in Anagni über den Mendikantenstreit an der Universität Paris teil und starb 1264. Sein theologisches Hauptwerk, der Sententzenkommentar, ist ungedruckt geblieben (Textproben bei Ehrle, 546 ff.). Die umfassendste Tätigkeit entfaltete er auf dem Gebiete der Bibelwissenschaft durch Kommentare, die allerdings stark kompilatorischen Charakter tragen, Korrektorien und Konkordanzen. Von mäßiger spekulativer Begabung haben seine Schriften im Verhältnis zu der mächtig vorwärtsstrebenden Wissenschaft seiner Zeit einen ultrakonservativen Zug. Erst das Auftreten des deutschen Grafensohnes Albert von Bollstädt in Paris brachte den entscheidenden Umschwung zugunsten des Aristotelismus (1245).

Gleichzeitig mit Albert wirkte als Magister der Theologie in Paris **Johannes Pungens-Asinum** (pointlasne), dessen Name neben dem des Wilhelm von Melitona und Albertus Theotonicus unter dem 1248 erlassenen Verurteilungsdekret des Talmud steht (Chartularium I 210). Sein im Stamser Katalog erwähnter Sentenzenkommentar, der bisher als verschollen galt (Grabmann 6), ist von Fr. Pelster (Ehrle, Xenia Thom. III 535 [1]) in Cod. Vatic. Borgh. 359 wenigstens zum Teil nachgewiesen. Erhalten sind ferner Sermones. Vgl. M. Grabmann, Studien zu Johannes Quidort von Paris. MSB 1922. 3 Abh. 4—6; Fr. Ehrle, Xenia Thom. III 533 [1]).

Zur älteren Dominikanerschule muß seiner Richtung nach auch gezählt werden der Zeitgenosse des Albertus Magnus und Thomas von Aquin, **Peter von Tarantaise,** der 1256—1258 in Paris über die Sentenzen las, vom Herbst 1258 bis zum Sommer 1265 ebenda als Magister der Theologie dozierte, 1259 mit Albert und Thomas an der Neuordnung des Studienplanes für den Dominikanerorden beteiligt war und 1276 als Innocenz V. den päpstlichen Stuhl bestieg, aber nach kurzer Regierung noch in demselben Jahre starb. Er schrieb einen Kommentar zu den vier Büchern der Sentenzen des Lombarden, ferner die philosophischen Traktate De unitate formae, De materia caeli, De aeternitate mundi, De intellectu et voluntate (nach dem von Denifle veröffentlichten Stamser Katalog; sieh Archiv II 1886, 238, n. 87).

Auch zwei andere Dominikaner, die dem hl. Thomas persönlich nahegestanden haben, müssen, da sie nicht zu seiner Schule gerechnet werden können, der älteren Dominikanerschule zugezählt werden: **Bombolognus de Bononia** und **Romanus de Roma.** Der erste hat nach einer wohl glaubwürdigen Notiz in der Hds seines Sentenzenkommentars (Ehrle, Xenia Thom. III 571[2], Grabmann, Mittelalt. Geistesleben 339) geschrieben, bevor Thomas seine Summa theologiae verfaßt hat. Über die Lehrrichtung ist bisher wenig bekannt, aber Grabmann erklärt, daß er bisher keine eigentliche Abhängigkeit vom Doctor Angelicus feststellen konnte (340). Romanus de Roma ist der Nachfolger des hl. Thomas auf dem Pariser Lehrstuhl im J. 1272, starb aber schon 1273. Er zeigt in seinem Sentenzenkommentar bei den damals aktuellen Fragen große Zurückhaltung, was ihn aber nicht daran hindert, für einige spezifisch thomistische Ansichten einzutreten (Ehrle 566—71, Grabmann 340—46).

In Oxford hatten die Dominikaner im J. 1225 festen Fuß gefaßt. Der Magister der Theologie **Robert Bacon,** bei dem die jungen Dominikaner hörten, nahm selbst das Ordenskleid und gewann dadurch dem Orden eine cathedra an der Universität. Sein Schüler und Nachfolger (seit 1240) war **Richard Fischacre** († 1248), der uns durch einen hds überlieferten Sentenzenkommentar bekannt ist (Ehrle 550—57). Er benutzt die neue Literatur ausgiebig, zeigt aber in den Hauptpunkten eine Übereinstimmung mit der augustinischen Tradition gegen den Aristotelismus. So nimmt er in der Materie rationes seminales an, die Zusammensetzung der geistigen Wesen aus Materie und Form und dementsprechend die Möglichkeit einer Vielheit von Engeln einer Spezies (Ehrle 554). In der Frage, ob in einem Wesen mehrere oder bloß eine Form sei, führt er nach R. M. Martin drei verschiedene Ansichten an, ohne selbst Stellung zu nehmen. Das anselmsche Argument akzeptiert er (A. Daniels, 22—24; 125, 127).

Der Nachfolger Richards auf dem Oxforder Lehrstuhl (seit 1248), Robert Kilwardby, ist bekannt als scharfer Gegner der aristotelischen Richtung des Albertus und Thomas, weshalb er später bei dem Streit um des letzteren Lehre seine Darstellung finden wird.

Die Dominikaner Thomas von Chantimpré und Vincenz von Beauvais sind bereits oben (S. 380) unter den Enzyklopädisten behandelt worden.

§ 35. Mit unglaublicher Schnelligkeit hat der Aristotelismus seinen Siegeslauf durch die abendländische Wissenschaft genommen. Nur ein partieller Widerstand wurde ihm an jenen Punkten geleistet, wo die neue Lehre offen mit den älteren augustinisch-platonischen Anschauungen, insbesondere in der Erkenntnislehre und mit der kirchlichen Lehre zusammenstieß. Im Dominikanerorden vollzog sich nun die für die mittelalterliche Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte so überaus bedeutsame und fruchtbare Wendung vom Platonismus beziehungsweise Augustinismus zum entschiedenen Aristotelismus. Der Philosoph von Stagira erscheint als die oberste und maßgebende Autorität, der in philosophicis auch Augustinus sich beugen mußte. Philosophie wie Theo-

logie erfuhren eine tiefgehende, alle ihre Gebiete und Probleme durchdringende Aristotelisierung. Die führenden Geister der neuen fortschrittlichen Bewegung, der Renaissance des Aristotelismus im Mittelalter, waren die beiden bedeutendsten Männer, welche der Dominikanerorden sein eigen nennen konnte, der schwäbische Grafensohn Albert von Bollstädt (Albertus Coloniensis oder A. Magnus) und sein Schüler, der neapolitanische Grafensohn Thomas von Aquino.

Albert, wegen seiner umfassenden Gelehrsamkeit als Philosoph, Theolog und Naturforscher der Große (Albertus Magnus), auch „doctor universalis" genannt, ist der erste Scholastiker, der die gesamte aristotelische Philosophie in systematischer Ordnung unter durchgängiger Mitberücksichtigung arabischer Kommentatoren reproduziert und im Sinne des kirchlichen Dogmas umgebildet hat, in ähnlicher Weise wie schon Maimonides den Aristoteles mit der jüdischen Lehre in Verbindung gebracht hatte. Der Platonismus beziehungsweise Neuplatonismus, der in der früheren Periode der Scholastik in den über die Logik hinausgehenden Teilen der Philosophie vorherrschend war, wird von Albert zwar nicht ausgeschieden und übt auch noch auf seine philosophische Betrachtung einen nicht unbedeutenden Einfluß aus, aber er wird doch durch die vorwiegende Macht des aristotelischen Gedankenkreises zu einer Neben- und Unterströmung herabgedrückt. Albert stellt die aristotelischen Lehren in einer zusammenhängenden Reihe von Schriften dar, welche kommentierende Paraphrasen der aristotelischen sind. Hauptsächlich in seinen theologischen Werken versucht er den Ausgleich und die Systematisierung des ungeheuren, mit enormer Belesenheit und Literaturkenntnis in den philosophischen Schriften angesammelten Materials, ohne daß ihm die angestrebte Synthese befriedigend geglückt wäre. — Auf dem Gebiete der Naturwissenschaft hat Albert insbesondere die Zoologie und die Botanik durch eigene Beobachtungen bereichert.

Das Universelle wird von ihm in dreifachem Sinne anerkannt: als universale ante rem im Geiste Gottes nach der neuplatonisch-augustinischen Lehre, als universale in re nach der Auffassung des Aristoteles und als universale post rem, worunter Albert den subjektiven Begriff versteht, auf welchen der Nominalismus oder Konzeptualismus die Existenz des Allgemeinen beschränkt hatte.

In der Gotteslehre hat Albert bereits die strenge Sonderung der Trinitätslehre und der mit ihr verknüpften Dogmen von der ratio-

nalen oder philosophischen Theologie durchgeführt, worin ihm Thomas gefolgt ist.

Die Weltschöpfung gilt ihm im Anschluß an Moses Maimonides als ein die Vernunft überragender Glaubenssatz. Wird aber die Welt als geschaffen angenommen, so kann ihre zeitlich begrenzte Dauer rational erwiesen werden. Die Begriffe „Geschaffensein" und „Ewigsein" schließen sich aus. Die aristotelische Beweisführung für die Ewigkeit der Welt wird bekämpft.

In der Psychologie ist die wichtigste Umbildung der aristotelischen Lehre die Verknüpfung der niederen psychischen Vermögen mit der von dem Leibe gesonderten Substanz, die dem Aristoteles der νοῦς ist, so daß sie nur zu ihrer Betätigung im irdischen Leben, nicht zu ihrer Existenz, der leiblichen Organe bedarf. Scharf bekämpft Albert die averroistische Doktrin von der Einheit des Intellekts.

Die Ethik Alberts ruht auf dem Prinzip der Willensfreiheit. Mit den Kardinaltugenden der Alten kombiniert er die christlichen Tugenden.

Alberts Schüler führten die beim Lehrer nebeneinanderlaufenden Richtungen auf getrennten Wegen weiter, so Hugo von Straßburg Alberts Theologie, Ulrich von Straßburg und andere deutsche Dominikaner den arabischen Neuplatonismus, während der Italiener Thomas von Aquino die konsequente Durchbildung des Aristotelismus sich zum Ziele setzte.

### Ausgaben.

**Albertus Magnus.** Gesamtausgaben von Petr. Jammy, Lugd. 1651, neuerdings revisa et locupletata cura ac labore Augusti Borgnet, P 1890—1899 in 38 Quartbänden.

Sonderausgaben: Alberti Magni de vegetabilibus libri septem historiae naturalis pars XVIII., editionem criticam ab Ernesto Meyero coeptam absolvit Carolus Jessen. Berolini 1867. Albertus Magnus, De animalibus Libri XXVI. Nach der Cölner Urschrift hg von Hermann Stadler. Beiträge XVI, XVII. 1916, 1920. — P. de Loë, B. Alberti Magni commentarii in librum Boëthii de divisione, ed. princeps 1913. — P. Mandonnet, Siger de Brabant, IIe partie, Louvain 1908 (Philosophes Belges VII), S. 27—52: Alberti Magni de quindecim problematibus (Antwort Alberts auf das Schreiben des Aegidius von Lessines über 15 an den Pariser Schulen um 1270 diskutierte Sätze).

Die Orationes super quattuor libros sententiarum wurden ediert von N. Thoemes, 1893. A. Wimmer, B. Alberti Magni tractatus de forma orandi, 1902. M. Weiß, Commentarii in Job. Additamentum ad opera omnia B. Alberti. Primum ex quinque codicibus ed., 1904.

Zur handschriftlichen Überlieferung und kritischen Sichtung der Werke Alberts sind von größtem Werte die bei der Literatur unter a erwähnten Werke; s. die Lit.

**Hugo von Straßburg.** Das Compendium theologicae veritatis des Hugo von Straßburg findet sich unter den Werken Alberts d. Gr. bei Borgnet, t. XXXIV, 1—306.

**Ulrich von Straßburg.** Briefe des Ulrich von Straßburg sind gedruckt bei H. Finke, Ungedruckte Dominikanerbriefe des 13. Jahrhunderts, 1891, N. 43—81, S. 78—104.

Von Ulrichs theologischer Summe mit dem Titel De summo bono hat B. Hauréau, Hist. de la philos. scol. II, 2, P 1880, 41—45, dann M. Grabmann, Studien über Ulrich von Straßburg ZKTh., 1905, 482—499, 607—621 Bruchstücke mitgeteilt. Ein längeres Fragment aus Lib. I, c. 7: De naturali dispositione intellectus ad cognoscendum deum: Cl. Baeumker, Der Anteil des Elsaß an den geistigen Bewegungen des Mittelalt., 1912, 48—50. Weitere Bruchstücke finden sich in den Werken des deutschen Karthäusertheologen Dionysius Rykel; vgl. M. Grabmann, a. a. O., 623—626; ders. des Ulrich Engelberti von Straßburg O. Pr. (1277) Abhandlung De pulchro; s. Lit.

Albert, aus der Familie der Grafen von Bollstädt, wurde geboren zu Lauingen in Schwaben, nach Angabe eines Teils der Historiker (Échard, Michael, Pelster) im Jahre 1193. Andere (Mandonnet, Endres) setzen seine Geburt erst in das Jahr 1206 oder 1207. Er studierte in Padua, wo er 1223 durch Jordan den Sachsen für den Dominikanerorden gewonnen wurde; nach einer alten Kölner Tradition jedoch, auf die Pelster neuerdings die Aufmerksamkeit lenkt, wäre er in Köln in den Orden eingetreten. Über den Studiengang des großen Lehrers wissen wir leider fast nichts. Die Angabe des Roger Bacon: ‚Nec umquam legit philosophiam nec audivit eam in scolis nec fuit in studio solemni antequam theologus nec in ordine suo potuit edoceri, quia ipse est primus magister de philosophia inter eos,' (Opera quaedam hactenus inedita ed. Brewer I 327) schließt die Möglichkeit aus, daß er in Paris oder an einer anderen Universität seine Studien gemacht habe. Er ist in der Tat in seinen Aristotelesstudien im wesentlichen Autodidakt gewesen, was seine Leistung um so bedeutender erscheinen läßt.

In den Jahren 1228—1245 lehrte er in Köln, Hildesheim, Freiburg, Regensburg und Straßburg. 1245 las er in Paris die Sentenzen und wurde Magister der Theologie. Sein Pariser Aufenthalt dauerte aber nur bis 1248, in welchem Jahre er an das neugegründete studium generale in Köln berufen wurde. Seit 1244—45 war Thomas von Aquin sein Schüler. Dieser ist wahrscheinlich vom Ordensgeneral sofort nach Köln (nicht nach Paris) gebracht worden und hat dort auch während des Pariser Aufenthalts Alberts seine Studien fortgesetzt. Sicher hat er von 1248—52 den Unterricht Alberts in Köln genossen. Über Inhalt und Methode dieses Unterrichts hat A. Pelzer ein interessantes Dokument entdeckt, die Nachschrift des hl. Thomas zu Vorlesungen Alberts über die Nikomachische Ethik. Dadurch erst erhält für uns der sonst stark legendarisch ausgeschmückte Studienaufenthalt des hl. Thomas in Köln einen bestimmten Inhalt.

1254—1257 versah Albert das Amt eines Provinzials der deutschen Provinz. In das Jahr 1256 fällt sein Aufenthalt an der römischen Kurie in Anagni bei Alexander IV., wo er das gegen die Bettelorden gerichtete Buch des Wilhelm von St. Amour und den Irrtum des Averroës von der Einheit des Intellekts bekämpfte. 1258—1260 war er wieder Lektor in Köln. 1259 begab er sich zum Generalkapitel nach Valenciennes, wo er im Verein mit Petrus von Tarentasia und Thomas von Aquin eine neue, der Philosophie günstige Studienordnung für seinen Orden ausarbeitete. 1260 wurde er Bischof von Regensburg, legte aber schon 1262 dieses Amt nieder.

Nach Pelster ist von 1260—63 ein längerer Aufenthalt Alberts in Italien anzusetzen, wo er mit Thomas von Aquin und Wilhelm von Moerbeke am Hofe Urbans IV. zusammengewesen wäre.

1263—1264 fungierte er als päpstlicher Legat und Kreuzzugsprediger in Böhmen und Deutschland. Dezember 1264 bis August 1265 folgte ein Aufenthalt in Würzburg. Frühjahr 1268 bis Herbst 1269 hielt sich Albert, wie Endres (Histor.-polit. Blätter 1913, 749—758) wahrscheinlich machte, in Straßburg auf, woselbst ihn (1268) die Bitte des Ordensgenerals traf, zum zweitenmal die Lehrkanzel an der Pariser Universität zu besteigen. Albert lehnte ab und ging 1269 oder 1270 als Lektor nach Köln, das von da ab sein ständiger Wohnsitz blieb. Diesen verließ er nur 1274 zur Teilnahme am Konzil von Lyon und 1277, um in Paris für die Lehre seines größten Schülers einzutreten. Albert starb am 15. November 1280 zu Köln, das für sich den Ruhm in Anspruch nehmen kann, den größten deutschen Gelehrten des Mittelalters einen großen Teil seines Lebens beherbergt zu haben, so daß die Zeitgenossen mit Recht von Albertus Coloniensis sprechen konnten.

Alberts universaler Geist, dem keine bedeutsame literarische Erscheinung der Zeit fremd blieb, entfaltete in langer, rastloser Arbeit eine ungeheure schriftstellerische Tätigkeit, wie die 21 Folio-Bände der Ed. Jammy oder die 38 Quartbände der Ed. Borgnet sofort erkennen lassen. Wie niemand vor ihm erfaßte er mit Scharfblick die drängenden Forderungen der Zeit. Er erkannte die hohe Bedeutung der in ungeahnter Fülle dargebotenen aristotelischen und arabisch-jüdischen Literatur für die christlichen Schulen. Wie einst am Anfang des sechsten Jahrhunderts Boëthius die freilich nur zum geringsten Teil durchgeführte Absicht hegte, den ganzen Plato und den ganzen Aristoteles seinen lateinischen Zeitgenossen und der Nachwelt zugänglich zu machen, und wie später im elften Jahrhundert Avicenna in seiner großen philosophischen Enzyklopädie von 18 Bänden und vier Hauptabteilungen (Logik, Physik, Mathematik, Metaphysik) die aristotelisch-griechische Wissenschaft in ihrem ganzen Umfange dem arabischen Kulturkreise erschloß, so entsprang Alberts Geist der kühne Plan, der Welt des christlichen Abendlandes die gesamte Wissenschaft des Aristoteles, wie der Araber und Juden, in einer großen gewaltigen Sammlung vorzuführen (Phys. L. I tr. I c. 1, ed. Jammy, II 1: Nostra intentio est, omnes dictas partes [physicam et metaphysicam et mathematicam] facere Latinis intelligibiles. Ib.: Intentio nostra in scientia naturali est, satisfacere pro nostra possibilitate fratribus Ordinis nostri nos rogantibus ex pluribus jam praecedentibus annis, ut talem librum de Physicis eis componeremus, in quo et scientiam naturalem perfectam haberent, et ex quo libros Aristotelis competenter intelligere possent). So entstand nach dem Vorbild von Avicennas Enzyklopädie die lange Reihe von Alberts philosophischen Schriften, die wie bei Avicenna weniger Kommentare — nur zur Politik besitzen wir einen solchen — als vielmehr erweiternde Paraphrasen zu dem Text der aristotelischen Schriften darstellen. Dabei säumt Albert nicht, selbst das Wort zu nehmen und oft in ausgedehnten Digressionen aus Eigenem lange historische und kritische Ergänzungen oder wertvolle Berichte über interessante eigene Beobachtungen auf den verschiedensten Naturgebieten einzuflechten oder anzufügen. In dieser Weise will er ebensoviele Bücher und mit den gleichen Namen, wie sie von Aristoteles geschrieben wurden, abfassen. Ja, er will sogar noch Additamenta geben, wo die Bücher des Aristoteles unvollendet geblieben seien, oder wo Aristoteles eine Lücke gelassen habe, oder wo seine Schriften nicht überliefert worden seien (Ibid.; sieh auch Jourdain, 304).

Ein solches Werk konnte Albert nur unternehmen, weil er im Besitze einer besonders reichen Bibliothek war, deren Beschaffung ihm wohl durch private Mittel möglich war.

Die philosophischen Schriften Alberts, die nach einem wohlerwogenen Plane ein weitausgedehntes System der gesamten Philosophie enthalten, gliedern sich nach Pangerl (333—342) in drei Gruppen.

I. Philosophia rationalis oder Logica. Die logischen Schriften sind: 1. De praedicabilibus oder Super Porphyrium (J. = Jammy I 1—94; B. = Borgnet I 1—148). 2. De praedicamentis (J. I 94—193; B. I 149—304). 3. De sex principiis Gilberti Porretani (J. I 194—236; B. I 305—372). 4. De divisionibus (jüngst ediert von P. von Loë). 5. Perihermenias (J. I 237—289; B. I 373—457). 6. De categoricis syllogismis (noch ungedruckt). 7. Analytica priora (J. I 289—512; B. I 459—809). 8. De hypotheticis syllogismis (ebenfalls ungedruckt). 9. Analytica posteriora (J. I 513—658; B. II 1—232). 10. Topica (J. I 658—839; B. II 233—524). 11. Elenchi (J. I 840—953; B. II 525—713).

II. Philosophia realis in drei Abteilungen: a) Physica: 1. De auditu physico (J. II 1—384; B. III 1—632). 2. De generatione et corruptione (J. IIc 1—72; B. IV 345—457). 3. De caelo et mundo (J. II b 1—200; B. IV 1—321). 4. De natura locorum (J. V 262—292; B. IX 527—585). 5. De causis proprietatum elementorum et planetarum (J. V 292—329; B. IX 585—653). 6. Meteora (J. II d 1—209; B. IV 477—808). 7. De mineralibus (J. IIe 210—272; B. V 1—103). 8. De anima (J. III 1—189; B. V 117—420). 9. De morte et vita (J. V 159—175; B. IX 345—371). 10. De nutrimento (J. V 175—184; B. IX 323—341). 11. De somno et vigilia (J. V 64—109; B. IX 121—207). 12. De sensu et sensato (J. V 1—51; B. IX 1—93). 13. De memoria et reminiscentia (J. V 52—63; B. IX 97—118). 14. De motibus animalium (J. V 109—131; B. IX 257—300). 15. De spiritu et respiratione (J. V 139—159; B. IX 213—252). 16. De intellectu et intelligibili (J. V 239—262; B. IX 477—521). 17. De vegetabilibus et plantis (J. V 343—507; B. X 1—305). 18. De animalibus mit Einschluß der Werke De partibus animalium und De generatione animalium (J. VI 1—684; B. XI XII. Ed. Stadler). Als Zusätze zu dem bisher durchgeführten Plane erscheinen: 19. De indivisibilibus lineis (eingeschoben zwischen Buch 7 u. 8 De auditu physico). 20. De motibus progressivis oder De principiis motus processivi (J. V 508—527; B. X 321—358). 21. De aetate (J. V 131—138; B. IX 305—319). 22. De natura et origine animae (J. V 185—217; B. IX 375—434). 23. Epistola de natura animae et contemplatione ipsius, möglicherweise identisch mit der unter 22 genannten Schrift. Außerhalb des Planes steht die Schrift De unitate intellectus contra averroistas (J. V 218—238; B. IX 437—474). Ein gleiches gilt von der von Mandonnet veröffentlichten Abhandlung De quindecim problematibus, der Antwort Alberts auf den Brief des Aegidius von Lessines, in welchem der letztere seinem großen Ordensgenossen und Lehrer eine Liste der um 1270 an der Pariser Universität viel umstrittenen und schließlich verurteilten averroistischen Sätze übermittelte und um Aufklärung bat. Vgl. Mandonnet, Siger de Brabant I 105—107; M. de Wulf, Gilles de Lessines de unitate formae (Les Philosophes Belges I 62 ff).

b) Mathematica. Die zweite Abteilung der philosophia realis umfaßt Alberts Schriften zu den mathematischen Disziplinen, von denen aber bis jetzt nichts gedruckt ist außer dem Speculum astronomiae (J. V 656—666; B. X 629—650). Mandonnet glaubte, das Speculum astronomiae Albert absprechen und Roger Bacon zuweisen zu können. Es stehe im Zusammenhang mit der Verurteilung der 215 Sätze durch Stephan Tempier 1277 (s. unten § 40) und der Verurteilung des Roger

Bacon 1278 (s. unten § 38), insofern eine Reihe von Sätzen des Speculum unter den 1277 verurteilten sich befindet. Diese These hat im allgemeinen Zustimmung, aber doch auch Widerspruch und Ablehnung gefunden. So hat Ch. V. Langlois in einer Besprechung der ersten Auflage des Siger von Brabant Bedenken gegen die Methode Mandonnets geäußert. Der Herausgeber verschiedener bisher ungedruckter Werke Bacons, R. Steele (Opera hactenus inedita. Fasc. V 267) bemerkt: „It has been suggested that this tract (das Speculum) was written by Bacon, but no one with an ear for style could accept the suggestion for a moment." Eingehend sucht sodann Thornedike die These zu widerlegen. Die Anschauungen und die Art der Darstellung des Speculum entsprächen durchaus denen Alberts, in den Hdss werde das Werk durchweg Albert zugeschrieben. Wahrscheinlich ist aber das Speculum weder von Albert noch von Bacon. In einer der ältesten und besten Hdss (Digby 228; vgl. Thornedike 715) findet sich die Überschrift: Tractatus magistri Philippi cancellarii Parisiensis de libris astronomiae qui tenendi sunt secundum integritatem fidei catholicae et qui non.

Thornedike (a. a. O. 720—50) ist nicht abgeneigt, auch drei weitere heute im allgemeinen Albert abgesprochene Schriften als sein Eigentum mit geringerer oder größerer Wahrscheinlichkeit anzuerkennen: Die Experimente oder Secreta Alberti, De mirabilibus mundi und De secretis mulierum — aber wohl mit Unrecht.

Der Stamser Katalog nennt an mathematischen Schriften: Item exponit Euclidem, perspectivam Almagesti et quosdam alios mathematicos (Archiv II 237; vgl. Grabmann, Drei ungedruckte Teile der Summa de creaturis 3—4).

c) Metaphysica. Hierher gehören 1. Die Metaphysik (J. III b 1—418; B. VI 1—752). 2. De causis et processu universitatis (J. V 528—655; B. X 361—619), eine große Paraphrase zum Liber de causis. In dem letzteren sind nach Albert die Ansichten der Peripatetiker vorgetragen. Ja er bringt ihn sogar in nächste Beziehung zur aristotelischen Metaphysik, deren Abschluß er darin erblickt (ed. Jamm y V 655 a: et haec quidem quando adiuncta fuerint undecimo primae philosophiae, opus perfectum erit). 3. Die verlorene Schrift De natura deorum.

III. Philosophia moralis. Alberts philosophisches System gipfelt in der Moralphilosophie, die durch zwei Kommentare repräsentiert wird, nämlich zur Ethica (J. IV 1—364; B. VII 1—611) und zur Politica (J. IV b 1—500; B. VIII 1—804).

Außerhalb dieser gewaltigen Aristotelesparaphrase stehen die von Fr. Pelstei entdeckten Quaestiones de animalibus aus dem J. 1258 und die von Thomas von Aquin reportierten, von A. Pelzer entdeckten Vorlesungen über die Nicomachische Ethik. Ferner glaubt Pelster den Kommentar zu De anima in Cod. Vat. lat. 869 Albert zueignen zu können (ZKTh 1923, 482 [6]). Die von Thomas reportierten Quaestionen zur Nikomachischen Ethik unterscheiden sich in der Methode sowohl von den übrigen Kommentaren Alberts zu Aristoteles wie von denen des hl. Thomas, insofern in ihnen die Texterklärung mit Quästionen verbunden ist (Pelzer, RNéoscol 1922, 347). Inhaltlich stellen sie eine bedeutende Leistung dar und reichen in manchen Quästionen an die Secunda des hl. Thomas heran (Pelzer 348).

Von kleineren Schriften glaubt Fr. Pelster (PhJhb 1923 150 ff.) folgende Albert vindizieren bezgl. revindizieren zu können: De fato (unter den Opuscula des hl. Thomas), De forma resultante in speculo (zitiert von Vincenz von Beauvais), De passionibus aëris und De potentiis animae. Vgl. aber A. Birkenmajer, PhJhb 1924, 270—72.

Die Frage nach dem Verfasser der sog. Philosophia pauperum, einer naturwissenschaftlichen Summe, die in letzter Zeit von Michael, De Loë, Pangerl, Dyroff untersucht worden war, ist nunmehr durch die Feststellungen Grabmanns (s. Lit.) entschieden: Der Verfasser ist der Dominikaner Albert von Orlamünde zu Beginn des 14. Jahrh., Albert von Sachsen hat die Philosophia pauperum benutzt. A. Birkenmajer kündigt ein besonderes Buch über die Phil. pauperum an (a. a. O. 271).

Über die Compilatio de libris naturalibus, die vielleicht Albert zum Verfasser hat, vgl. Grabmann, Forschungen über die lat. Aristotelesübersetzungen des XIII. Jahrh. Beiträge XVII 5—6. 1916, 74—75.

Die historische Wirksamkeit Alberts beruht in erster Linie auf seinen philosophischen Arbeiten. Daneben dürfen aber doch auch seine theologischen Werke, die sich in dogmatische, exegetische und aszetische scheiden lassen, nicht gering eingeschätzt werden. Zu den dogmatischen Schriften zählen der große Kommentar zu den Sentenzen des Lombarden (J. XIV—XVI; B. XXV—XXX), die Summa de creaturis mit den beiden Hauptteilen De quattuor coaevis und De homine (J. XIX; B. XXXIV—XXXV), von der Grabmann drei weitere bisher ungedruckte Teile (Ethik, Sakramentenlehre, Eschatologie) entdeckt hat (drei ungedruckte Teile der Summa de creaturis Alberts des Großen. Quellen und Forschungen zur Gesch. des Dominikanerordens. 13. 1919), die unvollendete Summa theologiae (J. XVII—XVIII; B. XXXI bis XXXIII), endlich die Kommentare zu sämtlichen Schriften des Pseudo-Dionysius (J. XIII u. XIII b; B. XIV). Der Kommentar zu De divinis nominibus ist ungedruckt.

Diese Kommentare sind überliefert durch ein Autograph des hl. Thomas; aus dem Kommentar zu De divinis nominibus ist von P. A. Uccelli ein Teil unter dem Titel De bono et pulchro ediert worden, der von manchen Neueren fälschlich als Werk des hl. Thomas angesehen und zur Darstellung seiner Schönheitslehre benutzt worden ist. Eine Ausgabe des ganzen Kommentars wird von G. Théry vorbereitet. Vgl. Grabmann, Des Ulrich Engelberti O. Pr. († 1277) Abhandlung De pulchro. Untersuchungen und Texte. MSB 1926.

Auf die exegetischen Werke Alberts zum Alten und Neuen Testament (J. VII—XI, XII b; B. XV—XXIV, XXVIII), von denen insbesondere die umfangreichen Kommentare zu den vier Evangelien gerühmt werden, kann hier nicht weiter eingegangen werden.

Die sehr geschätzte mystische Schrift De adhaerendo Deo, an deren Echtheit schon Mandonnet gezweifelt, hat Grabmann als das Werk des bayrischen Benediktinermönches Johannes von Kastl (c. 1410) erwiesen. Die letzten Kap. (18—24), die in den Drucken fehlen, finden sich jetzt in der Übersetzung der Schrift von W. Oehl.

Bezüglich der interessanten Frage nach der Abfassung und der zeitlichen Folge der Werke Alberts ist jetzt im wesentlichen Klarheit erreicht. Die bisherige Datierung (v. Hertling, Mandonnet, Endres) nahm zum Ausgangspunkt die Schrift De unitate intellectus, die in das J. 1256 verlegt wurde und in der fast sämtliche Aristoteleskommentare zitiert werden. Die hier angenommene Abfassungszeit der erwähnten Schrift wurde fast zu gleicher Zeit von Pelster (ThR 1917, 260—63; Krit. Studien 132 ff.) und mir (Geyer, Die Übersetzungen der aristotelischen Metaphysik bei Albertus Magnus und Thomas von Aquin PhJhb 1917, 392—415) bestritten. Ich habe (a. a. O. 397) den Metaphysikkommentar und De uni-

tate in die Jahre 1270—75 verlegt. Pelster glaubte zunächst (a. a. O. 147 ff.), daß man für die Abfassungszeit über 1270 nicht hinauszugehen brauche, kommt aber neuerdings (Zur Datierung einiger Schriften Alberts des Großen ZKTh 1923, 478 ff.) zu dem Ergebnis, daß De animalibus nicht vor 1270 und dementsprechend die Metaphysik und De unitate erst nach diesem Jahre verfaßt sein kann. Das große Werk der Aristoteleskommentare ist also nicht vor 1256, sondern vom Ende der fünfziger Jahre bis zum Beginn des siebenten Jahrzehnts anzusetzen.

Für die großen systematischen Schriften gibt Pelster folgende Daten: Die Summa de creaturis steht in engstem Zusammenhang mit dem Sentenzenkommentar, speziell mit dessen zweitem Buche, sie ist wie dieser in der zweiten Hälfte der vierziger Jahre entstanden. Die Summa theologiae ist nach 1270, der zweite Teil erst nach 1274 entstanden. Auch die Kommentare zu Matthaeus und Lukas sind nach 1270 verfaßt (Pelster, Zur Datierung usw. 481).

Die nunmehr in den wichtigsten Teilen feststehende Chronologie der Schriften ermöglicht erst eine die geistige Entwicklung Alberts berücksichtigende Darstellung seiner Lehre und eine Untersuchung der Frage des Verhältnisses zwischen ihm und seinem großen Schüler Thomas. Insbesondere wäre es reizvoll zu untersuchen, ob und inwieweit Albert die Schriften seines Schülers gekannt und benutzt hat.

Überblickt man das weitgedehnte literarische Lebenswerk Alberts, so begreift man, daß der deutsche Dominikaner in Köln seinen Zeitgenossen wie ein Wunder erscheinen mußte, das sie mit grenzenlosem Staunen erfüllte, wie ausdrücklich Ulrich von Straßburg bezeugt, wenn er seinen Lehrer Albert als nostri temporis stupor et miraculum preist (M. Grabmann, Studien über Ulrich von Straßburg, ZKTh 1905, 91). Selbst die in ätzende Schärfe getauchte, hyperkritische Feder Roger Bacons findet trotz unverkennbarer Antipathie Albert gegenüber Worte der Anerkennung. Der große Kritiker, der sich von 1245—1250 oder 1252, also ungefähr gleichzeitig mit Albert, in Paris aufhielt, bezeichnet ihn als primus magister de philosophia (Rog. Bac. Opera inedita, Opus minus, ed. Brewer, L 1859, 327) und berichtet von dem hohen Ansehen, das er, wie bisher noch niemand, in Paris genoß. In der Wissenschaft und in den Schulen sei er gleich Aristoteles, Avicenna und Averroës sicut auctor zitiert worden (Ib., Opus tertium, ed. Brewer, 30: Nam sicut Aristoteles, Avicenna et Averroës allegantur in scholis, sic et ipse: et adhuc vivit et habuit in vita sua auctoritatem, quod nunquam homo habuit in doctrina. Ib., Opus minus, ed. Brewer, 327: Et maxime ille, qui vivit, habet nomen doctoris Parisius et allegatur in studio sicut auctor). Tatsächlich wurde Albert von einer Reihe von Zeitgenossen in ihren Schriften mit Namen angeführt, so von Sigervon Brabant in seinen Impossibilia (ed. Baeumker, 17), eine Ehre, die damals nur wenigen auserlesenen Geistern, wie Alberts Schüler Thomas von Aquin, zuteil wurde.

Roger Bacon hat auch vollkommen zutreffend, wenngleich unter Protest, in wenigen kräftigen Strichen die große historische Bedeutung Alberts gezeichnet, wenn er berichtet, daß die große Masse der Studierenden und auch weise Männer der Ansicht gewesen seien, Albert habe die Philosophie in ihrem ganzen Umfange den Lateinern gebracht (Ibid., Opus tertium, ed. Brewer, 30: Et est quod iam aestimatur a vulgo studentium et a multis, qui valde sapientes aestimantur, et a multis viris bonis, licet sint decepti, quod philosophia iam data sit Latinis et completa, et composita in lingua Latina, et est facta in tempore meo et vulgata Parisius, et pro auctore allegatur compositor eius; sieh auch Endres, Festgabe für Hertling, 97). Dies ist in der Tat Alberts epoche-

machende Leistung. Der Kölner Dominikaner erscheint in seinen philosophischen Schriften als der erste hochragende Bannerträger des Aristotelismus im dreizehnten Jahrhundert. Mit ihm beginnt im christlichen Abendland die energische Vertiefung in die gesamte Philosophie des Stagiriten. Durch seine das ganze aristotelische System umfassenden und historisch wie kritisch weit ausholenden Paraphrasen hat Albert dem Aristotelismus und nicht bloß diesem, sondern der gesamten neuen Literatur den Weg in die christlichen Schulen und Kreise geöffnet. Der viel angestaunten und einflußreichen arabischen Kommentarliteratur setzte er von christlicher Seite eine ebenbürtige Leistung entgegen, welche die Wirkung jener einzudämmen und zu paralysieren geeignet war. Anderseits bot er dem christlichen Denken eine Philosophie, ein philosophisches System, von unvergleichlicher Spannweite und doch großer Geschlossenheit. Was den christlichen Schulen seit Jahrhunderten mangelte, ein einheitlicher großgedachter philosophischer Unterbau, Albert hat ihn in der Philosophie des Aristoteles dargeboten, und das war ein wissenschaftliches Ereignis allerersten Ranges.

In der Auffassung und Darstellung der aristotelischen Lehren folgt Albert vielfach Alfârâbî und dem an diesen sich anschließenden Avicenna. Den Averroës erwähnt er oft, bisweilen nur, um ihn zu bekämpfen. Doch sieht er in ihm den vorzüglichsten Kommentator des Aristoteles und nimmt seine Erklärung, so namentlich bei der Schrift De caelo, sehr häufig an. Außerdem berücksichtigt er Alkindi, Algazel u. a. Als einen Araber betrachtet er den Juden Ibn Gebirol (Avicebron). In manchem Betracht folgt er dem Moses Maimonides, welcher der kirchlichen Orthodoxie näherstand als die arabischen Philosophen, insbesondere auch in der Bekämpfung der Argumente für die Ewigkeit der Welt, und ganze Kapitel hat er aus dem Moreh Nebûchîm des Maimonides in seine Werke herübergenommen. Sieh J. Guttmann und A. Rohner, der insbesondere auf die verschiedene Behandlungsweise des Schöpfungsproblems in der Physik und in der theologischen Summe aufmerksam macht. In der Physik ist die Darstellung dem Gedankengang und dem Zwecke nach im großen und ganzen maimonidisch. In der theologischen Summe dagegen geht Albertus Magnus selbständig vor (Rohner 48).

Aber nicht bloß mit Aristoteles und den arabischen und jüdischen Peripatetikern setzt sich Albert auseinander. Auch die platonische Philosophie ist ihm nicht fremd geblieben, obgleich er direkt nur den Timaeus in der Übersetzung des Chalcidius kennt und reichlichst benutzt, von dem Inhalt der übrigen Dialoge aber nur aus sekundären Quellen weiß. Nicht einmal die lateinischen Übersetzungen des Phaedon und Menon scheinen ihm zur Verfügung gestanden zu haben. Trotzdem hat aber Plato auf Alberts Denken vor allem in der Psychologie, Naturphilosophie, in der Universalien- und Ideenlehre einen nicht unbedeutenden Einfluß gewonnen. Sieh L. Gaul, Alberts d. Gr. Verhältnis zu Plato. 1913.

Weit markanter als platonische Lehren haben in Alberts Schriften eine Stelle gefunden die Anschauungen des Neuplatonismus, wie er in der arabischen Welt vom Liber de causis, der in letzter Instanz auf die *Στοιχείωσις θεολογική* des Proklus zurückgeht, dann insbesondere von Alfârâbî und Avicenna unter Verwertung der aristotelischen Lehre von den Sphären und den Sphärengeistern zu einer eigenartigen Lichtmetaphysik mit ihrer absteigenden Ordnung des Seins in der Folge von Intelligenzen, Seelen und Himmelssphären ausgestaltet wurde. Auf Grund der genannten Quellen, insbesondere des Liber

de causis und der *Στοιχείωσις θεολογική* selbst, die nach Degen (Welches sind die Beziehungen Alberts d. Gr. Liber de causis et processu universitatis zur *Στοιχείωσις θεολογική* des Proklus? I. D., München 1902, 57) in einer lateinischen Bearbeitung des arabischen Originals, wenn auch nicht unter Proklus' Namen, Albert vorgelegen haben muß, entwickelte er, wie im Einzelnen Cl. Baeumker in seinem Witelo (407—414) ausführt, in der Schrift De causis et processu universitatis eine neuplatonische Lichttheorie, die ähnlich, aber auf augustinischer und pseudo-dionysischer Grundlage, auch bei Robert Grosseteste und Bonaventura angetroffen wird. Wiederum auf arabischen Quellen fußend, brachte Albert in der Schrift De intellectu et intelligibili die Psychologie und Erkenntnistheorie des arabischen Neuplatonismus zur Darstellung. Über das Verhältnis dieser neuplatonischen Doktrinen, wie überhaupt der Lehren der Philosophen zu Alberts eigener Auffassung sieh G. v. Hertling, Albertus Magnus, 35—36 und A. Schneider, Die Psychologie Alberts d. Gr., I. Teil 1—8, II. Teil 294—308.

Bedenkt man, daß bei Albert zu den aristotelischen, platonischen und arabisch-neuplatonischen Gedankenmassen auch die augustinische Tradition in Theologie und Philosophie hinzutritt, so kann man sich unschwer eine Vorstellung machen von der ungeheuren Fülle, aber auch von der Ungleichartigkeit und der Dissonanz des in seinen Schriften aufgehäuften Wissensmaterials. Nicht selten trennt eine gähnende Kluft die philosophischen und die der Systematik und Synthese dienenden theologischen Schriften (A. Schneider, I 1—8; II 294—308).

Albert erklärt ausdrücklich (De somno et vig. l. III. tr. I. c. 12), in den Kommentaren nur die Ansichten der Peripatetiker wiedergeben zu wollen, seine eigene gedenke er in den theologischen Schriften darzustellen. Der Mangel an Beherrschung, Ausgleichung und Verarbeitung des zusammengetragenen Materials macht sich sehr fühlbar. An systematischem Geschick, an kritischem Blick, an Klarheit und Konsequenz der Gedankenführung wird Albert von seinem Schüler Thomas von Aquino übertroffen. So vertraut sich ferner Albert mit den philosophischen Lehren der verschiedensten Richtungen erweist, so fremd ist ihm der historische Entwicklungsgang der griechischen Philosophie überhaupt geblieben. Er identifiziert Zeno den Eleaten mit dem Stifter des Stoizismus, nennt Sokrates, Plato und Speusippus Stoiker, Empedokles und Anaxagoras Epikuräer u. dgl. mehr. Von den Peripatetikern erwähnt er Theophrast und Alexander Aphrodisiensis. Über die mangelhaften philosophiegeschichtlichen Kenntnisse Alberts sieh G. v. Hertling, 27, L. Gaul, 7, Fr. Pangerl, 547[1].

Im Bilde von Alberts Gelehrtenpersönlichkeit würde ein hervorstechendes Merkmal fehlen, wenn man es unterließe, auf seine Stellung zur Naturwissenschaft hinzuweisen. Albert war zweifellos der erfolgreichste Naturforscher, den das christliche Mittelalter aufzuweisen hat. Von einem starken Drang nach empirischer Beobachtung und Forschung geleitet, hat er allen Naturgebieten das lebhafteste Interesse zugewandt, speziell aber nach den kompetenten Urteilen von Fachmännern in den biologischen Wissenschaften der Zoologie und Botanik Hervorragendes geleistet. Der neueste Bearbeiter der Tiergeschichte H. Stadler (Verhandl. deutscher Naturforscher u. Ärzte, I. Teil, Leipz. 1909, 35) schreibt: „Albert war ein Beobachter ersten Ranges, und wäre die Entwicklung der Naturwissenschaften auf der von Albert eingeschlagenen Bahn weitergegangen, so wäre ihr ein Umweg von drei Jahrhunderten erspart geblieben." In methodischer

Beziehung betont Albert mit allem Nachdruck den Grundsatz, man müsse bei naturwissenschaftlichen Untersuchungen auf die Erfahrung rekurrieren (De vegetabil. ed. Jessen, 339; Opp. [ed. Jammy] V 430a: Earum autem, quas ponemus, quasdam quidem ipsi nos experimento probavimus, quasdam autem referimus ex dictis eorum, quos comperimus non de facili aliqua dicere, nisi probata per experimentum. Experimentum enim solum certificat in talibus, eo quod de tam particularibus naturis syllogismus haberi non potest). Freilich beruft er sich auch bei naturwissenschaftlichen Behauptungen, die leicht durch die Erfahrung hätten bestätigt oder widerlegt werden können, auf Aristoteles. Die naturwissenschaftlichen Lehren des Aristoteles kennen, ist bei ihm Kenntnis der Natur (sieh G. v. Hertling, 31 f.). Dies hindert ihn aber nicht, über Aristoteles hinauszugehen und durch zahlreiche eigene Beobachtungen das Naturwissen zu fördern. Über seine Stellung zu den astronomischen Streitfragen seiner Zeit bemerkt Duhem (Le système du monde III 336): „Trotzdem das System des Alpetragius infolge der Vereinfachung, die er (Albert) ihm verlieh, einen verführerischen Reiz auf ihn ausübte, trotz seiner Bewunderung für Aristoteles, dessen Prinzipien er mit Exzentriken und Epizyklen für vereinbar halten will, hat Albert in dem Streit zwischen Mathematikern und Physikern eine sehr feste Haltung eingenommen; gestützt auf das Zeugnis der Beobachtung hat er die Theorie der homozentrischen Sphären abgelehnt und für die Astronomie des Ptolemäus Partei ergriffen. Das war in diesem Zeitpunkt die einzige Haltung, die der wahre Gelehrte einnehmen konnte."

Während Anselm von Canterbury seinen Grundsatz „Credo, ut intelligam" zumeist auf das Mysterium der Trinität und der Inkarnation bezieht (in der Schrift Cur Deus homo?), sucht Albertus Magnus zwar auch Vernunftgründe für das zu Glaubende auf zum Zweck der Bestärkung der Gläubigen, der Anleitung der Unkundigen und der Widerlegung der Ungläubigen, schließt aber die spezifisch biblischen und christlichen Offenbarungslehren von der Erkennbarkeit durch das Licht der Vernunft aus. Summa theol. P. I tr. I q. 1 ad. 2; Opp. XVII 6: et ex lumine quidem connaturali non elevatur ad scientiam Trinitatis et incarnationis et resurrectionis. Er führt (Ibd. P. I tr. III q. 13 membr. 3, sol.; Opp. l. c. 32) als Grund an, die menschliche Seele vermöge nur das zu wissen, dessen Prinzipien sie in sich habe (anima enim humana nullius rei accipit scientiam nisi illius, cuius principia habet apud se ipsam); sie finde sich selbst aber als einfaches Wesen ohne Dreiheit der Person und könne daher auch die Gottheit nicht dreipersönlich denken, außer durch das Licht der Gnade (nisi aliqua gratia vel illuminatione altioris luminis sublevata sit anima). Doch weist Albert auch den augustinischen Gedanken nicht ab, daß die natürlichen Dinge ein Bild der Trinität enthalten. In Glaubenssachen will Albert dem Augustin mehr als dem Aristoteles glauben; in der Naturwissenschaft aber mehr dem Aristoteles, gleichwie in der Medizin dem Galenus oder Hippokrates (In Sent. l. II dist. 13 art. 2 ad. 1; Opp. XV 137). Er will, daß philosophische Fragen philosophisch, nicht theologisch behandelt werden, und zwar nach den aristotelischen Prinzipien (mit welchen sich ihm zuweilen die neuplatonischen vermischen, wenn er z. B. die Schöpfung als Ausfluß aus dem notwendigen Sein vermittels der obersten Intelligenz betrachtet. Liber de causis I. tr. 1 c. 10). Er findet die aristotelische Theologie im wesentlichen in Übereinstimmung mit den kirchlichen Fundamentalsätzen, gibt jedoch zu, daß nicht alles in ihr in voller Harmonie mit den kirchlichen Lehren stehe. Die theologische Erkenntnis unterscheidet sich der Art nach von der philosophischen: Theologica autem non conveniunt

cum philosophicis in principiis (Metaph. l. XI tr 3 c. 7); die Theologie beruht auf der Offenbarung, die Philosophie auf der Vernunft. Damit war die Möglichkeit einer selbständigen, von der Theologie unabhängigen Philosophie proklamiert. Er betont die praktische Aufgabe der kirchlichen Theologie, findet jedoch in ihr zugleich auch die höchste Erkenntnis.

Die Logik wird von Albert definiert (Logica l. I tr. I c. 4; Opp. I 4) als scientia contemplativa docens, qualiter et per quae devenitur per notum ad ignoti notitiam. Sie zerfällt ihm in die Lehre von den incomplexa, den unverbundenen Elementen, bei welchen nur nach dem Wesen gefragt werden kann, das durch die Definition angegeben wird, und von den complexa, dem Zusammengesetzten, wobei es sich um Urteil und Schluß handelt.

Die philosophia prima oder die Metaphysik handelt von dem Seienden als solchem nach seinen allgemeinsten Prädikaten, als welche Albert insbesondere die Einheit, Wahrheit und Güte (quodlibet ens est unum, verum, bonum) bezeichnet (S. theol. I tr. VI q. 28; Opp. XVII 158). Das Universelle erklärt Albert für real, weil es, wenn es nicht real wäre, nicht mit Wahrheit von den realen Objekten ausgesagt werden könnte. Es könnte nicht erkannt werden, wenn es nicht in Wirklichkeit existierte. Es existiert aber als Form; denn in der Form liegt das ganze Sein des Objekts. Es gibt drei Klassen von Formen, also drei Arten der Existenz des Allgemeinen: vor den Individuen im göttlichen Verstande, in den Individuen als das Eine in den Vielen, nach den Individuen vermöge der Abstraktion, die unser Denken vollzieht. De natura et origine animae tr. I c. 2; Opp. V 186: Et tunc resultant tria formarum genera: unum quidem ante rem existens, quod est causa formativa . . . .; aliud autem est ipsum genus formarum, quae fluctuant in materia; . . . . tertium autem est genus formarum, quod abstrahente intellectu separatur a rebus. Das Universelle an sich ist eine ewige Ausstrahlung der göttlichen Intelligenz. Es existiert nicht selbständig außerhalb des göttlichen Geistes. Albert schildert in diesen Wendungen zunächst die Ansicht der Platoniker, macht sich aber die Unterscheidung des dreifachen Universale zu eigen. Das Charakteristische seiner Lehre liegt dann aber „in der Art, wie er trotz seiner Polemik gegen die Einheit des Intellekts doch die Gemeinschaft der objektiven Denkinhalte in allen Denksubjekten festzuhalten sucht". (Sieh Cl. Baeumker, Arch. f. Gesch. d. Philos. 22, 1908, 137—138; ders., Zeitschr. f. Psychol. 46 [1908] 445—446.) Die in den materiellen Dingen vorhandene Form wird als das Ziel der Entwicklung (finis generationis vel compositionis substantiae desideratae a materia) Wirklichkeit (actus), als das volle Sein des Objekts (totum esse rei) aber Quidität (quiditas) genannt.

Das Prinzip der Individuation liegt in der Materie, insofern diese der Träger oder das Substrat (subiectum, *ὑποκείμενον*) der Formen ist. Jedes Ding kann nur die Form haben, für die in seiner Materie die Fähigkeit vorhanden ist. Die Materie hat der Möglichkeit nach (potentia) die Form in sich, in ihr ist die potentia inchoationis formae (Summa theol. P. II tr. I qu. 4 membr. 1 art. 1 part. 1 und 2; Opp. XVIII 33 sq.). Das Werden ist ein educi e materia, und zwar vermittels eines aktuell Existierenden. Die Verschiedenheit der Materie ist zwar nicht die Ursache der Verschiedenheit der Form, sondern von dieser abhängig (Phys. l. VIII tr. 1 c. 13; Opp. II 331), aber die Vielheit der Individuen ist durch die Verteilung der Materie bedingt (in Metaph. l. XI tr. 1 c. 5 u. c. 7; Opp. III 352 sq.: individuorum multitudo fit omnis per divisionem materiae). Das Individuelle (hoc aliquid) hat materiam terminatam et signatam accidentibus individuantibus. Das Einzelne ist substantia prima, das Allgemeine substantia secunda.

Die mitunter bei Aristoteles vorkommende Bezeichnung des Allgemeinen als einer Materie, die mit der Lehre von der Form als dem Wesen schwer zu vereinigen ist, erklärt Albert (ähnlich wie Avicenna) durch die Unterscheidung dieser nur vermöge eines logischen Gebrauchs sogenannten Materie von der realen Materie. Er hält an dem Satze fest (De intellectu et intelligibili l. I tr. 2 c. 3; Opp. V 248): esse universale est formae et non materiae. Das Allgemeine ist eine essentia apta dare multis esse. Per hanc aptitudinem universale est in re extra. Aktuell aber existiert es nur im Intellekt.

Mit Aristoteles nimmt Albert an, daß die Wirkungen, die in der Wirklichkeit das Spätere sind, für unser Erkennen das Erste oder den Ausgangspunkt bilden; die posteriora sind priora quoad nos (Summa theol. P. 1 tr. 1 q. 5 membr. 3 ad 2; Opp. XVII 15). Von der Erfahrung der Natur müssen wir aufsteigen zur Erkenntnis Gottes als des Urhebers der Natur, und von der Erfahrung der Gnade erheben wir uns zur Einsicht in die Gründe des Glaubens: fides ex posterioribus crediti quaerit intellectum. Nicht der ontologische, sondern der kosmologische Beweis sichert uns das Dasein Gottes. Gott ist uns nicht schlechthin begreiflich, weil das Endliche das Unendliche nicht zu umfassen vermag, aber auch nicht unserer Erkenntnis völlig entrückt. Unser Intellekt wird gleichsam von einem Strahle seines Lichtes berührt, und durch diese Berührung stehen wir mit ihm in Gemeinschaft (ibid. P. I tr. 3 qu. 13 membr. 1; Opp. t. XVII, p. 29 sq.). Gott ist der allgemein tätige Verstand, der immerfort Intelligenzen aus sich entläßt (De caus. et processu univ. l. I tr. IV c. 1; Opp. V 553: primum principium est indeficienter fluens, quo intellectus universaliter agens indesinenter est intelligentias emittens). Gott ist einfach, aber darum doch nicht (mit David von Dinant) für das Allgemeinste zu halten und mit der materia universalis zu identifizieren; denn einfache Wesen unterscheiden sich voneinander durch sich selbst und nicht durch konstitutive Differenzen. Gott und den Geschöpfen kann nichts gemein sein, also auch nicht die Anfangs- und Endlosigkeit.

In der arabischen und jüdischen Gelehrtenwelt war schon seit langem bezüglich der Frage nach der Ewigkeit oder dem zeitlichen Ursprung der Welt ein heftiger Streit entbrannt. Die arabischen Theologen oder die Mutakallimûn vertraten gegenüber der Lehre des Aristoteles und der arabischen Peripatetiker von der Weltewigkeit die These von der apodiktischen Beweisbarkeit der zeitlichen Schöpfung der Welt (sieh M. Worms, Die Lehre von der Anfangslosigkeit der Welt bei den mittelalt. arab. Philosophen und ihre Bekämpfung durch die arabischen Theologen, 1900. Beitr. III, 4). Moses Maimonides wandte sich in seinem „Führer" gegen beide Parteien. Er leugnete sowohl die Stringenz der Beweise für die Ewigkeit der Welt, wie die Überzeugungskraft der Argumente für die zeitliche Schöpfung. Daß die Welt aus nichts geschaffen ist, gilt ihm als ein Satz der Offenbarung. Doch taxiert er die Beweise für die Schöpfung noch höher als die für die Ewigkeit der Welt (sieh A. Rohner, Das Schöpfungsproblem bei Moses Maimonides usw., 1913, 9 ff.). Den gleichen Weg ging Albert in mehr oder weniger engem Anschluß an Moses Maimonides; insbesondere zeigen die Darlegungen in der Physik „ein stark maimonidisches Gepräge" (Rohner 49). Albert hält weder die Beweise für die Weltewigkeit, noch jene für die zeitliche Schöpfung für ausreichend, obgleich die letzteren den Vorzug vor ersteren verdienen (Phys. VIII tr. 1 c. 13; Opp. II 332 a: Videtur autem nobis ista ratio melior esse omnibus rationibus Aristotelis; nec tamen dicimus, quod sit demonstrativa, nec putamus demonstrabile esse vel unum vel alterum). Die Frage nach dem

Anfang der Welt durch Schöpfung ist kein physisches Problem und mit den Mitteln der Physik nicht lösbar. Sie fällt überhaupt nicht in den Bereich der Philosophie, übersteigt als Wunder unsere Vernunftkraft und ist ein Glaubensartikel Ib. c. 14; Opp. II 333 b: Sed inceptio mundi per creationem nec physica est, nec probari potest physice. De caelo et mundo II tr. 1 c. 1, Opp. II 77 a: quia de esse caeli et de statu suo per Dei voluntatem non est aliqua cognitio philosophiae, sed potius talia cognita sunt per creationem (lies: revelationem). Vgl. Sent. II d. 1 a. 8 sol.; Opp. XV 12 b; S. theol. I q. 53 m. 1; Opp. XVII 308 a. Nur unter Voraussetzung der Schöpfung muß die Welt notwendig einen Anfang haben (Rohner, 84 f.).

Nur was aus sich ist, hat seinem Wesen nach ewiges Sein. Jedes Geschöpf ist aus dem Nichts und würde daher auch vergänglich sein, wenn es nicht von dem ewigen Wesen Gottes getragen würde (Summa theol. P. II tr. 1 q. 3 membr. 3 art. 3; Opp. XVIII 25). Vermöge der Gemeinschaft mit Gott ist jede menschliche Seele der Unsterblichkeit teilhaftig. Der aktive Intellekt ist ein Teil der Seele; denn er ist in jedem Menschen das formgebende Prinzip, an welchem nicht andere Individuen Anteil haben können. Intellectus agens est pars animae et forma animae humanae (Metaph. l. XI tr. 1 c. 9; Opp. III 357). Eben dieses denkende und formgebende Prinzip trägt die Kräfte in sich, die Aristoteles als das vegetative, sensitive, appetitive und motive Vermögen bezeichnet. Daher sind auch diese vom Leibe trennbar und der Unsterblichkeit teilhaftig. Der Bekämpfung des, wie Albert selbst bezeugt, damals viel verbreiteten averroistischen Monopsychismus, der die Einheit des unsterblichen Geistes in der Vielheit der entstehenden und untergehenden Menschenseelen behauptet, hat Albert einen eigenen Traktat gewidmet (De unitate intellectus contra Averroistas, Opp. V 218—238), den er später in seine Summa theol. (Opp. XVIII) aufgenommen hat. Er setzt darin dreißig Argumenten, welche für die averroistische Doktrin sich anführen lassen, sechsunddreißig widerlegende Argumente entgegen. In seiner Schrift De natura et origine animae (Opp. V 185—217) und in seinem Kommentar zum dritten Buche der Schrift des Aristoteles De anima (tr. II c. 7; Opp. III 138 sq.) behandelt er eben diese Streitfrage. Die averroistische Ansicht wird von ihm als error omnino absurdus et pessimus et facile improbabilis bezeichnet.

In gleicher Weise wie gegen Averroës verhält Albert sich ablehnend gegen die selbst im Schoße seiner Ordensgenossen vertretene Lehre Avencebrols von der Universalität der Materie und bestreitet, daß auch die menschlichen Seelen aus Materie und Form zusammengesetzt seien; vgl. M. Wittmann, Die Stellung d. hl. Thomas v. Aquin zu Avencebrol, 1900, 26 f.

In der Streitfrage, ob im Menschen nur eine oder mehrere Formen anzunehmen sind, hat sich Albert nicht vollkommen klar entschieden. Jedoch neigt er, auch nachdem die Frage durch Thomas von Aquin aktuell geworden war, dazu, im Gegensatz zu ihm eine besondere forma corporeitatis anzunehmen. Die Seele faßt er als forma ultima auf im Sinne der Franziskanerschule (S. theol. p. II. tr. 13. q. 77. m. 3. Vgl. Manser, DTh 1926, 16—17).

Schon Albert, der sich auf Aristoteles und Averroës stützen konnte, kennt die später durch John Locke berühmt gewordene Terminologie und Einteilung der Sinnesqualitäten in qualitates primae et secundae. Der Scholastiker versteht aber unter ersten Qualitäten nicht, wie der englische Philosoph, Ausdehnung, Gestalt, Bewegung usw., sondern die Gegensätze warm und kalt, trocken

und feucht, auf die sich alle übrigen Sinnesqualitäten (die secundae) zurückführen lassen (Phys. 5, I, 4; Opp. II 218 b). Ferner muß betont werden, daß die Unterscheidung bei Albert und in der Scholastik keine erkenntnistheoretische Bedeutung hat, wie bei Demokrit und Locke, sondern eine psychologische und physikalische. Die sekundären Qualitäten sind nicht weniger objektiv, wie die primären. Außer bei Albert d. Gr. findet sich die Unterscheidung auch bei Bonaventura, bei Roger Bacon, ferner bei Heinrich von Hessen (gest. 1397), bei Bartholomaeus von Usingen (gest. 1532) und bis in die Zeit Lockes hinein, bei dem freilich die Termini unter dem Einfluß der neuerwachten demokritischen Naturphilosophie einen anderen Sinn erhielten. (Cl. Baeumker, Zur Vorgeschichte zweier Lockescher Begriffe, Arch. f. Gesch. d. Philos. 21 [1908] 492—516; 22 [1909] 380. H. Fronober, Die Lehre von Materie und Form nach Albert d. Gr., I. D., Breslau 1909, 25.)

Auch der Ausdruck tabula rasa in seiner Anwendung auf den Geist und den Intellekt, der von Locke zwar nicht in seinem Essay, aber in einem 1687 für Le Clerc verfaßten Auszug gebraucht wird, ist scholastischen Ursprungs, wobei wiederum Aristoteles (das Bild *γραμματεῖον*, De an. III, 4, 430 a 1) den Ausgangspunkt lieferte. Er findet sich bei Albertus Magnus (De an. III tr. 2 c. 17; Opp. III a, 151 b), Bonaventura (In II Sent. d. 1 pars 2, a. 1 q. 2 ad 2, 3, ed. Quaracchi II 42 b) und bei Thomas von Aquin (S. theol. I q. 79 a 2, c. Cl. Baeumker, a. a. O. 296—298; 516—517).

Zwischen dem, was die Vernunft als begehrenswert erkennt, und dem, was der Trieb begehrt, entscheidet der freie Wille (liberum arbitrium). Durch diese Entscheidung wird das Begehren zum vollen Willen (perfecta voluntas). Das Vernunftgesetz (lex mentis, lex rationis et intellectus), welches zum Tun oder Lassen verbindet, ist das Gewissen (conscientia). Dieses ist teils angeboren und unverlierbar als das Bewußtsein der Prinzipien des Handelns, teils erworben und veränderlich in seiner Beziehung auf die einzelnen Fälle (S. theol. P. II tr. 16 q. 99 m. 3 a. 1 ad q. 1 in obi. 1; Opp. XVIII 469 a). Von dem Gewissen unterscheidet Albert die sittliche Anlage, welche er, wie schon Alexander von Hales, synteresis oder synderesis nennt (H. Lauer, Die Moraltheologie Alberts, 53—61). Die Ansicht Alberts über Wesen und Tätigkeit des Gewissens ist keine einheitliche gewesen. Während er sich in der Summa theologica stark an Alexander Halensis anlehnt, weicht er im Sentenzenkommentar und in der Summa de creaturis von ihm ab. Die Tugend erklärt Albert mit Augustin als die bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nullus male utitur, quam solus deus in homine operatur (Sent. II d. 27 a. unic.; Opp. t. XV 261). Den vier Kardinaltugenden der Alten und den übrigen zu denselben als „virtutes adiunctae" hinzutretenden aristotelischen Tugenden stellt er im Anschluß an Petrus Lombardus als den „virtutes acquisitae" die drei theologischen Tugenden als „virtutes infusae" zur Seite: den Glauben, die Hoffnung und die Liebe (Summa theol. P. II tr. 16 q. 103 membr. 2; Opp. XVIII 480).

Der Ausdruck *συντήρησις* in dem von Albert gebrauchten Sinne findet sich, so viel man weiß, zuerst bei Hieronymus (PL 25, 22 A B): Plerique iuxta Platonem rationale animae et irascitivum et concupiscitivum, quod ille *λογικὸν* et *θυμικὸν* et *ἐπιθυμητικὸν* vocat, ad hominem et leonem et vitulum referunt ... Quartamque ponunt, quae super haec et extra haec tria est, quam Graeci vocant *συντήρησιν* quae scintilla conscientiae in Cain quoque pectore, post-

quam electus est de paradiso, non extinguitur, et qua victi voluptatibus vel furore ipsaque interdum rationis decepti similitudine nos peccare sentimus. Hieronymus nimmt dabei schon Bezug auf 1 Thess. 5, 23; später glaubte man, bei Arist. De an. III, 5 den Begriff wieder zu finden. Von dieser Stelle des Hieronymus leitet sich offenbar die Synteresis der Scholastiker her, die schon bei Alexander Neckham (De nat. rer. lib. II. c. 130, ed. Th. Wright, 211: etsi autem remurmuret scinderesis naturaliter bonum appetens, obtinet tamen illicita voluntas limites debitos excedens; vgl. De laud. div. sap., dist. I, 128, ed. Wright, 360 und bei Alexander von Hales als bekannter Begriff vorkommt. Albertus erklärt sie sehr sonderbar (Summa de creaturis, P. II tr. 1 q. 69 art. 1; Opp. XIX 321: Synderesis secundum suum nomen sonat haesionem per scientiam boni et mali; componitur enim ex graeca praepositione syn et haeresis). Sie ist als die scintilla conscientiae von der conscientia selbst insofern verschieden, als sie unvergänglich, durch den Sündenfall nicht aufgehoben und einer Verirrung nicht ausgesetzt, eine allen Menschen einwohnende Macht ist, die zum Guten mahnt und sich dem Schlechten widersetzt, ein in den höheren Seelenkräften auch nach dem Falle zurückgebliebener Rest normalen Willens- und Urteilsvermögens (Ib. 321), während die conscientia proprie dicta die Tätigkeit dieser Macht in bestimmten Fällen ist, die irren kann.

Die Bezeichnung Synteresis ist noch nicht vollständig aufgeklärt. Gregor von Nazianz redet von *τῆς ψυχῆς πρὸς τὸ σῶμα συντήρησις*. Aus einem solchen Gebrauch des Wortes läßt sich aber die Bedeutung bei Hieronymus und den Scholastikern schwer herleiten. Die Ansicht von Fr. Nitzsch (Über die Entstehung der scholast. Lehre v. d. Synteresis, ein historisch. Beitrag zur Lehre vom Gewissen, im Jahrb. f. protest. Theol., 5 [1879] 492—507), daß nämlich bei Hieronymus a. a. O. *συνείδησις* für *συντήρησις* zu lesen sei, und daß der Terminus der Scholastiker also auf einer falschen Lesart beruhe, wird neuerdings von R. Leiber (Name und Begriff der Synteresis, PhJhb 1912, 372—392) auf Grund der Handschriften verteidigt. Die Lit. zum Begriff der Synteresis sieh zu § 15.

Wie bereits früher (S. 410 f.) bemerkt wurde, laufen in der Gedankenwelt Alberts die verschiedenen Strömungen des Aristotelismus, des arabischen Neuplatonismus und der augustinischen Tradition unverbunden nebeneinander her. Es ist nicht ohne Interesse zu sehen, wie die genannten Richtungen in dem albertschen Schulkreise auch unverbunden weiterwirkten. Zu den unmittelbaren Schülern Alberts zählen Thomas von Aquin, Hugo und Ulrich von Straßburg, Johannes von Freiburg, Johannes von Lichtenberg, Aegidius von Lessines.

**Hugo Ripelin** von Straßburg, der auch als hervorragender Dichter gilt, ist nach den Untersuchungen von L. Pfleger, M. Grabmann und Fr. Pangerl der Verfasser des im Mittelalter außerordentlich geschätzten und verbreiteten Compendium theologicae veritatis, das fälschlich auch Albert (so schon in einer Hds von 1287; vgl. Pangerl, ZKTh 1912, 525) und Ulrich von Straßburg zugeschrieben wurde. Hugo faßte darin mit großem Geschick die augustinisch-theologischen Lehren Alberts zu einem beliebt gewordenen Abriß der Theologie zusammen, der am Anfang des vierzehnten Jahrhunderts von dem Franziskaner Johannes Rigaldus in seinem Compendium pauperis fratris minoris auf weite Strecken wörtlich ausgeschrieben wurde (M. Grabmann, ZKTh 1905 326f.).

Hielt sich Hugo von Straßburg an die theologischen Lehren Alberts, die übrigens größtenteils nur die Tradition der bisherigen Sentenzen- und Summenwerke weiterführten, so ging ein zweiter Straßburger Denker **Ulricus Engelberti** einen andern Weg. Er vertiefte sich vor allem in den arabischen Neuplatonismus, mit welchem Albert „sehr weit gegangen, oft soweit, daß er überrascht stillsteht und alles Gesagte als einen bloßen historischen Bericht hinstellt" (Cl. Baeumker, Der Anteil des Elsaß usw., 25). Ulrich trat früh in Straßburg in den Dominikanerorden ein und erhielt zu Köln zwischen 1248 und 1254 bei Albert d. Gr. seine wissenschaftliche Ausbildung. Er selbst nennt Albert seinen Lehrer (M. Grabmann, 91), mit dem er, wie seine von H. Finke veröffentlichten Briefe bekunden, zeitlebens in inniger Freundschaft verbunden blieb. Ulrich übernahm das Lektorat in Straßburg, war von 1272—1277 Ordensprovinzial und ging noch in demselben Jahre nach Paris, um sich dort die Magisterwürde zu holen, starb aber kurz darauf als Baccalar. Ulrichs Schriften sind noch sämtlich ungedruckt. Als sein Eigentum lassen sich ansprechen ein Kommentar zu den aristotelischen Meteora, ein Sentenzenkommentar und als hervorragendste Arbeit eine große, unvollendet gebliebene theologische Summe mit dem Titel De summo bono (verfaßt zw. 1262 und 1272), von der wir eine Reihe von Handschriften besitzen. Nach M. Grabmann, der eine dankenswerte Analyse der Summe gibt, hat sich Ulrich von dem Einteilungsschema des Petrus Lombardus, dem noch Wilhelm von Auxerre, Alexander Halensis und selbst Albertus Magnus beim Aufbau ihrer Summen folgten, losgelöst und, wie Thomas von Aquin, eine selbständigere Gruppierung des theologisch-philosophischen Stoffs versucht, ohne indessen „das Ebenmaß der Architektonik des Italieners Thomas von Aquin" zu erreichen (M. Grabmann, 485).

Duhem (s. Lit.) zeigt, daß Ulrich in seinen kosmologischen und astronomischen Anschauungen ganz auf Albertus Magnus fußt, wie sich aus den von ihm mitgeteilten Stellen aus dem Liber de summo bono ergibt. Als weitere Quellen kommen für Ulrich außer Plato, Porphyrius, Augustinus, Pseudo-Dionysius, in ausgedehntem Maße Aristoteles und die Araber Alfârâbî, Avicenna, Averroës in Betracht. An erster Stelle steht aber der Liber de causis (M. Grabmann, 607), so daß kein Zweifel obwaltet, nach welcher Gedankenrichtung Ulrichs Sympathien tendieren. Er fühlte sich am meisten von den Gedankengängen des arabischen Neuplatonismus angezogen, denen sein Lehrer Albert vor allem in den Schriften De intellectu et intelligibili und De causis et processu universitatis, aber auch in der theologischen Summe einen breiten Raum verstattet hatte (A. Schneider, Die Psychol. Alb. d. Gr., II 305 f.; H. Fronober, Die Lehre von Materie u. Form nach Albert d. Gr., 68). Ulrichs Metaphysik ist auf den Grundton der neuplatonischen Licht-, Intelligenzen-, Formen- und Ursachelehre eingestellt, wie auch seine psychologischen Anschauungen über den Intellekt in Anlehnung an Avicenna entwickelt werden. An der Spitze der Seinslehre steht der Satz des Liber de causis: Prima rerum creatarum est esse (M. Grabmann, 608). Das Sein ist die erste und eigentümliche Emanation des ersten Prinzips (Ib., ipsum [esse] est prima et propria emanatio primi principii), die erste Form und das Fundament aller folgenden Formen (Ib., Prima forma est esse, quia ipsa est omnium sequentium fundamentum). Jede Form ist ein Licht und Strahl der ersten Form, welche der göttliche Intellekt ist (Ib., 615[2]. Sic enim quaelibet forma .... est radius et lumen primae formae, quae est intellectus divinus). Die erste Ursache ist das reine formale und intellektuelle

Licht, und seine Wirkung ist die Ausgießung dieses Lichtes. Eine solche Ausgießung ist das formale Sein von allem (Ib. 618[2]: prima causa est pura lux formalis et intellectualis et .... sequitur necessario, quod effectus eius sit diffusio huius lucis et formalitatis .... Talis autem diffusio est formale esse omnium). Alle Formen kommen aber durch Vermittlung der Beweger der Himmelskreise oder der Intelligenzen in die Dinge. Alle Beweger besitzen diese instrumentale Kausalität, insofern sie von der Kraft des Lichtes der ersten Ursache informiert sind, von welcher sie sowohl das Sein, wie das Ursachesein haben (Ib., 620[2]: Formae autem omnes prodeunt in res extra per motores orbium. Quam instrumentalem causalitatem habent omnes motores, inquantum sunt informati virtute luminis causae primae, a qua habent, et quod sunt et quod causae sunt).

Erwähnt seien schließlich noch Ulrichs interessante Bemerkungen über die Methode und den Wissenschaftscharakter der Theologie, auf die er den aristotelischen Wissensbegriff zu übertragen versucht. Die Theologie beruht auf obersten, allem Zweifel entrückten Wahrheitsregeln, auf allgemeinsten, ersten, auch ohne Glaube unmittelbar evidenten Prinzipien, aus denen sich die Glaubensartikel (principia secundi generis) und alle übrigen theologischen Sätze (conclusiones) ableiten lassen (Ib., 490[3]: In tali discursu inquisitionis non esset terminus, nisi homo habeat aliquas regulas veritatis sibi indubitatas, per quas dubium certificet et ipsum quaesitum sciat se invenisse. Ib., 497[1]: Sic ergo in theologia sunt quaedam antecedentia articulos, quae sunt universalissima principia et prima huius scientiae, per quae omnes articuli et omnia alia in hac scientia probantur, et illa sunt nobis per se nota etiam sine fide). Welches sind nun diese obersten Wahrheitsregeln, diese ohne Glaube unmittelbar evidenten Prinzipien der Theologie? Ulrich zählt folgende vier Sätze auf: 1. Gott ist die höchste Wahrheit und die Ursache aller Wahrheit. 2. Diese erste Wahrheit kann weder getäuscht werden, noch täuschen; infolgedessen ist alles wahr und ist alles zu glauben, was sie bezeugt. 3. Jenen ist alles zu glauben, von denen Gott durch nachfolgende Zeichen bekundet, daß er durch sie zu uns spricht. 4. Die Schrift ist wahr, da sie in der genannten Weise von Gott stammt (M. Grabmann, 497). Ulrichs Absicht, die Theologie auf oberste, selbstverständliche Regeln aufzubauen oder daraus abzuleiten, erinnert lebhaft an ähnliche Versuche, die im zwölften Jahrhundert Alanus de Insulis und Nicolaus von Amiens als wissenschaftliches Ideal vorschwebten.

Das Kap. De pulchro aus der Summa hat M. Grabmann herausgegeben und im Zusammenhang mit der scholastischen Schönheitslehre interpretiert (MSB 1925, Abh. 5). Auch hier zeigt sich die stark neuplatonische Richtung des Verfassers. Wie Grabmann (241) mitteilt, wird die Edition der beiden ersten Bücher der Summa von Dagouillon für die École des chartes vorbereitet.

In seiner Sympathie für den Neuplatonismus stand Ulrich von Straßburg nicht allein. Vielmehr erscheint er nur als ein Glied einer ganzen Gruppe von Denkern, teils Zeitgenossen von Albert und Ulrich, teils etwas jüngern, deren Weltanschauung von neuplatonischen Ideen sich stark durchtränkt erweist. In diesen Kreis von Gelehrten, der erst weiter unten besprochen werden kann, gehören der Schlesier Witelo, ferner die deutschen Ordensgenossen von Albert und Ulrich, Dietrich von Freiberg, Berthold von Mosburg und Meister Eckhart. Sie alle haben wohl in Albert d. Gr., speziell in seinen neuplatonisierenden Schriften ihr Vorbild gesehen. Jedenfalls repräsentieren sie eine starke neuplatonische Strömung neben der streng peripatetischen Richtung, als deren energischer Vertreter Alberts

größter Schüler, Thomas von Aquin, anzusehen ist, der sie allen Anfeindungen zum Trotz mit vornehmer Ruhe, aber unerbittlicher Konsequenz verfolgte.

Über die Schule der Albertisten im 15. Jhd. sieh unten § 53.

§ 36. Thomas von Aquino, ein Sohn des Grafen Landolf von Aquino, wurde 1225 oder 1226 auf dem Schlosse zu Roccasecca bei Aquino im Neapolitanischen (dem alten Arpinum) geboren. Zuerst von den Benediktinern des Klosters zu Monte Cassino und von den Dominikanern in Neapel unterrichtet, trat er schon in früher Jugend zu Neapel in den Dominikanerorden ein. Zu Köln unter Albert dem Großen gebildet, wirkte er als hervorragender Lehrer der Theologie in Paris, an der päpstlichen Kurie in Orvieto und Viterbo, in Rom, wieder in Paris und schließlich in Neapel und starb am 7. März 1274 im Zisterzienserkloster Fossa nuova bei Terracina auf der Reise von Neapel zum Konzil von Lyon. Kanonisiert wurde er unter Johann XXII. am 18. Juli 1323. Thomas' Schriftstellerruhm knüpft sich an seine Kommentare zu den aristotelischen Schriften, an philosophische und theologische Monographien (Quaestiones disputatae et quodlibetales), vor allem aber an drei systematische Werke: an den Kommentar zu den Sentenzen des Petrus Lombardus, an die vier Bücher De veritate fidei catholicae contra gentiles, eine rationale Begründung der Theologie, und an die das Ganze der Offenbarungslehren unter Einschluß des philosophischen Wissens systematisch darstellende (jedoch nicht zum Abschluß gelangte) Summa theologiae.

Thomas' historische Bedeutung liegt darin, daß er die Scholastik auf ihren Höhepunkt geführt hat, sowohl nach der formalen wie nach der inhaltlichen Seite. Er ist der klarste Kopf und der größte Systematiker des Mittelalters. Zugleich erschien er den Zeitgenossen als der große Neuerer, als der Bringer einer neuen Philosophie und bis zu einem gewissen Grade auch einer neuen Theologie. Was Albert begonnen und mächtig gefördert hatte, wurde durch Thomas weitergeführt und vollendet, die prinzipielle und methodische Aristotelisierung von Philosophie und Theologie.

Thomas sucht zwischen Glauben und Wissen eine scharfe Grenze zu ziehen. Er scheidet die Sätze der Offenbarung oder des Glaubens, die Mysterien, die durch die Vernunft nur als widerspruchsfrei und als wahrscheinlich gegen Einwürfe verteidigt werden können, von den durch Vernunfteinsicht positiv zu begründenden Lehren.

In der Universalienfrage ist er Realist im gemäßigten aristotelischen Sinne. Das Allgemeine ist in der Wirklichkeit dem Indi-

viduellen immanent und wird nur durch den abstrahierenden Verstand von ihm getrennt. Aber unsere Auffassung wird hierdurch nicht falsch, sofern wir nicht urteilen, daß es gesondert existiere, sondern nur unsere Aufmerksamkeit und unser Urteil auf dasselbe einschränken. Jedoch erkennt Thomas außer dem Allgemeinen in den Dingen oder dem Wesen (der Forma substantialis oder der Quiditas) und dem Allgemeinen n a c h den Dingen oder dem Begriff, den unser Verstand durch Abstraktion der Quiditas bildet, auch ein Allgemeines v o r den Dingen an, nämlich die Ideen des göttlichen Geistes, d. h. die Gedanken, durch welche Gott vor der Weltschöpfung die Dinge denkt. Nur gegen die platonische Ideenlehre, wie sie bei A r i s t o t e l e s erscheint, polemisiert er im Anschluß an diesen entschieden, indem er Ideen von selbständiger (separater) Existenz außerhalb der Dinge und des göttlichen Geistes als leere Fiktionen verwirft.

Das D a s e i n G o t t e s ist nur a posteriori erweisbar, nämlich aus der Welt als dem Werke Gottes. Es muß einen ersten Beweger oder eine erste Ursache geben, weil die Kette der Ursachen und Wirkungen keine unendliche Zahl von Gliedern haben kann. Die Ordnung der Welt hat einen Ordner zur Voraussetzung. G o t t e x i s t i e r t a l s r e i n e , s t o f f l o s e F o r m , a l s r e i n e , m i t k e i n e r P o t e n t i a l i t ä t b e h a f t e t e A k t u a l i t ä t ; er ist causa efficiens und causa finalis der Welt.

D i e W e l t besteht nicht von Ewigkeit her, sondern ist durch Gottes Allmacht aus dem Nichts in einem bestimmten Zeitpunkte, mit dem auch die Zeit selbst erst begonnen hat, ins Dasein gerufen worden. Daß die Welt einen Anfang hatte, kann philosophisch nicht streng bewiesen werden, ist vielmehr nur wahrscheinlicher als das Gegenteil und steht nur durch die Offenbarung fest.

Die U n s t e r b l i c h k e i t d e r S e e l e folgt aus ihrer Immaterialität, da eine reine Form weder sich selbst zerstören, noch durch die Auflösung einer Materie zerstört werden kann. Die Immaterialität muß dem Intellekt seiner Natur nach zugeschrieben werden, weil eine dem Stoff anhaftende Form, wie die Seele eines Tieres, nur Individuelles, nicht Allgemeines würde denken können. Sie kommt aber der ganzen Seele zu, sofern auch das sensitive, appetitive und motive und selbst das vegetative Vermögen der nämlichen Substanz anhaftet, welche die Denkkraft besitzt. Die Seele betätigt die letztere o h n e leibliches Organ, wogegen die niederen Funktionen von ihr nur mittels materieller Organe ausgeübt werden können. Die menschliche Seele hat nicht vor dem irdischen Leben existiert. Sie gewinnt die E r k e n n t n i s nicht durch Wiedererinnerung an Ideen,

die in einer Präexistenz angeschaut worden wären, wie Plato annahm. Auch besitzt sie nicht angeborene Begriffe. Ihr Denken setzt die Sinneswahrnehmung voraus und knüpft sich an das empirische Bild, aus dem der aktive Intellekt die Formen abstrahiert. Durch die Einsicht ist der Wille bedingt. Was als gut erscheint, wird mit Notwendigkeit erstrebt. Notwendigkeit aus inneren Gründen, die auf dem Wissen beruht, ist Freiheit.

In der Ethik reiht Thomas den natürlichen Tugenden, in deren Erörterung er die Lehre Platos von den vier Kardinaltugenden mit den aristotelischen Sätzen kombiniert, die übernatürlichen christlichen Tugenden, Glaube, Liebe und Hoffnung, an.

**Ausgaben.**

Gesamtausgaben der Werke des hl. Thomas erschienen zu Rom 1570—1571, 18 voll. in folio (auf Anordnung Pius' V.); Venedig 1594—1598, 18 voll. in fol. (ein Abdruck der vorigen Ausg.); Antwerpen (Köln) 1612, ed. Cosm. Morelles, 18 voll. in fol.; P 1636—1641, ed. Joh. Nicolai, 23 voll. in fol.; P 1660, 23 voll.; Venedig 1745—1788, ed. B. M. de Rubeis, 28 voll. in 4; Parma 1852—1873, 25 voll. in 4; P (Vivès) 1872—1880, ed. E. Fretté et P. Maré, 34 voll. in $4^0$; Rom; Opp. omn. iussu impensaque Leonis XIII. edita, 1882 ff. (bis jetzt sind 13 voll. in folio erschienen, die enthalten t. I: Comm. in Arist. libros peri hermeneias et posteriorum analyticorum. t. II: Comm. in 8 libr. physicorum. t. III: Comm. in libr. Arist. de caelo et mundo, de generatione et corruptione et meteorologica. t. IV—XII: Summa theologiae cum commentariis Thomae de Vio Caietani. t. XIII.: Summa contra gentiles ad codd. manuscriptos praesertim Sti doctoris Autographum exacta. R 1918. Im Gegensatz zu den früheren Bänden (vgl. Clem. Baeumker, Arch. f. Gesch. d. Philos. 5 [1892] 120 f.) ist dieser ein specimen editionis (Grabmann, ThR. 1920, 40 ff.).

Separatausgaben: Summa theologiae: Vollständig zuerst 1485 (Hain, Rep. bibliogr. Nr. 1434), dann R 1570—1571, 3 voll. in fol. (cum comm. Caietani); P 1663, ed. Joh. Nicolai; Padua 1698, 1712; 1846, ed. Migne, 3 voll. in 4; Luxemburg, ed. 8, 1873 (8 voll.); R 1886, 2. ed. 1894 (6 voll.); P (Vivès) 1895 (6 voll.). S. Th. Aqu. S. th. De novo edita cura et studio Collegii Provinciae Tolosanae. P. I. P 1926.

Übersetzungen: Ins Deutsche wurde die Summa theologiae übersetzt von C. M. Schneider, Die katholische Wahrheit oder die theol. Summe, 9 Bde., 1886—1892 (Zu beachten ist, daß die Überleitungen zwischen den einzelnen Quästionen nicht Thomas angehören, sondern vom Übersetzer stammen, wie auch drei Ergänzungsbände). — Ins Englische: The Summa theologica. of S. Th. Aquinas literally transl. by Fathers of the English Dominican Province, 22 Bde L 1911 — 25. J. Rickaby, Aquinas Ethicus, or The moral teaching of St. Thomas. A translation of the principal portions of the second part of the Summa theologiae, with notes, L 1911. Ins Französische: A. D. Sertillanges, S. Th. d'A.: Somme théologique. Dieu. T. I. (I q. 1—11). Texte, trad., notes et app. P 1925. t. II D. Noble, II II q. XLVII—LVI. (Zur Herstellung des Textes sind einige Hdss herangezogen, jedoch erhebt die Ausgabe nicht den Anspruch, den kritischen Anforderungen zu genügen. Vgl. G. Théry, RScThPh 1926, 248). t. III Lemonnyier, La vie humaine, ses formes, ses états. t. IV Gillet, Les actes humains. Sertillanges, Dieu (II). Folghera, La Force.

Die Kommentare sind zusammengestellt von A. Michelitsch, Kommentatoren zur Summa theologiae des hl. Th. Thomistenschriften 2. Theol. Reihe Bd. 1. 1924. Insbes.: Th. M. Pègues, Comm. français littéral de la Somme théol. de S. Th. d'A. Toulouse 1906 ff.

Die Summa de veritate catholicae fidei contra gentiles (auch kurz Summa contra gentiles): Venedig 1476, 1480, 1524; Köln 1497, 1499, 1501; P 1519; Antwerpen 1568; Lyon 1587. Summa de veritate catholicae

fidei contra gentiles ex codice autographo, qui in bibliotheca Vat. adservatur, cura et studio Petri Uccelli edita, Rom 1878 (Das Autograph der Summa contra gentiles wurde 1354 von zwei Dominikanern von Neapel nach Bergamo gebracht. Seit 1876 befindet es sich in der vatikanischen Bibliothek). Turin, 12. ed. (stereotypa) 1909. Ed. Leonina s. oben. — Engl. Übers.: The Summa c. g. of S. Th. A. I und II I, 1924.

Der bedeutendste Kommentar zur Summa contra gentiles stammt von Franc. Silvester Ferrariensis, In libros S. Thomae de Aquino contra gentes Comm., P 1552; ed. nova cura et studio Joachim Sestili, 1898. J. Berthier, Tabulae systematicae et synopticae totius summae contra gentiles, 1900.

Die Quaestiones disputatae: 1476; Köln 1499, 1500, 1508; Lyon 1569; P 1586; 1883 (durch die Société S. Paul), Luxemburg 1885—1886 (Quaest. disputatae, accedit liber de ente et essentia cum comm. Caietani, 4 voll.); Turin 1895 (Quaest. disput. et quaestiones duodecim quodlibetales); S. Thomae Aquinatis quaestiones disputatae. De anima, Ed. nouv. avec. introd. et notes par F. Hedde, Fribourg et P 1912. S. Thomae Aqu. Quaestiones disputatae. Nova ed. emend. 3 vols. P 1925 (mit Einleitung von P. Mandonnet).

Die Quaestiones de quolibet (Quodlibeta): Zusammenstellung der ältesten Drucke bei R. Janssen, Die Quodlibeta d. hl. Thomas von Aquin, 1912, 89 ff. Neuere Ausgaben: Opuscula selecta et quodlibetales, ed. Michael de Maria, 3 voll., Città di Castello 1886; Turin 1895 (zusammen mit den Quaestiones disputatae).

Die Opuscula: S. Thomae Aquin. Opuscula, Mailand 1488; Venedig 1508; Douai 1609; P 1656. S. Thom. Aquin. Opuscula inedita, ed. Hyacinth de Ferrari, 2 voll., R 1840; P 1881, 3 voll. S. Thom. Aquin. Opuscula selecta, ed. nova, 2 voll., Regensburg 1878—1879. Opuscula selecta et quodlibetales, ed. Michael de Maria, 3 voll., Città di Castello 1886. S. Thom. Aquin. Opusculum de ente et essentia commentariis Caietani illustratum, ed. Michael de Maria, 1907. B. Kruitwagen, S. Thomae de Aquino Summa opusculorum, anno c. 1485 typis edita vulgati opusculorum textus princeps. BiblThom 4. Le Saulchoir (Kain) 1925. M.-D. Roland-Gosselin, Le De ente et essentia de S. Th., d'A. Texte établi d'après les mss parisiens, Introduction, Notes et Études historiques. Le Saulchoir (Kain). BiblThom 8. 1926. L. Baur, S. Thomae Aquinatis De ente et essentia opusculum ad octo codicum manu scriptorum (saec. XIII et XIV) nec non Editionis Pianae fidem in usum scholarum edidit. Monasterii 1926. OpText Ser. scholmyst Fasc. 1. A. Pirotta, S. Thomae Aquinatis In Arist. Librum de anima commentarium. Turin 1925. A. Thiéry, Commentaire du Traité de l'âme d'Aristote. Traduction française du texte latin de S. Thomas d'A; commentant le traité de l'âme laissé par Aristote. Louvain 1923. M.-R. Cathala, S. Th. Aqu. in Metaphysicam Aristotelis Commentaria. Taurini 1926.

Das Compendium theologiae ad fratrem Reginaldum: F. J. H. Ruland, 1863; Turin 1891; lateinisch u. deutsch mit Anm. von Fr. Abert 1896.

Über die Regierung der Fürsten. De regimine principum. Ein Kompendium der Politik. Übersetzt von Th. Scherrer-Bonard. Herausgeg. mit Anm. versehen von A. Portmann, 1897. Th. d'A., Du gouvernement royal, traduction du de regimine principum par Cl. Roguet avec la collaboration de Poupon et préface du R. P. Garrigou-Lagrange. P 1926.

S. Thomae Aquin. Catena aurea in quattuor Evangelia, 6. ed., Turin 1910 (2 voll.). Zur Echtheitsfrage sieh A. Masnovo, La „Catena aurea" de S. Thomas d'Aquin et un nouveau codex de 1263, Revue néo-scol. 13 (1906), 200—205. — S. Thomae Aquin. in Evangelia S. Matthaei et S. Johannis commentaria, 2. ed., Turin 1912. — Die Hymnen von Thomas sind gedruckt bei G. M. Dreves, Analecta hymnica 50, 1907, 583—591.

J. Mausbach, Ausgewählte Texte zur allgemeinen Moral aus den Werken des hl. Thomas, 1905. G. Bulliat, Thesaurus philosophiae thomisticae. Seu selecti textus philosophici ex S. Thomae Aquin. operibus deprompti et secundum ordinem in scholis hodie usurpatum disp. P 1908. E. Krebs, Scholastische Texte I. Thomas von Aquin. Texte zum Gottesbeweis. Ausgewählt u. chronologisch ge-

ordnet, Bonn 1912 (Kleine Texte N. 91). B. Geyer, D. Th. Aqu. De essentia et potentiis animae in generali. Quaestiones Summae theologiae I 75—77 una cum Guilelmi de la Mare Corr. art. 25. Bonnae 1920 (Flor. Patr. XIV). F. Pelster, S. Th. Aqu. Quaest. de natura fidei. Ex Comm. in l. III. Sent. de st. 23 et 24. Monast. 1926 (OpText Ser. scholmyst fasc. 3).

E. Rolfes, Die Philosophie von Th. v. A. durch ausgewählte Stücke aus seinen Schriften in ihren Grundzügen dargestellt und mit einer Einleitung und erklärenden Anmerkungen versehen. (Phil.-Bibl. 100) 1920.

L. Schütz, Thomaslexikon. Sammlung, Übersetzung und Erklärung der in sämtl. Werken des hl. Thomas von Aquin vorkommenden Kunstausdrücke und wissenschaftl. Aussprüche. 1881, 2. A. 1895.

Zur handschriftlichen Überlieferung und zur Echtheitsfrage sieh außer den Ausgaben und den schon im Vorhergehenden genannten Autoren die bei der Literatur unter 2 b angeführten Arbeiten von J. Échard, B. M. de Rubeis, U. Chevalier, ferner B. Hauréau, Notices et extraits in $8^0$ V, 71, 82 (De aeternitate mundi), V, 83 (De motu cordis), V, 82 (Quodlibeta), V, 87 (De perfectione vitae spiritualis und Briefe an die ducissa Brabantiae); II, 141 (untergeschobene alchimistische Schriften des XIV. Jahrh.); IV, 79—83 (vgl. III, 281, zwei Sermones und eine Collation, zum ersten Male ediert und bisher nur nach mangelhaften Dispositionen einer vatikanischen Handschrift bekannt). P. Mandonnet, Des écrits authentiques de S. Thomas d'Aquin, 2. éd., Fribourg (Suisse) 1910. M. Grabmann, Die echten Schriften des hl. Th. v. A. Auf Grund der alten Kataloge und der hds. Überlieferung. Beiträge XXII 1—2. 1920.

Über das Leben des hl. **Thomas** berichtet sein Schüler, der Kirchenhistoriker Bartholomaeus de Lucca, der sein Beichtvater während des letzten Aufenthaltes in Neapel gewesen ist (Historia ecclesiastica nova. lib. XXII, c. 20—24, 39; lib. XXIII, c. 8—15). Als weitere Quellen kommen in Betracht die Akten des Kanonisationsprozesses (Acta Sanctorum, Martii I, 7. März), der am 18. Juli 1323 seinen feierlichen Abschluß fand, ferner die Viten des Thomas aus der Feder des Wilhelm von Tocco, Bernardus Guidonis und Petrus Calo. Strittig ist, welche die ältere von ihnen ist. Endres hält die Vita des Bernardus Guidonis für die erste Biographie des Thomas und läßt Wilhelm von Tocco von Bernhard abhängig sein, was jedoch von Prümmer in Abrede gestellt wird. Nach dem letzteren ist Wilhelm von Tocco früher als Bernardus Guidonis. Die von Prümmer ans Licht gezogene Vita des Petrus Calo ist von Wilhelm von Tocco unabhängig; ihre Abfassung fällt in die Jahre 1318—1323. Derselben Zeit gehören auch die beiden andern Viten an.

Thomas wurde 1225 oder 1226 (Prümmer, Xenia Thom. III 2—3) zu Roccasecca aus dem Geschlechte der Grafen von Aquino geboren. Mit fünf Jahren kam er zu den Mönchen des Klosters Monte Cassino. Seine erste wissenschaftliche Ausbildung erhielt er bei den Dominikanern in Neapel unter Magister Martinus in Grammatik und Petrus von Hibernia in den logicalia und naturalia (vgl. über ihn oben S. 379). 1243 oder 1240 (Prümmer) trat Thomas zu Neapel in den Dominikanerorden ein. Nach Überwindung großer Schwierigkeiten, die seine Familie dem gewählten Ordensberuf in den Weg stellte, wurde er vom Ordensgeneral Johannes Teutonicus im Jahre 1244 oder 1245 nach Paris oder vielleicht sogleich nach Köln geleitet und dort der Schule Alberts des Großen zugeführt. Wahrscheinlich hat Thomas die Übersiedlung Alberts nach Paris nicht mitgemacht, so daß er von c. 1245 an bis 1252 in Köln geblieben wäre. 1252 wurde er vom Orden nach Paris geschickt, um als Baccalareus Biblicus, dann von 1254—56 als Baccalareus sententiarius sich auf das magisterium der Theologie vorzubereiten. Dieses wurde ihm in den ersten Monaten des J. 1256 verliehen. Aber infolge der Streitigkeiten, in die sich die Mendikanten mit dem Weltklerus an der Pariser Uni-

versität unter Führung des Wilhelm von St. Amour verwickelt sahen, wurde er erst 1257, wie sein Freund Bonaventura von den Professoren als Magister anerkannt, in ihre Reihen aufgenommen. In den Sommerferien des J. 1259 (Juli u. August; vgl. Mandonnet, Th. d'A. Lecteur 9—10) verließ Thomas Paris und begab sich nach Italien, wo er sich 1261 bis 1264 am Hofe des Papstes Urban IV. zu Orvieto und Viterbo aufhielt. Hier traf er mit seinem sprachkundigen Ordensgenossen Wilhelm von Moerbeke zusammen und veranlaßte ihn zur Herstellung neuer Übersetzungen der aristotelischen Werke oder zur Überarbeitung vorhandener auf Grund des griechischen Textes (sieh oben 348). Auf Thomas und sein Verweilen am Hofe Urbans IV. bezieht H. Grauert auch die interessante Bemerkung in dem Kuriengedicht des Magister Heinrichs des Poëten von Würzburg (MSB Bd. 27, 1912, 100, vers. 877—882; 112, 125): „Dort (nämlich im Hause des Papstes) ist einer, welcher, wenn die ganze philosophische Literatur verbrannt wäre, der Erfinder einer neuen Philosophie werden könnte. Als neuer Herausgeber würde er das Gebäude der Philosophie auf bessere Weise wieder aufrichten und die Alten würde er durch die Ehre seiner Wissenschaft besiegen." Grabmann (Hist. Jhb. 1917, 315—20) dagegen zeigt, daß Albertus Magnus gemeint ist. 1265 wurde Thomas die Leitung des Ordensstudiums in Rom anvertraut. Den stillen, literarisch aber sehr fruchtbaren Jahren in Italien folgte vom Anfang ds. J. 1269 an ein zweiter Aufenthalt in Paris. Die auffallende Tatsache, daß Thomas zum zweiten Male nach Paris geschickt wurde, und zwar mitten während des Schuljahres (im Jan. 1269), erklärt sich nach den neuesten Untersuchungen von Mandonnet (Th. d'A. Lecteur 33 f.) aus äußeren Gründen. Der Jnhaber des Lehrstuhles im J. 1268—69 Gerardus Reverii war erkrankt (er starb im Febr. 1269), und Thomas wurde zum Ersatz entsandt. Daß die Wahl gerade auf ihn fiel, liegt wohl in der kritischen Zuspitzung der Verhältnisse an der Universität begründet. Ein erneuter Ansturm gegen die Mendikanten von seiten der weltlichen Professoren mit Gerhard von Abbeville und Nikolaus von Lisieux an der Spitze, sowie das anmaßende und gefahrdrohende Auftreten des lateinischen Averroismus unter Führung Sigers von Brabant (sieh unten) nötigte die Ordensleitung, den besten Mann auf den stark gefährdeten Pariser Posten zu stellen. Wie Endres nachwies (Histor.-polit. Blätter 152 (1913) 749—758), erging der Ruf des Ordensgenerals zunächst an Albertus Magnus; nachdem dieser aber abgelehnt hatte, wurde Thomas von Aquin nach Paris entsandt (vgl. aber Mandonnet, a. a. O. 30). Nach schweren Kämpfen mit den Feinden der Mendikanten und mit den Averroisten in der Artistenfakultät, aber auch mit den augustinischen Theologen, wie John Peckham (unten § 40), verließ Thomas um Ostern 1272 wieder Paris. Die letzten Jahre seines Lebens verbrachte er in Neapel; er starb am 7. März 1274 auf der Reise zum Konzil nach Lyon in dem Zisterzienserkloster Fossanuova bei Terracina.

Trotz der relativ kurzen Lebensdauer von 48 oder 49 Jahren hat Thomas, wie sein Lehrer Albert, eine erstaunlich reiche und vielseitige schriftstellerische Tätigkeit entfaltet.

Seine literarische Tätigkeit beginnt mit dem ersten Pariser Aufenthalt seit 1252. Aus dieser Frühzeit stammen die Schriften: De ente et essentia (1252 oder 1253; gegen Avencebrol gerichtet), der Kommentar zu den vier Büchern der Sentenzen des Petrus Lombardus (1254 bis 1256 aus Thomas' Lehrtätigkeit erwachsen, läßt er noch deutlich den Einfluß der alten Schule erkennen), die Quaestiones disputatae de veritate

(1256—1259), die gegen Wilhelm von St. Amour und seinen Traktat De periculis novissimorum temporum gerichtete Streitschrift Contra impugnantes Dei cultum et religionem (1256 oder 1257).

Thomas' Glanzleistungen fallen in die folgenden sechziger Jahre, also in die Zeit der Rückkehr nach Italien und in die Periode des zweiten Aufenthalts an der Pariser Universität 1269—1272. Hier müssen vor allem erwähnt werden die für das Schicksal der peripatetischen Philosophie im Mittelalter entscheidenden Kommentare zu Aristoteles: Zu Perihermeneias (1269—1271), zu den Analytica posteriora, zu den acht Büchern Physik, zu den ersten zwölf Büchern der Metaphysik, vollendet 1271—72 (Mansion, s. Lit.), zu den zehn Büchern Ethik, zu den drei Büchern über die Seele (das erste Buch ist eine Nachschrift des Reginald von Piperno), zu den Parva Naturalia (De sensu et sensato, De memoria et reminiscentia), zu den zwei ersten Büchern der Meteorologie (1269—1271), der Kommentar zum 3. und 4. Buche ist vielleicht von Johannes Quidort (Grabmann, Studien zu Joh. Quidort 23 f.), zu den Büchern 1—3 von De caelo et mundo (zu Ende geführt von Peter von Auvergne, einem Pariser Kollegen und Anhänger des Thomas in der Theologenfakultät), zu den zwei Büchern De generatione et corruptione, zu den vier ersten Büchern (genau: bis L. III Lect. 6. Grabmann, PhJhb 1915, 378) der Politik; die drei zuletzt genannten Kommentare fallen in die Jahre 1270—1272.

Außer zu Aristoteles schrieb Thomas auch Kommentare zum Liber de causis (wahrscheinlich nach 1268, in welchem Jahre Wilhelm von Moerbeke die Übersetzung der *Στοιχείωσις θεολογική* des Proklus vollendete; ferner zu Boëthius (zu De Trinitate und zum Liber de hebdomadibus) und endlich zur Schrift des Pseudo-Dionysius De divinis nominibus. — Auf die exegetischen Kommentare soll hier nicht eingegangen werden.

Die sechziger Jahre sind auch die Zeit der Entstehung der großen und bewunderungswürdigen systematischen Werke des Thomas. Außer dem Compendium theologiae ad Reginaldum (nach 1260) schrieb er 1259—1264, wahrscheinlich angeregt durch Raymund von Pennafort, die hauptsächlich gegen die Araber gerichtete Summa contra gentiles oder Summa de veritate fidei catholicae contra gentiles (das Autograph ist im Besitz der vatikanischen Bibliothek). Nach M. Asin y Palacios (El Averroismo teologico de S. Tomàs d'A., Zaragoza 1904 und La Summa contra gentes y el Pugio fidei, Vergara 1905) hätte der Aquinate in seiner Summa contra gentiles aus der ebenfalls apologetischen und polemischen Zwecken dienenden Schrift Pugio fidei adversus Mauros et Judaeos seines Ordensgenossen Raymund Martin geschöpft. Allein Getino (El Averroismo teologico de S. Tomàs de A., Vergara 1905) und insbesondere P. Mandonnet (Siger de Brabant, 2e partie, Louvain 1908, XXVIII) haben das Gegenteil dargetan. Raymund Martin erscheint von Thomas abhängig. In die Periode reichster literarischer Tätigkeit fällt auch die Abfassung eines zweiten Kommentars zu den Sentenzen, wenigstens zum ersten Buch, der sich aber nicht erhalten hat. 1265—1271 entstanden der erste und der zweite Teil der Summa theologiae, des größten und abgeklärtesten der thomistischen Werke. Am dritten Teil bis zu q. 90 schrieb Thomas 1271—1273. Das Supplement stammt von Reginald von Piperno.

Vorarbeiten und Ergänzungen zu Thomas' systematischen Hauptwerken, den beiden Summen, bilden seine Quaestiones disputatae und quodlibetales, von denen insbesondere die letzteren die Fragestellungen aus den Kämpfen mit den Mendikantengegnern, den Averroisten und den augustinisch gerichteten Theologen vom Ende der sechziger und Anfang der siebziger Jahre deutlich widerspiegeln. Die ursprüngliche Sammlung umfaßte 11 Quodlibeta, 5 aus der Zeit des Aufenthaltes in Italien 1259—68 in der Reihenfolge: 7, 9, 10, 11, 8; 6 aus der Zeit des zweiten Pariser Aufenthaltes 1269—72, entsprungen aus den Disputationen von Ostern 1269 bis Ostern 1272, in der jetzt üblichen Reihenfolge: 1—6. Beide Gruppen wurden in Paris vor 1286 zu einer Sammlung vereinigt. Später sind dieser Sammlung hinzugefügt worden: 1. Die Quaestio des Johann Peckham nach dem 6. Quodlibet vor 1286. 2. Das 12. Quodlibet, das Reportatum eines Schülers, nach der Konstituierung der Sammlung, aber vor Ende des 13. Jhds hinzugefügt. 3. Die Quaestio über die körperliche Arbeit der Mönche (Quodl. 7 a. 17, 18), von Thomas selbst. 4. Die Quaestio über den Eintritt der Kinder in den Orden, die noch vor der endgültigen Konstituierung der Pariser Gruppe und vor der Aufnahme der Quaestio des Johann Peckham hinzugefügt worden ist.

Außer den bereits erwähnten zwischen 1256 und 1259 zu Paris abgefaßten Quaestiones disputatae de veritate schrieb Thomas in Italien zwischen 1260 und 1267 die Quaestiones disputatae: De potentia, De spiritualibus creaturis, De anima, und während des zweiten Aufenthaltes in Paris 1268—1272 die Quaestiones: De virtutibus, De malo, De unione Verbi incarnati. Jedoch kann diese Reihenfolge und Datierung der Quaestiones disputatae, die im wesentlichen übereinstimmend von Birkenmajer, Grabmann, J. Koch und Pelster (s. Lit.) gegen Hertling und Mandonnet gegeben wird, noch nicht in allen Punkten als ganz gesichert betrachtet werden.

Polemischen Charakter tragen die Schriften: De substantiis separatis (nach 1260 gegen Avencebrol und die Lehre von einer geistigen Materie), die apologetischen Zwecken dienenden Schriften: De rationibus fidei contra Saracenos, Graecos et Armenos und Contra errores Graecorum (1261—1264), die Streitschrift gegen den lateinischen Averroismus De unitate intellectus contra Averroistas (gegen Siger von Brabant c. 1270), endlich die Schriften gegen die Mendikantengegner: Contra impugnantes Dei cultum et religionem (gegen Wilhelm von St. Amour), De perfectione vitae spiritualis (1269 oder 1270 gegen Gerhard von Abbeville und dessen Abhandlung Contra adversarium perfectionis christianae) und Contra retrahentes a religionis ingressu (1270 gegen den Traktat des Nikolaus von Lisieux De perfectione et excellentia status clericorum).

Von kleineren thomistischen Schriften seien erwähnt: De principiis naturae, De occultis operationibus, De mixtione elementorum, De motu cordis, De iudiciis astrorum (1260), De aeternitate mundi contra murmurantes (1270), De regimine principum (die letzten zwei Bücher stammen wahrscheinlich von Ptolomaeus de Lucca. Nur Buch I und II, c. 1—4 sind Thomas zuzuschreiben. Grabmann, Die echten Schriften 216—19).

Thomas' überragende Bedeutung blieb den Zeitgenossen nicht verborgen. Die Berichte von Ptolomaeus de Lucca, Wilhelm von Tocco, Petrus Calo rühmen übereinstimmend seine außerordentliche Klarheit und den tiefen Eindruck, den die Zuhörer von ihm empfingen. Insbesondere aber betonen sie das Neue seiner Lehrmethode und seiner Lehren. So schreibt Wilhelm von Tocco (Acta Sanctorum, Martii I, 7. März, Vita S. Thomae, n. 15): Erat enim novos in sua lectione movens articulos, novum modum et clarum determinandi inveniens et novas reducens in determinationibus rationes. Thomas ist in der Tat der klarste Schriftsteller und der größte Systematiker des ganzen Mittelalters. Niemand weder vor ihm noch nach ihm verfügte so wie er über die Gabe und die Kunst der Synthese und der Systematisierung. Ihm gelang, was Albert dem Großen nur unvollkommen glückte, die vollendete Beherrschung, die reiche Gliederung, die Ausgleichung und einheitliche Gestaltung eines ungeheuren vielfach heterogenen Materials. Seine Summa theologiae, die glänzendste unter den mittelalterlichen Summen, eine Synthese größten Stils auf dem Gebiet des philosophisch-theologischen Wissens, bedeutet den Höhepunkt der mittelalterlichen Systematisierungsarbeit.

Aber nicht lediglich in der staunenswerten Klarheit und Kunst der Synthese und Systembildung sahen die Zeitgenossen das Neue und Auffallende der thomistischen Leistung. Als Neuerer erschien ihnen Thomas vor allem durch sein Verhältnis zur aristotelischen Philosophie und als der konsequenteste Führer des Aristotelismus. Die Vorliebe für den Philosophen von Stagira hatte er von seinem Lehrer Albert überkommen. Wie dieser, sah er in der Aneignung, kritischen Bearbeitung und Nutzbarmachung der aristotelischen Philosophie eine Hauptforderung der Zeit und eine unerläßliche Bedingung für den Fortschritt der christlichen Wissenschaft. Wie Albert, erblickte auch Thomas in der Kommentierung der aristotelischen Schriften das vorzüglichste Mittel zur Lösung dieser Aufgabe. Während aber Albert nach dem Vorbild Avicennas die Form der Paraphrase wählte und überdies den Zusammenhang oft durch weitläufige Digressionen unterbrach, gab Thomas in Anlehnung an die Methode des Averroës dem eigentlichen, philologisch exakt arbeitenden Kommentar den Vorzug. Er sah ferner vor allem darauf, durch ein Zurückgreifen auf das griechische Original die textliche Grundlage zu sichern, wobei er in seinem Ordensgenossen Wilhelm von Moerbeke einen fachkundigen Berater fand. So gelang es Thomas, den wahren und echten Aristoteles, befreit von den neuplatonischen Zutaten und den irrtümlichen Auslegungen der späteren Jahrhunderte, seinen Zeitgenossen in einer Reihe von Kommentaren zu vermitteln, die den Vergleich mit den Erzeugnissen der arabischen Kommentarliteratur nicht bloß nicht zu scheuen brauchen, die ihnen vielmehr durch den Vorzug philologischer Gründlichkeit überlegen waren und, unbeeinflußt durch neuplatonische Gedankenreihen, den Sinn des griechischen Originals mit erstaunlicher Treue wiedergaben. Was von Albert gilt, daß er den Lateinern die aristotelische Philosophie in ihrem ganzen Umfange erschlossen habe, gilt in verstärktem Maße von Thomas. Wie durch Alberts Paraphrasen, ist erst recht durch Thomas' Kommentare der Aristotelismus in die christlichen Schulen geleitet und der scholastischen Wissenschaft in Philosophie und Theologie eine einheitliche Grundlage, nämlich die des peripatetischen Systems, gegeben worden. Die energische Wendung der mittelalterlichen Schulen zum Aristotelismus nach der Mitte des dreizehnten Jahrhunderts

ist das Werk der beiden Dominikaner Albert und Thomas. Dabei darf aber nicht unerwähnt bleiben, daß der Schüler noch schärfer die aristotelischen Grundgedanken erfaßt und noch konsequenter zu Ende gedacht hat als der Lehrer. Was am meisten zum Siege des Aristotelismus beitrug, ist die allseitige Verwertung der aristotelischen Philosophie in den systematischen Schriften von Thomas, insbesondere in seinen beiden Summen. Er hat noch mehr als Albert die Philosophie und in gleicher Weise auch die Theologie mit durchschlagendem Erfolge zu aristotelisieren verstanden.

Während ferner bei Albert neben den peripatetischen Gedankenreihen noch eine starke neuplatonische Strömung einhergeht, steht Thomas in ständigem Kampfe mit den Platonikern und wußte den Neuplatonismus möglichst fernzuhalten. Freilich ihn gänzlich auszuschalten vermochte auch er nicht, weder den Neuplatonismus der Araber noch den Neuplatonismus Augustins. Was speziell den Bischof von Hippo betrifft, übernahm auch Thomas dort, wo das aristotelische System Lücken aufweist, wie in der rationalen Theologie (Ideenlehre), in der Kosmologie (Weltschöpfung, Welterhaltung, Weltregierung), in der Ethik (lex aeterna), ferner in antiquarischen und philosophiegeschichtlichen Dingen reichlich augustinisches Lehrgut (sieh G. von Hertling, Augustinuszitate usw. 547 ff.). Anders freilich gestaltete sich das Verhältnis zwischen Thomas und dem großen Afrikaner da, wo Aristotelismus und Augustinismus als scharfe Gegensätze aufeinander stießen. Thomas erkannte den platonischen Charakter der augustinischen Philosophie sehr wohl, ließ sich aber dadurch keineswegs von dem konsequenten Wege des Peripatetikers abdrängen. Um aber mit der Autorität Augustins nicht in Widerspruch zu geraten, erschienen ihm viele philosophische Sätze Augustins nicht als Behauptungen, sondern als Referate (S. theol. I q. 77 a. 5 ad 3: in multis autem, quae ad philosophiam pertinent, Augustinus utitur opinionibus Platonis, non asserendo, sed recitando), oder er schlug eine andere Methode ein: „die Augustinus-Zitate werden umgedeutet durch stillschweigende Assimilierung, durch leise Korrektur oder auch durch völlig gewaltsame Interpretation" (G. v. Hertling, 558). Gerade das geschilderte Verhalten gegenüber Augustinus, das in weiten Kreisen der Zeitgenossen, insbesondere bei den Franziskanerlehrern, als ein Abweichen von der alten augustinischen Tradition aufgefaßt wurde, bildete den Stein des Anstoßes und den Punkt, wo die Thomas und seiner peripatetischen Richtung feindliche Opposition einsetzte.

Das philosophische System des Thomas ist am vollendetsten in seinem philosophischen Hauptwerk, der Summa contra gentiles enthalten. Wenn auch die Summa theologiae den Abschluß seiner Lebensarbeit und somit die endgültige Fassung seiner Lehre darstellt, so sind doch gerade viele theoretisch-philosophische Probleme in der Summa mit kompendienhafter Kürze behandelt (als eine Art von Kompendium, das als Hilfsmittel für den Schüler berechnet ist, bezeichnet Thomas selbst seine Summa theologiae im Prologus). Man kann somit nicht, wie es vielfach geschieht, von der verkürzten Fassung in der Summa ausgehen, sondern muß die ausführlicheren Darstellungen, insbesondere in den Quaestiones disputatae, zugrundelegen.

Das Verhältnis, in welches bei Thomas die Philosophie zu der Theologie tritt, bezeichnet am bestimmtesten sein Ausspruch (Summa th. I q. 32 art. 1 c.): impossibile est per rationem naturalem ad cognitionem Trinitatis divinarum personarum pervenire; ... per rationem naturalem cognosci possunt de Deo ... quae pertinent ad unitatem essentiae, non ea, quae pertinent ad distinctionem

personarum. Qui autem probare nititur Trinitatem personarum naturali ratione, fidei derogat. Ebenso sind durch die natürliche Vernunft nicht zu erweisen die kirchlichen Lehren von der Zeitlichkeit der Schöpfung, von der Erbsünde, von der Menschwerdung des Logos, von den Sakramenten, vom Fegefeuer, von der Auferstehung des Fleisches, von dem Weltgericht, von der ewigen Seligkeit und Verdammnis. Diese Offenbarungslehren gelten dem Thomas als übervernünftig, aber nicht als widervernünftig. Die Vernunft kann bei denselben solvere rationes, quas inducit (adversarius) contra fidem, sive ostendendo esse falsas, sive ostendendo non esse necessarias. Sie kann auch für dieselben similitudines aliquas oder rationes verisimiles auffinden (wie Thomas selbst im Anschluß an Augustin die Personen durch die Analogie der Seelenvermögen, insbesondere den Sohn durch den Verstand und den Hl. Geist durch den Willen erläutert); aber sie kann nicht aus ihren eigenen Prinzipien bis zum Beweise der Wahrheit jener Dogmen fortschreiten. Der Grund dieses Unvermögens liegt darin, daß die Vernunft nur insofern aus der Schöpfung auf Gott schließen kann, als dieser das Prinzip aller Wesen ist. Die schöpferische Kraft Gottes aber ist der ganzen Trinität gemeinsam und gehört also zur Einheit des Wesens, nicht zu dem Unterschiede der Personen (S. th. I q. 32 art. 1). Der Beweis für die Wahrheit der spezifisch christlichen Lehren kann nur geführt werden, wenn bereits das Offenbarungsprinzip anerkannt und den Offenbarungsurkunden Glauben geschenkt wird. Die Nötigung aber zu dieser Anerkennung und zu diesem Glauben findet Thomas teils in einem inneren Zuge des zum Glauben einladenden Gottes (interior instinctus Dei invitantis), teils äußerlich in den Wundern, zu denen auch die erfüllten Prophezeiungen und der Sieg der christlichen Religion gehören. An die Nichtbeweisbarkeit der Glaubenslehren knüpft sich die Verdienstlichkeit des Glaubens als des Vertrauens auf die göttliche Autorität. Auf dem Glaubensgebiete hat der Wille den Vorrang (principalitatem); der Intellekt stimmt den Glaubenssätzen zu, nicht durch Beweis genötigt, sondern dem Gebote des Willens folgend. Die der natürlichen Vernunft erkennbaren Wahrheiten sind die praeambula fidei, wie überhaupt die Natur die Vorstufe der Gnade ist und von ihr nicht aufgehoben, sondern vervollkommnet wird (gratia naturam non tollit, sed perficit). Auf die praeambula fidei und nur auf sie gehen die rationes demonstrativae. Aber nur wenige vermögen auf diesem Wege die der natürlichen Vernunft erkennbaren Wahrheiten wirklich zu erkennen. Darum hat Gott auch diese Wahrheiten mitgeoffenbart (Summa theol. II—II q. 2 a. 3). Sofern hiernach die praeambula fidei selbst Glaubenssätze sind, sind sie die prima credibilia, die Basis und Wurzel aller anderen. Durch den Beweis der praeambula fidei und durch die Aufzeigung der Nichtwiderlegbarkeit und der Probabilität der dem bloßen Glauben vorbehaltenen Dogmen dient die natürliche Vernunft dem Glauben (naturalis ratio subservit fidei) nach dem allgemeinen Grundsatz: „Quaelibet res perficitur per hoc, quod subditur ens superiori". Vgl. B. Geyer, Der Begriff der scholastischen Theologie. In: Synthesen. Festschrift für A. Dyroff. 1926, 112—125.

Die Behauptung von M. Asin y Palacios (El Averroismo teologico de S. Tom. de A., Zaragoza 1904), die Ansicht des Thomas von Aquin über das Verhältnis von Glauben und Wissen decke sich mit den Anschauungen des Averroës, und Thomas sei sogar von dem Araber beeinflußt, hat mit Recht allgemeinen Widerspruch gefunden. Sieh die Lit.: Glauben u. Wissen nach Thomas.

Diese so bestimmte Abgrenzung der philosophischen oder natürlichen Theologie gegen die christliche Offenbarungslehre findet sich in dieser Klarheit und Schärfe bei keinem der Scholastiker der früheren Zeit und bei keinem der Kirchenväter. Man darf sie nicht aus der platonischen oder areopagitischen Doktrin ableiten, an welche sich vielmehr stets der Trinitätsgedanke bald in einer mehr rationalen, bald in einer mehr mystischen Form angelehnt hat. Diese Sonderung zwischen der Vernunftlehre von Gott und der Offenbarungslehre ist (obschon sie von Raymundus Lullus und anderen bekämpft wurde) teils herrschend geblieben, teils in der späteren scholastischen Periode bei den Nominalisten sogar überspannt worden. Sie findet sich auch noch in der nachscholastischen Zeit, zwar nicht bei den Erneuerern des Platonismus, die sich zur Bestätigung des Trinitätsdogmas auf Plato und Plotin und deren Schüler beriefen, wohl aber in der cartesianischen, lockeschen und leibnizschen Schule, bis der kantische Kritizismus gleich sehr die Einheit wie die Dreiheit der Person jeder theoretisch-rationalen Begründung entzog und dem bloßen Glauben an die Postulate des moralischen Bewußtseins anheimgab. Der Schellingianismus und Hegelianismus aber vindizierte wiederum die Trinität in spekulativer Umdeutung der rationalen Theologie, was danach der Güntherianismus, indem er nur die historischen Mysterien des Christentums von der Vernunfterkenntnis ausschloß, in einem katholisch-christlichen Sinne versuchte, aber ohne dafür die Anerkennung der kirchlichen Autorität zu gewinnen. Die thomistische Auffassung ist noch gegenwärtig innerhalb der katholischen Kirche die herrschende Doktrin. Das im Jahre 1272 zu Paris sanktionierte Dekret (Du Boulay III 398, Denifle, Chart. Un. Paris. I, n. 441; vgl. Thurot, De l'organ. de l'enseign. dans l'univ. de Paris, P 1850, 105 sq.), daß kein Lehrer in der philosophischen Fakultät eine der spezifisch theologischen Fragen behandeln dürfe (z. B. nicht die Trinität und Inkarnation), begünstigte diese Sonderung. Gegen die Aftermystiker aber, welche im Studium, speziell der Philosophie, nur Teufelswerk sahen, tritt Thomas energisch für die Wissenschaft ein (Wehofer, Die Schrift des Gérard de Frachet „Vitas fratrum O. P.", Jahrb. für Philos. u. spekul. Theol. 1897, 17—41. Die Schrift wurde ediert von B. Reichert, Monumenta O. Praed. Hist., t. I. 1897).

Die Grundlage für das Verständnis der thomistischen Metaphysik ist die Erkenntnislehre. Das Hauptprinzip für das Erkennen ist nach Thomas der immer wiederkehrende Grundsatz „Cognitum est in cognoscente per modum cognoscentis" oder allgemeiner „Quidquid recipitur, recipitur per modum recipientis". Es ist dies nichts anderes als das antike *γιγνώσκεσθαι τὸ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ*. Vgl. A. Schneider, Der Gedanke der Erkenntnis des Gleichen durch Gleiches in antiker und patristischer Zeit. Festschrift für Cl. Baeumker. Beiträge, Suppl. II. 1923, 65—76. So bemerkt Thomas zu Arist. De an. III, 8 (431 b, 21 ff.) lectio 13 b: Ostendit quod alio modo (anima) est omnia, quam antiqui ponerent, et dicit, quod, si anima est omnia, necesse est, quod sit vel ipsae res scibiles et sensibiles, sicut Empedocles posuit, quod terra terram cognoscimus, et aqua aquam et sic de aliis, aut sit species ipsorum. Non autem anima est ipsae res, sicut illi posuerunt, quia lapis non est in anima, sed species lapidis. Et per hunc modum dicitur intellectus in actu esse ipsum intellectum in actu, inquantum species intellecti est species intellectus in actu. Ex quo patet, quod anima assimilatur manui (*ὥστε ἡ ψυχὴ ὥσπερ ἡ χείρ ἐστιν κτλ.*). Manus enim est organum organorum, quia manus datae sunt homini loco omnium organorum, quae data sunt aliis animalibus,

ad defensionem vel impugnationem vel cooperimentum. Omnia enim haec homo sibi manu praeparat. Et similiter anima data est homini loco omnium formarum, ut sit homo quodammodo totum ens, inquantum secundum animam est quodammodo omnia, prout eius anima est receptiva omnium formarum (forma = εἶδος species). Nam intellectus est quaedam potentia receptiva omnium formarum intelligibilium et sensus est quaedam potentia receptiva omnium formarum sensibilium. Durch die Unterscheidung zwischen potentia und actus (δύναμις und ἐνέργεια), namentlich durch die Unterscheidung eines potentiellen und aktuellen Intellekts steht Thomas (mit Aristoteles) zwischen dem Materialismus und dem (Denken und Sein identifizierenden) Pantheismus.

Dieser direkt aristotelischen Quelle der thomistischen Erkenntnislehre tritt, wie in ähnlichen Fragen, eine neuplatonische an die Seite, nämlich die modifizierten Grundsätze des Liber de causis. Bardenhewer hat in seiner Ausgabe in einem Anhang, vereint mit G. von Hertling, nähere Ausführungen über die Beziehungen der Lehre des hl. Thomas zu dieser Schrift gegeben.

Die logisch-metaphysische Basis der Philosophie ist bei Thomas noch entschiedener als bei Albert die aristotelische, obschon nicht ohne gewisse, teils dem Platonismus, teils der kirchlichen Lehre enstammte Modifikationen. Die spekulative Grundlage der Philosophie ist für Thomas das Kausalitätsprinzip. Es hat bei ihm eine doppelte Fassung: 1. omne, quod movetur, oportet quod ab alio movetur und 2. omnis effectus habet causam. Die erste Fassung ist begründet in der bekannten Stelle S. theol. I q. 2 a. 3 c (Gottesbeweis aus der Bewegung): Nihil enim movetur, nisi secundum quod est in potentia ad illud, ad quod movetur. Movet autem aliquid, secundum quod est actu; movere enim nihil aliud est quam educere aliquid de potentia in actum. De potentia autem non potest aliquid reduci in actum, nisi per aliquod ens in actu; sicut calidum in actu, ut ignis, facit lignum, quod est calidum in potentia, esse actu calidum, et sic movet et alterat ipsum. Non autem est possibile, ut aliquid sit simul in actu et potentia secundum idem, sed solum secundum diversa. Quod enim est calidum in actu, non potest simul esse calidum in potentia, sed est simul frigidum in potentia. Impossibile est ergo, quod secundum idem et eodem modo aliquid sit movens et motum, vel quod moveat seipsum. Omne ergo, quod movetur, oportet ab alio moveri. Dieses Prinzip wird mit eiserner Konsequenz nicht nur auf die anorganische, sondern auch auf die organische Welt angewendet (s. weiter unten). Da nun nach aristotelisch-thomistischer Terminologie effectus, Wirkung, gleichbedeutend ist mit dem motum, dem Bewegten, oder mit dem Gewordenen, so begegnet uns das Kausalitätsprinzip auch in der zweiten Fassung: „omnis effectus habet causam" (vgl. Kaufmann, Das Kausalitätsprinzip usw., PhJhb 4 (1891) 30 ff., ferner G. Schulemann, Das Kausalprinzip in der Philosophie des Thomas v. A., 1914).

Die thomistische Lehre vom Begriff, Urteil, Schluß und Beweis ist die aristotelische.

Auf das ens inquantum ens et passiones entis geht die Metaphysik. Das ens ist an sich res und unum, im Unterschiede von anderen aliquid, in Übereinstimmung mit dem Erkennen verum, mit dem Wollen bonum (Q. disp. de veritate q. 1 art. 1 c).

Thomas huldigt, wie Albert, der aristotelischen Form des Realismus, wonach das Allgemeine dem Individuellen in der Wirklichkeit immanent ist, durch

unsern Verstand aber daraus abstrahiert und in unserm Bewußtsein verselbständigt wird. Doch weist Thomas auch die platonische Ideenlehre nicht völlig ab, sondern nur in gewissem Betracht. Wenn nämlich unter Ideen selbständig existierende Allgemeinheiten verstanden werden, so bekämpft Aristoteles mit Recht diese Ideen als leere Fiktion. Universalia non habent esse in rerum natura ut universalia sunt, sed solum secundum quod sunt individuata (Quaest. disp. de anima art. 1 ad 2). Universalia non sunt res subsistentes, sed habent esse solum in singularibus (Contra Gent. l. 1 c. 65). In einem andern Sinne aber, in welchem die Ideenlehre durch die Autorität des heiligen Augustinus geschützt war, erkennt auch Thomas sie als unverwerflich an, sofern nämlich die Ideen als dem göttlichen Geiste immanente Gedanken aufgefaßt werden, und zugleich ihre Wirkung auf die Sinnenwelt als eine bloß mittelbare gedacht wird. Contra Gentiles l. III c. 24: formae, quae sunt in materia, venerunt a formis, quae sunt sine materia, et quantum ad hoc verificatur dictum Platonis, quod formae separatae sunt principia formarum, quae sunt in materia, licet posuerit eas per se subsistentes et causantes immediate formas sensibilium, nos vero ponimus eas in intellectu existentes et causantes immediate formas inferiores per motum caeli. Thomas erkennt demgemäß ein dreifaches Universale an: ante rem, in re, post rem (In sent. II dist. III q. 2 a. 2). Das platonische Motiv zu der falschen Hypostasierung des Allgemeinen findet Thomas in der irrigen Voraussetzung, das Allgemeine müsse, damit unser begriffliches Erkennen wahr sei, nicht nur irgendwelche Realität haben, sondern ganz auf gleiche Weise in unserem Denken und in der äußeren Realität sein. Summa theol. I q. 84 a. 1 c.: credidit (Plato), quod forma cogniti ex necessitate sit in cognoscente eo modo, quo est in cognito; ... et ideo existimavit, quod oporteret res intellectas hoc modo in se ipsis subsistere sc. immaterialiter et immobiliter.

Diese Voraussetzung weist Thomas ab, indem er die Natur des Abstraktionsprozesses im Anschluß an Aristoteles aufzeigt. Wie schon der Sinn zu trennen vermag, was realiter ungesondert ist, indem z. B. das Auge bloß die Farbe und Gestalt eines Apfels ohne seinen Geruch und Geschmack perzipiert, so vermag der Verstand noch viel mehr diese bloß unserer Auffassung angehörende Trennung zu vollziehen, indem er in den Individuen ausschließlich das Allgemeine betrachtet (S. theol. I q. 85 a. 2 ad 2: cum dicitur universale abstractum, duo intelliguntur, scilicet ipsa natura rei et abstractio seu universalitas. Ipsa igitur natura, cui accidit vel intelligi vel abstrahi vel intentio universalitatis, non est nisi in singularibus; sed hoc ipsum quod est intelligi vel abstrahi vel intentio universalitatis est in intellectu; et hoc possumus videre per simile in sensu. Visus enim videt colorem pomi sine eius odore .... Similiter humanitas, quae intelligitur, non est nisi in hoc vel in illo homine; sed quod humanitas apprehendatur sine individualibus conditionibus, quod est ipsam abstrahi, ad quod sequitur intentio universalitatis, accidit humanitati, secundum quod percipitur ab intellectu. Ib. I q. 85 a. 1 ad 1: Et hoc est abstrahere universale a particulari vel speciem intelligibilem a phantasmatibus, considerare scilicet naturam speciei absque consideratione individualium principiorum, quae per phantasmata repraesentantur). Daß aber diese subjektive Abstraktion (ἀφαίρεσις) dadurch, daß sie sich nicht auf ein objektives Gesondertsein (χωρισμός) gründet, nicht falsch werde, erweist Thomas durch das gleiche Argument, dessen sich schon im 12. Jahrhundert Abaelard (oben S. 218) bedient hat, daß nämlich nicht der Sache, sondern nur unserem subjektiven Verfahren, unserem intelligere die Trennung angehöre (Ib.: Cum ergo dicitur, quod intellectus est falsus,

qui intelligit rem aliter quam sit, verum est, si ly aliter referatur ad rem intellectam; tunc enim intellectus est falsus, quando intelligit rem esse aliter quam sit: unde falsus esset intellectus, si sic abstraheret speciem lapidis a materia, ut intelligeret eam non esse in materia, ut Plato posuit. Non est autem verum, quod proponitur, si ly aliter accipiatur ex parte intelligentis; est enim absque falsitate, ut alius sit modus intelligentis in intelligendo, quam modus rei in essendo, quia intellectum est in intelligente immaterialiter per modum intellectus, non autem materialiter per modum rei materialis). Existiert demgemäß das Allgemeine in der Realität nicht substantiell, so muß es doch in anderer Art allerdings Realität haben, weil die Wissenschaft auf das Allgemeine geht, also Täuschung sein würde, wenn das Allgemeine ohne alle Wirklichkeit wäre; denn die Wahrheit des Erkennens ist durch die Wirklichkeit der Erkenntnisobjekte bedingt. Es hat Wirklichkeit in dem Individuellen als das Eine in dem Vielen, als das Wesen der Dinge oder ihre Quiditas; der Intellekt vollzieht nur jene Abstraktion, wodurch es in ihm zu dem Einen neben dem Vielen wird.

Das individualisierende Prinzip (principium individuationis) ist die Materie, sofern sie in bestimmt abgegrenzten Dimensionen die Form aufnimmt. Materia non quolibet modo accepta est individuationis principium, sed solum materia signata. Et dico materiam signatam, quae sub determinatis dimensionibus consideratur (De ente et essentia c. 2, ed. Baur, 18, 15—18). In die Definition des Menschen geht nur die Materie überhaupt (materia non signata) ein (sofern der Mensch als Mensch nicht ohne Materie existiert). In die Definition des Sokrates würde die bestimmte Materie, die ihm eigen ist, eingehen, falls Sokrates (das Individuum als solches) eine Definition hätte (L. c. cap. 3, ed. Baur, p. 19 sqq). Prima dispositio materiae est quantitas dimensiva (Summa th. III q. 77 a. 2 c). Diese Lehre fußt auf dem Satze, den Aristoteles (Metaph. I 6, 988 a, 3) der Annahme der Platoniker, daß die Idee das Prinzip der Einheit, die Materie das der unbestimmten Vielheit sei, entgegengestellt: *φαίνεται δ' ἐκ μιᾶς ὕλης μία τράπεζα, ὁ δὲ τὸ εἶδος ἐπιφέρων εἷς ὢν πολλὰς ποιεῖ.* Thomisten (wie namentlich Aegidius von Rom, später Paolo Soncini u. a.) gebrauchen den Ausdruck, die quantitativ bestimmte Materie, materia quanta, sei das Prinzip der Individuation, im Anschluß an die Lehre des Thomas, Summa c. Gent. l. II c. 49 u. ö.: principium diversitatis individuorum eiusdem speciei est divisio materiae secundum quantitatem. Doch ist diese quantitas determinata nicht die Ursache, sondern nur die Bedingung der Existenz der Individuen; sie schafft nicht die Einzelsubstanz, sondern begleitet dieselbe untrennbar und determiniert sie zu dem hic et nunc.

Es läßt sich freilich gegen diese thomistische Doktrin einwenden, und ist schon früher von solchen Realisten, die in der Form das Prinzip der Individuation fanden, eingewandt worden, daß das Quantum bereits eine individuell determinierte Quantität sei, und daß diese Determination unerklärt bleibe. Da ferner Thomas auch getrennte oder stofflose Formen (formae separatae) als Einzelexistenzen anerkennt, so lehrt er, daß diese durch sich selbst individualisiert werden, da sie keines formempfangenden Substrates zu ihrer Existenz bedürfen (De ente c. 5, ed Baur, 37; S. theol. I q. 3 a. 2 ad 3). Freilich läßt sich die Richtigkeit dieser thomistischen Folgerung bezweifeln. Liegt die Ursache der individuellen Existenz in einem formempfangenden Prinzip (einem *ὑποκείμενον*, subiectum, oder einer Materie), so muß freilich, falls es selbständig existierende Formen gibt, in diesen mit Thomas die Form als ihr eigenes Substrat (subiectum, *ὑποκείμενον*) betrachtet werden. Aber es fragt sich,

ob diese Auskunft genüge, und ob nicht vielmehr in Wahrheit die Nichtexistenz getrennter Formen als individueller Wesen, die bloße Allgemeinheit aller bloßen Formen (also z. B. die Einheit des Intellekts im averroistischen Sinne) und das Behaftetsein alles Individuellen mit irgendwelcher Materialität aus jenem Prinzip zu folgern sei. Schon Duns Scotus hat (nach dem Vorgange von früheren Gegnern des Thomas, die schon um 1276 mit ähnlichen Bedenken hervortraten) diesen Einwurf erhoben (Op. Ox. II dist. 3 q. 5—7). Gegen diese Schwierigkeiten s. M. Gloßner, Das Prinzip der Individuation nach der Lehre des hl. Thomas u. seiner Schule (Literat.).

Schon Aristoteles hat als stofflose und doch individuelle Form die Gottheit betrachtet, ferner die Sphärengeister und den aktiven Intellekt, *νοῦς ποιητικός* welcher der allein unsterbliche Teil der menschlichen Seele sei. Doch wird nicht völlig klar, wie er sich das Verhältnis dieses unsterblichen *νοῦς* zur individuellen Seele, in die derselbe von außen eingehen soll, gedacht habe. Denn dieser *νοῦς* erscheint einerseits als in der Seele befindlich (De an. III 5), als individualisiert, anderseits aber doch als unvermischt mit der Materie (wenigstens mit der des Leibes), als stofflose Form, und der Satz des Aristoteles (Metaph. XI 8, 1074 a, 33: *ὅσα ἀριθμῷ πολλά, ὕλην ἔχει*) fordert, daß das Immaterielle ohne Vielheit der Individuen der nämlichen Spezies sei. Unter den nächsten Nachfolgern des Aristoteles machte sich mehr und mehr die naturalistische Neigung geltend, alle Form als dem Stoff innewohnend zu denken. Auf diesem Prinzip ruhen die Lehren des Dikaearch und des Straton. Alexander von Aphrodisias gesteht der Gottheit, aber auch nur dieser, eine transzendente stofflos-individuelle Existenz zu; die menschliche Seele aber läßt er nach ihrer individuellen Existenz durchaus an den Stoff gebunden sein. Die späteren, dem Neuplatonismus zugetanen Exegeten, wie Themistius, verteidigen die individuelle Selbständigkeit des menschlichen *νοῦς* ebensowohl wie die der Gottheit. Ihnen schließt sich besonders im Gegensatz zu der averroistischen Auffassung Thomas an, schreibt aber ebenso, wie schon Albert, der substantiellen, von dem Leibe trennbaren Seele außer der höchsten Funktion, die im Denken liegt, auch die niederen zu.

Thomas unterscheidet mehrere Klassen von Formen. Immaterielle Formen (formae separatae) sind: Gott, die Engel und die menschlichen Seelen. Dem Stoff untrennbar anhaftende, in ihn völlig versenkte Formen aber sind die Formen der sinnlich wahrnehmbaren Objekte, die Elementarformen, die Mischformen, die Pflanzen- und die Tierformen (S. theol. I q. 76 a. 1 c; Contra gent. III, 22).

Gott ist die schlechthin einfache Form, die reine Aktualität. Alles außerhalb der ersten Ursache ist zusammengesetzt, die körperlichen Dinge aus Materie und Form, die Intelligenzen und die menschlichen Seelen aus der essentia (quiditas, natura) als Komplex der inhaltlichen Bestimmtheiten eines Dinges und dem esse, der Existenz. Die letztere Zusammensetzung wird mit der ursprünglich anders gemeinten des Boëthius von quod est und esse identifiziert, die in der Scholastik zu der Formel quod est und quo est umgebildet wird. (Duhem, a. a. O., V 285—316, 469 ff.). (Thomas, De ente et ess. c. 5: Et propter hoc a quibusdam huiusmodi substantiae dicuntur componi ex ‚quo est' et ‚quod est', vel ex ‚quo est' et essentia, ut Boëthius dicit. Dieser Text ist entsprechend der hds Überlieferung festzuhalten und nicht (Baur, Ausgabe 45[3]) entsprechend dem Boëthiustext: Diversum est esse et id quod est umzuändern. Vgl. zur Entwicklung der Formel Duhem, a. a. O.). Entspricht die erstere der aristotelischen Lehre, so ist diese zweite Unterscheidung dem arabischen Neuplatonismus entlehnt (Algazel und Avicenna). Die Notwendigkeit derselben ergab sich für Thomas daraus, daß bei

den Intelligenzen nach Aristoteles eine Zusammensetzung aus Materie und Form nicht vorhanden ist, da sie reine Formen sind. Während die augustinische Richtung die Intelligenzen aus einer materia spiritualis und der Form zusammengesetzt sein läßt, hält Thomas an dem aristotelischen Lehrsatze fest, ist dadurch aber genötigt, den Unterschied der Intelligenzen von Gott anderweitig zu bestimmen. Nach ihm fällt bei Gott das essentielle und das existentielle Sein zusammen, das Existieren ist ihm wesentlich, er besitzt es durch sich, kraft seiner Wesenheit. Bei den geschaffenen Dingen ist dagegen das Existieren etwas zur Wesenheit Hinzukommendes, sie können sein und nicht sein. Darum verhält sich die Wesenheit zur Existenz wie die Potenz zum Akt, die Existenz ist das, wodurch die Wesenheit existiert (quo est). Avicenna (Metaph. Lib. II tract. III cap. III) hatte die Existenz als Akzidens der Wesenheit aufgefaßt, was die scharfe Kritik des Averroës herausforderte (Metaph. L. IV cap. II. comm. III.). Thomas neigt dieser Auffassung zu, ohne sie aber uneingeschränkt zu teilen (Quodl. II a. 3.: esse est accidens, non quasi per accidens se habens, sed quasi actualitas cuiuslibet substantiae. Quodl. XII. a. 5: esse substantiale rei non est accidens. . . . . Et sic proprie loquendo non est accidens; vgl. Duhem, a. a. O. V 490, 91).

Diese Stellungnahme in den entscheidenden metaphysischen Fragen, die Thomas bereits in seiner Frühschrift De ente et essentia mit großer Klarheit und Entschiedenheit eingenommen hat, ist von ihm stets festgehalten worden. Sie bedeutet auch gegenüber Avicenna in der Straffheit und Konsequenz der Durchführung einen Fortschritt.

Aus diesen Darlegungen entwickelt sich später die Streitfrage, ob zwischen essentia und existentia ein realer Unterschied anzunehmen sei. Für Thomas selbst war die Lehre vom realen Unterschied kein fundamentaler und besonders hervorgehobener Satz, ebensowenig in der ältesten Thomistenschule (M. Grabmann, Acta primi Congressus Thomistici internationalis, Romae 1925).

Daß diese Lehre mit der genuin aristotelischen im Widerspruch steht, ist unbezweifelbar und die Vereinigung dieser Gegensätze bildet eine wesentliche Leistung des thomistischen Systems. Nach Aristoteles beruht das Sein auf der Form. Daraus ergibt sich, daß die reinen Formen das Sein notwendig besitzen, daß sie ewig und ungeschaffen sind. Dieser Gedankengang wird auch von Thomas verwendet, um die Unsterblichkeit der Seele zu beweisen (S. c. gent. L. II c. 55). Die Korruption eines Dinges wird herbeigeführt durch die Trennung der Form von der Materie, indem die Form das Sein verleiht (esse autem per se consequitur ad formam; per se enim dicimus quod secundum ipsum; unumquodque autem habet esse secundum quod habet formam). Die körperlosen Substanzen können darum des Seins nicht beraubt werden, es gehört zu ihrem Wesen (Substantiae vero quae sunt ipsae formae, numquam possunt privari esse, sicut si aliqua substantia esset circulus, numquam posset fieri non rotunda . . . . impossibile est igitur, quod ipsae esse desinant). Dadurch entsteht nun ein gewisser Widerspruch zu dem Satze, daß alle Wesen aus essentia und existentia zusammengesetzt sind, auch die Intelligenzen, ein Widerspruch, den Duhem (V 524 ff.) besonders unterstrichen hat und den er für einen unlösbaren im thomistischen System hält. Allerdings scheint Thomas von dieser Betrachtung aus zu einer gewissen Abschwächung des Satzes von der Zusammensetzung auch der Intelligenzen aus Essenz und Existenz zu kommen. Die Intelligenzen sind zwar aus Essenz und Existenz als aus Potenz und Akt zusammengesetzt, aber diese Verbindung ist unlösbar, der Akt begleitet hier stets die Potenz. Also läge keine reale Trennbarkeit beider vor (De spir. creat. a. 1). Aber so unvermittelt, wie es nach der Darstellung Duhems scheint,

stehen diese Gegensätze einander nicht gegenüber. Thomas hat die Schwierigkeit selbst gefühlt und auch zu lösen versucht. Das Bewirken des Seins durch die Form ist nicht zu verwechseln mit dem Bewirken des Seins durch die Wirkursache. Deshalb erklärt er auch das esse per formam als esse secundum formam, d. h. in dem existierenden Ding ist die Form das die Existenz bewirkende Prinzip. Die Form selbst kann aber ebenso wie das aus Materie und Form zusammengesetzte Ding ihr Sein von einer andern Ursache haben. Den reinen Geistern kommt das Sein notwendig zu — deshalb sind sie unsterblich —, aber als esse participatum — deshalb sind sie zusammengesetzt, nicht aus Materie und Form, sondern aus Form und esse participatum (S. th. I q. 75 a. 5 ad 4.: In substantiis vero intellectualibus est compositio ex actu et potentia; non quidem ex materia et forma, sed ex forma et esse participato). Die Möglichkeit der corruptio, des Aufhörens des Seins, liegt nicht in diesen Wesen selbst als potentia ad non esse, sondern es besteht allerdings auch bei diesen die Möglichkeit, daß der Schöpfer das Sein ihnen nicht mehr zufließen läßt (Ib. a. 6 a 2: cum dicitur aliquid vertibile in nihil, non importatur in creatura potentia ad non esse, sed in creatore potentia ad hoc quod esse non influat. Dicitur autem aliquid corruptibile per hoc quod inest ei potentia ad non esse.).

Gottes Sein ist zwar an sich selbst gewiß, weil Gottes Wesen mit seinem Sein identisch ist, also das Prädikat des Satzes: Gott ist, mit dem Subjekte desselben identisch ist. Aber Gottes Sein ist nicht auch für uns unmittelbar gewiß, weil wir nicht wissen, was Gott ist. Dies muß erst aus dem bewiesen werden, was uns erkennbarer, obschon an sich weniger erkennbar ist, d. h. aus den Wirkungen (Summa th. I q. 2 a. 1). Dieser methodische Grundsatz ist der aristotelische, daß das *πρότερον* oder *γνωριμώτερον φύσει* aus dem *ἡμῖν γνωριμώτερον* oder *πρότερον πρὸς ἡμᾶς*, d. h. das Prinzipielle aus dem Bedingten zu erkennen sei. Demgemäß läßt Thomas Gott nur a posteriori erkennbar sein und findet Beweise, wie den Anselmschen, die auf den bloßen Gottesbegriff gegründet sind, nicht stringent (Ib. a. 1. u. 2. Contra gent. I c. 10—11. De veritate q. 10 a. 12. In Sent. I d. 3 q. 1 a. 2 ad 4). Die Glaubenslehre, die das Dasein Gottes schon voraussetzt, geht von der Betrachtung Gottes zu der Betrachtung der Geschöpfe fort; die philosophische Doktrin aber kann nur von der Erkenntnis der Geschöpfe aus zur Gotteserkenntnis fortschreiten. Wenn Thomas von Aquino sagt: Gott kann nicht a priori erkannt werden, so versteht er unter der Erkenntnis a priori im Sinne des Aristoteles die Erkenntnis aus den Ursachen, die selbstverständlich bei der ursachlosen obersten Ursache unmöglich ist (nicht aber meint er nach der modernen kantischen Umdeutung jenes Terminus eine von jeder Erfahrung unabhängige Erkenntnis). In gewissem Sinne ist dem Menschen die Gotteserkenntnis von Natur (naturaliter) eigen, sofern nämlich Gott für die Menschen ihre Glückseligkeit (beatitudo) ist, die naturgemäß erstrebt wird; denn das Streben involviert eine gewisse Erkenntnis (Summa th. I q. 2 a. 1 ad 1). Zur gewissen und deutlichen Einsicht aber bedarf es des Beweises. Das Dasein Gottes ist weder ein bloßer Glaubenssatz, noch auch gleich den Sätzen, deren Prädikat schon im Begriffe des Subjektes liegt (Ib. a. 1 u. 2), eine selbstverständliche, unmittelbar gewisse Wahrheit (es ist nicht ein „analytisches Urteil" im kantischen Sinne; „synthetische Urteile a priori" aber gibt es nach Thomas nicht).

Der Aquinate hat sich in einer Reihe von Schriften (sieh E. Krebs, Thom. v. A. Texte z. Gottesbeweis) mit dem Problem der Argumente für das Dasein Gottes beschäftigt. Sehr eingehend werden sie schon in der Summa contra gentiles (I c. 12 u. 13) behandelt. Ihre klassische Formu-

lierung haben sie aber erst in der Summa theologiae erhalten. Nach Erwähnung zweier Einwürfe gegen die Existenz Gottes, wovon der eine sich an das Dasein des Übels in der Welt knüpft, welches mit der Existenz einer unendlichen Güte unverträglich sei, der andere an die Möglichkeit, die natürlichen Erfolge bloß auf die Natur, die beabsichtigten aber auf das menschliche Denken und Wollen zurückzuführen, stellt Thomas in der Summa theologiae (I. q. 2 a. 3 c.) fünf Beweise (quinque viae) für das Dasein Gottes auf. In ihnen kommt zum erstenmal in der christlichen Scholastik in vollem Umfang das Rüstzeug zur Verwendung, das die aristotelische Philosophie zur Lösung des Problems darbot und zwar vielfach in Anlehnung an die Formulierung, welche bereits Avicenna und Moses Maimonides den aristotelischen Gedanken gegeben hatten. Sieh Cl. Baeumker, Witelo, 302 ff. Die fünf Argumente sind folgende: 1. Es muß ein erstes unbewegtes Bewegungsprinzip geben (nach Arist. Phys. VII, 1; Metaph. XII, 7). Schon die Mutakallimûn und Moses Maimonides hatten diesen Beweisgang mit großer Sorgfalt entwickelt. In die christliche Scholastik wurde er durch Adelard von Bath und insbesondere durch Albert Magnus (Summ. theol. I tr. 3 q. 18 m. 1) eingeführt (Cl. Baeumker, a. a. O., 323). 2. Die Reihe der wirkenden Ursachen kann nicht bis ins Unendliche zurückgehen, weil in allen geordneten Kausalreihen ein Erstes Ursache des Mittleren und dieses Ursache des Letzten ist (nach dem der aristotelischen Schule angehörigen Buche Arist. Met. II (α), 2 und nach Avicenna; (Cl. Baeumker, a. a. O., 326—334). 3. Das Zufällige hängt vom Notwendigen ab, das Notwendige entweder von anderem Notwendigen oder von sich selbst. Also muß, da auch diese Reihe nicht ins Unendliche zurückgehen kann, ein schlechthin notwendiges Wesen existieren, das nicht in anderem die Ursache seiner Notwendigkeit hat, wohl aber für anderes die Ursache von dessen Notwendigkeit ist (nach Moses Maimonides; Cl. Baeumker, a. a. O., 338; derselbe, Arch. f. Gesch. d. Philos. 22 [1908] 132—134, wo der thomistische und der maimonidische Text nebeneinander gestellt werden). 4. Es gibt Gradunterschiede in den Dingen hinsichtlich ihrer Vollkommenheit, also auch etwas, das den höchsten Grad hat, und darum allen anderen Dingen Ursache ihrer Vollkommenheit, Güte und Realität ist, ein vollkommenstes oder realstes Wesen (nach Augustinus; doch schiebt Thomas nach Aristoteles ein kausales Moment ein). 5. Die Naturobjekte, die keine Erkenntnis haben, wirken doch zweckmäßig. Was aber keine Erkenntnis hat, kann nur dann zweckmäßig wirken, wenn es von einem erkennenden Wesen gelenkt wird, wie der Pfeil von dem Bogenschützen. Also reicht es zur Erklärung der Naturvorgänge nicht zu, bei den Naturursachen stehen zu bleiben, sondern es muß ein einsichtiges Wesen als Lenker und Regierer angenommen werden (Thomas beruft sich hier auf Johannes Damascenus und auf Averroës). Man kann also bei den Naturwirkungen und auch bei den menschlichen Handlungen, sofern diese auch eine unbewußte Zweckmäßigkeit voraussetzen, nicht in der Natur und dem menschlichen Geiste die letzten Erklärungsgründe finden, sondern muß auf Gott als die erste Ursache zurückgehen. Die Existenz des Bösen aber steht dieser Annahme darum nicht entgegen, weil Gott auch das Böse, das er zuläßt, zum Guten lenkt.

Thomas widerlegt nach Alberts Vorgang die pantheistische Ansicht des Amalrich von Bena und des David von Dinant, daß Gott das Wesen aller Dinge sei, also entweder die forma universalis, das principium formale omnium rerum (S. theol. I q. 3 a. 8 c), was vielleicht Amalrich angenommen

haben mag, oder die materia universalis, die materia prima (ib.), was David annahm. Diese Ansicht stützt sich auf das Argument, daß Gott, wenn er nicht selbst das Allgemeinste wäre, sich von diesem durch eine spezifische Differenz unterscheiden, also aus genus und differentia bestehen, also nicht einfach sein würde. Gott aber kann nur als das schlechthin einfache Wesen, das schlechthin notwendige, sein. Thomas stellt in Abrede, daß jede Verschiedenheit an spezifische Differenzen geknüpft sein müsse und eine generische Kongruenz voraussetze. Es gebe eine gänzliche Unvergleichbarkeit (Disparabilität), und das Verhältnis zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen sei eben dies, quod differant non aliquo extra se, sed quod differant potius se ipsis (In Sent II d. 17 q. 1 a. 2). Die Aussagen über Gott im Verhältnis zu den Geschöpfen sind weder univok noch bloß äquivok, sondern analog.

Alle Wesen, die nicht Gott sind, sind durch Gott aus dem Nichts geschaffen, indem Gott aus den verschiedenen möglichen Welten die jetzige gewählt und verwirklicht hat (S. theol. I q. 25 a. 5 u. 6). Die Welt besteht nicht von Ewigkeit her, sondern seit einem bestimmten Momente, mit welchem auch die Zeit erst begonnen hat. Thomas hält das Geschaffensein der Welt nicht, wie Albertus Magnus (oben S. 414), für einen bloßen Glaubenssatz, sondern auch für wissenschaftlich beweisbar(durch die oben angeführten Beweise der Existenz Gottes als des Welturhebers). Dagegen erklärt er den zeitlichen Anfang der Welt nur für einen Glaubenssatz und nicht für philosophisch erweisbar. Die Argumente des Aristoteles und der Peripatetiker für die Anfangslosigkeit der Welt gelten ihm zwar als nicht beweiskräftig (Contra gent. II c. 32—37; S. theol. I q. 46 a. 1 u. 2), aber er schreibt ebensowenig den philosophischen Argumenten für den zeitlichen Anfang der Welt volle Beweiskraft zu (Contra gent. II c. 38; S. theol. l. c.). Der Satz: oportet, ut causa agens praecedat duratione suum causatum, gilt nicht von einer vollkommenen Ursache; Gott konnte nach seiner Allmacht auch Ewiges schaffen. Das Geschaffensein der Welt ex nihilo beweist nicht (wie noch Albert angenommen hatte, oben S. 414) einen zeitlichen Anfang. Denn das ex nihilo bedeutet nur: non esse aliquid, unde sit factum oder non ex aliquo. Das non esse braucht aber nicht zeitlich vorangegangen zu sein, und in dem ex nihilo liegt daher ein post nihilum nicht notwendig im Sinne der zeitlichen Folge, sondern nur im Sinne einer Ordnung. Auch würde die Welt durch die Anfangslosigkeit nicht eine Wesensgleichheit mit Gott erlangen; denn sie ist der beständigen Veränderung in der Zeit unterworfen, während Gott unveränderlich ist. Der Satz der Unmöglichkeit des regressus in infinitum in causis efficientibus steht nicht entgegen, weil es sich bei der Welt nur um Zwischenursachen, nicht um die absolute Ursache handelt. Wenn die Vereinbarkeit der Anfangslosigkeit der Welt mit der Unsterblichkeit der individuellen Menschenseelen bestritten wird (welchen Einwurf später auch Luther aufgenommen hat), indem dann von unendlicher Zeit her unendlich viele Seelen geworden sein würden, die doch nicht aktuell koexistieren könnten, so entgegnet Thomas, es könnten wenigstens die Engel, wenn auch nicht die Menschen, von Ewigkeit her geschaffen sein. Mithin gilt für Thomas der Satz: mundum incepisse (initium durationis habuisse) sola fide tenetur (S. theol. I q. 46 a. 2).

Die Schöpfungslehre ist der Punkt, wo Thomas am entschiedensten die antike Auffassung, und zwar sowohl die aristotelische wie die neuplatonische durchbricht. Der christliche Gottesbegriff wird hier mit einer bis dahin unbekannten spekulativen Tiefe entwickelt. Der Begriff der Schöpfung als einer absoluten und voraussetzungslosen Setzung des Seins durch göttliche Tat raumt mit der Vorstellung der ewigen Ma-

terie als Voraussetzung der Weltentstehung völlig auf. Die Vorausexistenz der Welt im göttlichen Denken als göttliche Idee ist in keiner Weise als selbständiges Existieren der Wesenheiten der Dinge zu fassen, denn diese Ideen sind absolut identisch mit Gott selbst. Gerade hier kam ihm aber die Vorarbeit des Moses Maimonides sehr zu statten. Jedoch ist seine Stellungnahme in der Frage der Zeitlichkeit der Welt auch ihm gegenüber, trotz vieler Entlehnungen, selbständig. Dadurch, daß er den Begriff der Schöpfung von dem zeitlichen Anfang der Welt loslöste, hat er ihn ungemein präzisiert und vertieft.

Das Weltgebäude ist von Thomas im Sinne des hergebrachten Geozentrismus, der Sphärentheorie und der Gegensätzlichkeit der beiden Welten gedacht. Da das aristotelisch-ptolemäische System ihm aus Macrobius, Boëthius, Martianus Capella, Isidorus Hispalensis und Beda Venerabilis, die Modifikationen der Araber aber aus lateinischen Übersetzungen der betreffenden Schriften bekannt sein konnten und mußten, so ist die Übereinstimmung mit Maimonides in diesem Punkte nicht als Abhängigkeit zu fassen. Im Gegenteil weicht Thomas von Maimonides in wichtigen Punkten ab. Während nämlich erstens Maimonides mit bloßen Vernunftgründen, nämlich auf Grund der Verschiedenheit der Bewegung, die Existenz der Intelligenzen demonstrativ beweisen will und so viele Intelligenzen als Sphären statuiert, nimmt Thomas allerdings ein geistiges Prinzip für die Sphärenbewegung an, äußert sich aber über die Natur desselben (ob Gott oder getrennte geistige Substanzen, substantiae separatae) sehr reserviert. Die Argumente für letztere Eventualität sind ihm keine apodiktischen, sondern bloße Kongruenzbeweise (Contra gent. III c. 23. S. theol. I q. 70 a. 3 c). In lib. II de caelo et mundo, lect. XVII, ed. Leonina III 186 b, macht er sogar die interessante kritische Bemerkung: „Licet enim talibus suppositionibus factis apparentia salvarentur, non tamen oportet dicere has suppositiones esse veras, quia forte secundum aliquem alium modum, nondum ab hominibus comprehensum, apparentia circa stellas salvantur" (vgl. Summ. theol. I q. 32 a. 1 ad 2). Indessen schöpft Thomas diese methodisch höchst einsichtsvollen Bemerkungen über den Wahrheitswert der astronomischen Hypothesen keineswegs aus sich selbst. Sie stammen vielmehr, worauf P. Duhem (Essai sur la notion de théorie physique, P 1908, 25, 49) aufmerksam gemacht hat, aus dem von Wilhelm von Moerbeke aus dem Griechischen übersetzten Kommentar des Simplicius zu Arist. de caelo, in lib. I, 2, ed. Heiberg, Berlin 1894, S. 32 (Arist.-Kommentare Vol. VII): *Δῆλον δέ, ὅτι τὸ περὶ τὰς ὑποθέσεις ταύτας διαφέρεσθαι οὐκ ἔστιν ἔγκλημα· τὸ γὰρ προκείμενόν ἐστι, τίνος ὑποτεθέντος σωθείη ἂν τὰ φαινόμενα; οὐδὲν οὖν θαυμαστόν, εἰ ἄλλοι ἐξ ἄλλων ὑποθέσεων ἐπειράθησαν διασῶσαι τὰ φαινόμενα.* Übrigens hatten sich ähnlich wie Thomas, auch schon Ibn Bâǧa, Ibn Thofail und Averroës geäußert, und Alpetragius hatte die Epizykeltheorie durch eine andere Hypothese ersetzt. Thomas erkennt genau die methodischen Fehler des Maimonides, aus apologetischem Interesse die aristotelische Lehre den Vorstellungen der Thorah um jeden Preis zu akkommodieren: Sed quia hoc videtur repugnare documentis S. Scripturae, Rabbi Moyses Judaeus volens utrumque concordare posuit quod etc. secundum Aristotelem. Sed posuit ad salvandam Scripturam etc. S. theol. I q. 50 a. 3 c.

Zweitens weicht Thomas von Maimonides bezüglich der Stellung der intelligentiae separatae zu den corpora cae-

lestia ab. Während Maimonides auf Grund der Bibel (Moreh Neb. II, 5) eine Art Beseeltheit der Gestirne annimmt, ist nach Thomas die Verbindung nur eine äußerliche, kinetische. Die Intelligenz sei in der Sphäre, wie der Beweger im Bewegten: Ad hoc autem, quod moveat, non oportet, quod uniatur ei ut forma, sed per contactum virtutis, sicut motor unitur mobili. S. theol. I q. 70 a. 3 c.

Übrigens ist sich Thomas in der Frage nach dem Verhältnis der Intelligenzen zu den Himmelssphären und ihrer Identifizierung mit den christlichen Engeln nicht ganz gleichgeblieben (vgl. Duhem, V 539 ff.). Eine Beseelung der Himmelskörper durch die Intelligenzen als formae substantiales lehnt er im Sentenzenkommentar entschieden ab; sie sind nur Beweger derselben (In II Sent. dist. 14 q. 1 a. 3), und zwar sind die höheren Engel, die universalere Formen haben, motores separati et remoti, die niederen motores proximi. In der S. c. gent. II 70 argumentiert er gegen Averroës von der Voraussetzung aus, daß die Himmelskörper beseelt sind und die Intelligenzen die formae substantiales seien, wobei er jedoch zum Schluß bemerkt: Hoc autem quod dictum est de animatione caeli, non diximus quasi asserendo secundum fidei doctrinam, ad quam nihil pertinet, sive sic sive aliter dicatur. Ferner wird in dem Gottesbeweis aus der Bewegung (I 13) zunächst auf einen mit der obersten Sphäre verbundenen, diese bewegenden, aber selbst nicht bewegten Beweger, der von Gott verschieden ist, geschlossen. In der Summa theol. kommt er wieder auf seine im Sentenzenkommentar vorgetragene Ansicht zurück (I q. 70 a. 3: Ad hoc autem quod moveat (scil. anima), non oportet, quod uniatur ei ut forma, sed per contactum virtutis, sicut motor unitur mobili.).

Infolgedessen leugnet Thomas drittens die totale Identität der substantiae separatae im Sinne des Maimonides mit den biblischen Engeln und läßt eine solche nur für die Intelligenzen, wie er (Thomas) sie auffaßt (nämlich als völlig immaterielle, höchstens als Bewegungsursachen mit Körpern in Verbindung tretende geistige Substanzen), gelten. Nach Thomas bildet nämlich jeder Engel eine Spezies (weil das Individuationsprinzip, auf Grund dessen sich eine und dieselbe Spezies in verschiedenen Einzelwesen individualisiert, die Materie, beim Engel nicht statthat); die einzelnen Engel unterscheiden sich bloß durch höheren oder niederen Grad der Vollkommenheit. Sie können aber zuweilen Körper annehmen. Die biblischen Angelophanien dürfen also nicht (wie Maimonides will) gegen den klaren Wortlaut der Schrift zu Phantasmagorien verflüchtigt werden. (Wieder ein wichtiger Gegensatz in der Methode: bei Maimonides allegorische Interpretation im Dienst der Apologetik der Thorah, wie seit Aristobulos und Philo üblich, bei Thomas dagegen Zugrundelegung des Literalsinnes, also aristotelisch-antiochenische Exegese; auch sonst oft bei Thomas zu bemerken.)

Viertens bezeichnet Thomas als Aufenthaltsort der Engel das empyreum, die neunte und letzte Sphäre, das primum mobile (De ang. nat. c. 17; S. theol. I q. 66 art. 3 sq. und q. 68 art. 1). Maimonides dagegen läßt seine Engel als rationelle Kräfte durch das ganze Universum verbreitet sein.

In der Auffassung des Hexaëmeron hatte Thomas eine doppelte Möglichkeit: Entweder mit Philo (und den Alexandrinern bis Augustin und Maimonides) den zeitlichen Charakter des Sechstagewerks zu leugnen oder mit den Antiochenern, Johannes v. Damascus, Beda und dem Lombarden am Wortsinn des Genesisberichtes festzuhalten. Thomas bleibt hier dem Lombarden treu, sowohl in dem Sentenzenkommentar (Sent. II dist. 7 sqq.), wie in seiner Summa theol. (I q. 65—74). Vgl. Zöckler, a. a. O., I 445; Schanz

in der ThQschr. 1878, 3—22: Der hl. Th. u. d. Hexaëmeron. Fr. Tholomaei de Lucca O. Praed. (des Reisegefährten, Beichtvaters und Schülers des Th. v. A.) Exaemeron, ed. Masetti, Siena 1880.

Die Engel sind die frühesten und höchsten Geschöpfe Gottes. Sie haben ihr Sein nicht durch sich, sondern von Gott. Sein und Wesen ist bei ihnen nicht identisch. Sie sind nicht schlechthin einfach. Die Vielheit der Engel ist eine Vielheit von Individuen. Aber da diese stofflos sind, so kann der Unterschied derselben (wie Thomas im Anschluß an Avicenna lehrt) in dem vorhin angegebenen Sinne nur nach Art des Speziesunterschiedes gedacht werden (De ente et essentia c. 5 ed. Baur 41: Quot sunt ibi individua, tot sunt ibi species, ut Avicenna expresse dicit). Zu den Engeln gehören auch die gestirnbewegenden Intelligenzen. Thomas legt (C. gent. III c. 23 u. ö.) der Annahme, daß die Gestirne durch eine nicht physische, sondern intellektuelle Ursache (also entweder unmittelbar durch Gott oder durch Engel) bewegt werden, apodiktische Gewißheit bei und der Annahme, daß sie durch Engel bewegt werden, Vernunftprobabilität.

Die kosmologisch-astronomischen Lehren der Summa theol. lassen sich nach Duhem auf folgende Sätze reduzieren: Es gibt zwei Arten von Wesen, substantiae separatae, unveränderlich und ewig, die Beweger der Gestirne; alles Andere ist der generatio und corruptio unterworfen, die vier Elemente. In der Mitte dazwischen stehen die substantiae caelestes, die an der Natur beider partizipieren, und diese Teilnahme zeigt sich in einer doppelten Bewegung. Die eine ist ein Prinzip von ewiger Dauer, das ist die gleichförmige Kreisbewegung von Osten nach Westen um die Pole der Welt. Die andere Bewegung ist die Ursache der Veränderungen, eine gleichförmige Rotationsbewegung von Westen nach Osten um eine Normale der Ekliptik. An der ersten, der täglichen Bewegung von Osten nach Westen, nehmen alle Himmelskörper teil, an der zweiten die verschiedenen Sphären in verschiedenem Grade, und zwar um so weniger, je vollkommener sie sind. Der neunte Himmel, der den substantiae separatae am nächsten ist, ist von dieser Bewegung ganz ausgeschlossen. In der Fixsternsphäre dagegen gibt es schon eine Rotation von Westen nach Osten, allerdings eine sehr langsame. Diese setzt sich dann nach unten fort, jedoch braucht diese Abnahme nicht, wie Albert meinte, in regelmäßiger Progression zu erfolgen, weil die Bewegungen der Himmelskörper nicht nur natürlich, sondern auch freiwillig sind. Die Existenz eines empyreum immobile ist zweifelhaft, dagegen gibt es sicher über dem Fixsternhimmel einen kristallinischen Himmel.

Im Laufe seiner Entwicklung kommt Thomas immer mehr zu der Erkenntnis, daß die Theorie des Aristoteles nicht alle Erscheinungen zu erklären vermag.

Die Psychologie wird von Thomas systematisch dargestellt in Contra gent. II 56—90, in der Quaestio disputata de anima und in der Summa theologiae Iq. 75—89, 118—119. Thomas übernimmt die aristotelische Definition der Seele als Entelechie des Leibes, wie auch die aristotelische Einteilung der psychischen Funktionen in vegetative, sensitive und intellektive, schreibt aber der nämlichen Seele, welche als *νοῦς* eine individuelle und doch immaterielle, von dem Leibe trennbare Existenz hat, auch die animalischen und vegetativen Funktionen zu. Eine und dieselbe Substanz gilt ihm zugleich als formbildendes Prinzip des Leibes, ferner als anima sensitiva und vegetativa und endlich auch als anima rationalis sive intellectualis. Die anima sensitiva und vegetativa sind schon vorhanden, ehe die intellectiva hinzutritt. Während die beiden ersteren den Embryo formen, wird die letztere unmittelbar durch Schöpfung hervorgebracht, tritt von außen hinzu und vereinigt sich

mit den früheren beiden so innig, daß diese ihre Selbständigkeit verlieren (corrumpuntur). Infolgedessen enthält die letzte Form virtute die andern in sich (Quodl. XI, q. 5.) und kann so die Funktionen der niederen Formen ausüben. Das richtet sich gegen Avicebron und die augustinische Richtung, die eine Mehrheit einander übergeordneter Formen annahmen. Bei der Trennung der Seele vom Leibe tritt eine neue forma corporeitatis ein, die den toten Leib informiert. Diese Auffassung hatte eine gewisse Schwierigkeit für die theologische Frage der Identität des Leibes Christi nach seinem Tode. Die thomistische Auffassung wurde von der Verurteilung des Stephan Tempier mitgetroffen. Sieh unten § 40.

Die vegetativen und animalischen Vermögen, deren Existenz Aristoteles an den Leib gebunden denkt, läßt Thomas (gleichwie Albert) nur in ihrer zeitlichen Wirksamkeit durch leibliche Organe bedingt sein. Der Intellekt wirkt ohne Organ, weil die Form des Organs die Erkenntnis der übrigen Formen trüben würde (Comm. de an. III, 4; S. th. I q. 75 a. 2 c). Gott, der aktive menschliche und der passive menschliche Intellekt verhalten sich zueinander wie die Sonne, ihr Licht und das Auge (Quodlibet VII q. 1 a. 1 c). Die Formen, die vermittels der Sinne aus der Außenwelt aufgenommen werden, macht der aktive Intellekt wirklich intelligibel, wie das Licht die Farben der Körper wirklich sichtbar macht, und erhebt sie vermöge der Abstraktion zu einer selbständigen Existenz in unserem Bewußtsein. Alle menschliche Erkenntnis ist durch irgendwelche Einwirkung der zu erkennenden Objekte auf die erkennende Seele bedingt. Es gibt keine angeborene, von aller Erfahrung unabhängige Erkenntnis. Wer eines Sinnes beraubt ist, dem fehlen auch die entsprechenden Begriffe; der Blindgeborene hat keinen Begriff von den Farben. Der menschliche Intellekt bedarf zu seiner irdischen Wirksamkeit des sinnlichen Bildes (phantasma), ohne welches kein aktuelles Denken möglich ist, obschon der Sinn als solcher nicht das Wesen der Dinge, sondern nur ihre Akzidentien und das Einzelne erfaßt. S. theol. II—II q. 8 a. 1 c: nam cognitio sensitiva occupatur circa qualitates sensibiles exteriores; cognitio autem intellectiva penetrat usque ad essentiam rei. Obiectum enim intellectus est quod quid est. Ib. I q. 86 a. 1 ad 4; Ib. I q. 84 a. 6 c; I q. 84 a. 7 c.

Die averroistische — besonders durch Siger von Brabant (s. diesen) vertretene — Annahme der Einheit des unsterblichen Intellekts in allen Menschen (intellectum substantiam esse omnino ab anima separatam, esseque unum in omnibus hominibus), wodurch die individuelle Unsterblichkeit aufgehoben wird, bezeichnet Thomas als einen recht unziemlichen Irrtum (error indecentior), der schon seit geraumer Zeit bei vielen Macht gewonnen habe. Gegen Siger ist seine um 1270 entstandene Abhandlung De unitate intellectus contra Averroistas gerichtet. Er bekämpft teils die Richtigkeit der averroistischen Deutung der aristotelischen Sätze, teils die Wahrheit der averroistischen Lehre selbst. Jener Deutung stellt er die Behauptung entgegen, aus den Worten des Aristoteles ergebe sich deutlich als dessen Meinung, daß der tätige Intellekt der Seele selbst angehöre (quod hic intellectus sit aliquid animae), daß derselbe aber kein materielles Vermögen sei und ohne materielles Organ wirke, daß er daher vom Körper gesondert existiere, von außen eingehe und nach der Auflösung des Leibes wirksam bleiben könne. Gegen die Wahrheit der averroistischen Lehre stellt Thomas die Argumente auf, ein von der Seele gesonderter Intellekt würde nicht dazu berechtigen, den Menschen selbst vernünftig zu nennen, und doch

sei die Vernünftigkeit die spezifische Differenz des Menschen gegenüber den Tieren; mit der Vernunft aber würde zugleich der durch sie bestimmte Wille und dadurch der moralische Charakter aufgehoben werden. Endlich würde die notwendige Beziehung des Denkens zu den sinnlichen Bildern (phantasmata) bei einem von der Seele abgesonderten Intellekt nicht statthaben können. Die Annahme der Einheit des tätigen Intellekts in allen Menschen aber erscheint ihm als absurd, weil daraus eine individuelle Einheit der verschiedenen Personen und eine völlige Gleichheit ihrer Gedanken folgen würde, was doch der Erfahrung widerstreite. Freilich treffen diese Einwürfe nur unter der Voraussetzung zu, daß der eine von jedem Individuum trennbare Intellekt nicht als der eine Gemeingeist in der Vielheit der vernünftigen Individuen gedeutet werde, sondern als ein außer ihnen für sich bestehender Intellekt. Über den Averroismus des 13. Jhds und die Stellung des hl. Thomas dazu vgl. Mandonnet's umfassende und gründliche Studie: Siger de Brabant et l'Averroïsme latin au XIIIe siècle. Étude critique et documents inédits, 2e éd. Louvain 1908—1911 (Les Philosophes Belges VI u. VII), wo die einzelnen Phasen des Streites und die daran beteiligten Persönlichkeiten mit größter Anschaulichkeit geschildert werden.

Thomas erklärt sich gleich sehr gegen die Präexistenz wie für die Fortdauer der menschlichen Seele jenseits des irdischen Lebens. Der platonischen Präexistenzlehre stellt er den Schluß entgegen, der Seele als forma corporis komme die Verbindung mit dem Körper naturgemäß zu, die Trennung sei für sie, wenn nicht contra, doch praeter naturam, also akzidentell und daher auch später. Quod convenit alicui praeter naturam, inest ei per accidens; quod autem accidens est, semper posterius est eo quod est per se. Animae igitur prius convenit esse unitam corpori, quam esse a corpore separatam. Gott schafft die Seele unmittelbar, sobald der Leib prädisponiert ist (C. gent. II c. 83 sqq.).

Die Unsterblichkeit der Seele folgt aus ihrer Immaterialität. Formen, die der Materie anhaften, werden durch Auflösung eben dieser Materie zerstört, wie die Tierseelen durch Auflösung des Leibes. Die menschliche Seele aber, die, da sie das Allgemeine zu erkennen vermag, stofflos subsistieren muß, kann durch die Auflösung des Körpers, mit dem sie verbunden ist, nicht zerstört werden, ebensowenig auch durch sich selbst, weil der Form, welche Aktualität ist, ihrem Begriffe nach mit Notwendigkeit das Sein zukommt, welches demgemäß von ihr unabtrennbar ist. S. th. I q. 75 a. 6 c: impossibile est, quod forma subsistens desinat esse. Dieses Argument ist dem des Plato im Phaedon analog, daß von der Seele ihrem Begriffe nach das Leben unabtrennbar sei. Thomas verbindet hiermit das aus dem Verlangen der Seele nach Unsterblichkeit gezogene Argument, welches auf dem Satze beruht, ein natürliches Verlangen könne nicht unerfüllt bleiben. Der denkenden Seele ist das Verlangen nach dem Immersein natürlich, weil sie in ihrem Denken nicht an die Schranke des Jetzt und Hier gebunden ist, sondern von jeder Einschränkung zu abstrahieren vermag, das Verlangen aber sich nach der Erkenntnis richtet (S. th. I q. 75 a. 6 c: Desiderium autem in rebus cognoscentibus sequitur cognitionem). Die Unsterblichkeit kommt jedoch nicht der Denkkraft allein zu, sondern auch den niederen Kräften, weil diese sämtlich der nämlichen Substanz angehören wie die Denkkraft und nur in ihrer Betätigung, nicht in ihrer Existenz durch die leiblichen Organe bedingt sind. (Ib. q. 76 a. 4 c: Dicendum est, quod nulla alia forma substantialis est in homine nisi sola anima intellectiva, et quod ipsa sicut virtute continet animam sensitivam et nutritivam, ita virtute continet omnes inferiores formas et facit ipsa sola, quidquid imperfectiores formae in aliis faciunt.

Die Ethik, der Thomas in den beiden umfangreichen Abschnitten der Pars secunda seiner theologischen Summe eine außerordentlich eingehende und glanzvolle Darstellung gewidmet hat, folgt der aristotelischen in der Begriffserörterung der Tugend und in der Einteilung der Tugenden in die ethischen und dianoëtischen, wovon die letzteren auch für Thomas die höheren sind. Das beschauliche Leben steht ihm, sofern die Beschauung eine theologische ist, über dem praktischen. Die philosophischen Tugenden aber, an deren Spitze Thomas mit Albert die vier platonischen Kardinaltugenden stellt, reiht er an die theologischen: Glaube, Liebe, Hoffnung, an. Jene führen als virtutes acquisitae zur natürlichen, diese aber, die theologischen, als von Gott eingegossene (virtutes infusae), zur übernatürlichen Glückseligkeit. Noch komplizierter wird die Tugendlehre des Thomas dadurch, daß er (nach Macrobius) auch die plotinische Unterscheidung von bürgerlichen, reinigenden und vollendenden Tugenden (virtutes politicae, purgatoriae, exemplares) sich aneignet. So setzt sich die Tugendlehre bei Thomas aus recht verschiedenartigen Elementen zusammen. Der Wille unterliegt nicht der Notwendigkeit im Sinne des Zwanges, wobei das Erzwungene dem Gewollten entgegengesetzt ist, wohl aber der die Freiheit nicht aufhebenden Notwendigkeit, nach dem Endzweck zu streben. Moveri voluntarie est moveri ex se, id est a principio intrinseco (Summa th. I q. 105 a. 4 ad 2). Über den Endzweck urteilt das Tier, an das Einzelne gebunden, durch den Instinkt, der Mensch aber frei nach Vergleichung der Güter durch die Vernunft (ex collatione quadam rationis). Durch Hervorrufen der einen oder der anderen Klasse von Vorstellungen können wir unseren Entschluß bestimmen. Die Wahl steht bei uns; doch bedürfen wir, um wahrhaft gut zu sein, der göttlichen Hilfe schon zu den natürlichen Tugenden, die der Mensch ohne den Sündenfall aus eigener Kraft würde üben können. Die (auch durch den Sündenfall unverlorene) synderesis (synteresis) kann nicht eine Potenz sein (da jeder bloßen Potenz die Doppelseitigkeit anhaftet), sondern sie ist habitus naturalis principiorum operabilium, sicut intellectus habitus est principiorum speculabilium (S. theol. I q. 79 a. 12 c). Die conscientia aber ist actus, quo scientiam nostram ad ea, quae agimus, applicamus (Ib. I q. 79 a. 13 c). Über die Herkunft des Ausdrucks synderesis sieh oben S. 416. Die höchste und vollkommene Glückseligkeit liegt in der Anschauung des göttlichen Wesens (visio divinae essentiae). Diese kann, da sie ein Gut ist, welches die Kraft des geschaffenen Wesens überschreitet, nur durch Gottes Wirksamkeit dem endlichen Geiste zuteil werden (Summa th. I q. 12 a 5. sqq.; I—II q. 1 sqq.).

Auch eine ästhetische Theorie hat Thomas entwickelt. Das Wesen des thomistischen Schönheitsbegriffes besteht in der Verbindung des subjektiven (psychologischen) mit dem objektiven Moment; vgl. M. de Wulf, Études historiques sur l'esthétique de St. Th. d'Aq., Löwen 1896. Der Ausgangspunkt hierfür ist Pseudo-Dionysius (De div. nom. c. 4, n. 7 ff.). Thomas lehrt (S. theol. II—II q 145 a. 2 c): Sicut accipi potest ex verbis Dionysii, ad rationem pulchri sive decori concurrit et claritas et debita proportio. Und daher heißt es Ib. I—II q. 27 a. 1 ad. 3: Pulchrum est idem bono sola ratione differens. Cum enim bonum sit, quod omnia appetunt, de ratione boni est, quod in eo quietetur appetitus. Sed ad rationem pulchri pertinet, quod in eius aspectu seu cognitione quietetur appetitus; unde et illi sensus praecipue respiciunt pulchrum, qui maxime cognoscitivi sunt, scilicet visus et auditus rationi deser-

vientes; dicimus enim pulchra visibilia et pulchros sonos. In sensibilibus autem aliorum sensuum non utimur nomine pulchritudinis; non enim dicimus pulchros sapores aut odores. Et sic patet, quod pulchrum addit supra bonum quendam ordinem ad vim cognoscitivam, ita quod bonum dicatur id, quod simpliciter complacet appetitui, pulchrum autem id, cuius ipsa apprehensio placet. Ib. I q. 5 a. 4 ad 1: Pulchrum autem respicit vim cognoscitivam: pulchra enim dicuntur, quae visa placent. Unde pulchrum in debita proportione consistit, quia sensus delectatur in rebus debite proportionatis, sicut in sibi similibus; nam et sensus ratio quaedam est et omnis virtus cognoscitiva .... pulchrum proprie pertinet ad rationem causae formalis.

§ 37. Albertus Magnus und Thomas von Aquin hatten Aristoteles zu rezipieren und zugleich zu christianisieren unternommen und die Einheit und Widerspruchslosigkeit von Philosophie und Theologie aufrechterhalten. Einen anderen Weg schlug eine in der Pariser Artistenfakultät seit Mitte des XIII. Jahrhunderts aufkommende philosophische Richtung ein, die ohne jede Orientierung an dem christlichen Dogma Aristoteles aus sich selbst und im Geiste des arabischen Kommentators Averroës zu interpretieren suchte. Diese Richtung, die man treffend als lateinischen Averroismus bezeichnet hat, ist in ihrer strengsten Form durch spezifische Lehrpunkte aristotelischer und averroistischer Provenienz, im einzelnen hauptsächlich durch die Lehre von der Ewigkeit der Welt und der Bewegung, durch die These von der Einheit des Intellekts in allen Menschen und durch das Phantom einer doppelten Wahrheit und damit eines möglichen Widerspruchs, einer möglichen Dissonanz zwischen Philosophie und Theologie bezüglich derselben Materie charakterisiert.

Die Hauptführer dieses reinen oder averroistischen Aristotelismus waren im dreizehnten Jahrhundert Siger von Brabant und Boëthius von Dacien, vielleicht auch noch Bernier de Nivelles. Der wissenschaftliche Kampf gegen den lateinischen Averroismus wurde bei seinem ersten Entstehen vornehmlich von dem Verfasser des Tractatus de erroribus philosophorum, ferner von Albertus Magnus und Thomas von Aquin und etwas später von Aegidius von Rom und Raymundus Lullus geführt. Die kirchliche Autorität schritt 1270 und 1277 durch feierliche Verurteilung von dreizehn bzw. zweihundertneunzehn Propositionen ein.

Die positiven Verdienste der Artistenfakultät liegen auf dem Gebiete der Aristotelesinterpretation und der Logik.

In der Entwicklung der mittelalterlichen Logik treten deutlich drei Phasen heraus, die durch die Namen logica vetus, logica nova und logica modernorum sich kennzeichnen lassen. Die logica vetus ist die Logik, wie sie auf Grund der Isagoge Porphyrs, der aristotelischen Schriften De interpretatione und De categoriis und der logischen Traktate des Boëthius bis kurz vor der Mitte des zwölften Jahrhunderts doziert wurde. Zur genannten Zeit, seit Thierry von Chartres und anderen (sieh oben S. 146 f.), erfuhr der Logikbetrieb eine wesentliche Bereicherung und Umgestaltung durch die Bekanntschaft mit der logica nova, d. h. mit den übrigen Schriften des aristotelischen Organon, mit den beiden Analytiken, mit der Topik und den Elenchi sophistici. Die aristotelischen Kategorien fanden eine Ergänzung durch den Traktat De sex principiis des Gilbertus Porretanus (sieh oben S. 240). Etwa hundert Jahre später erfolgte im wesentlichen unter arabischem, nicht, wie Prantl annahm, unter byzantinischem Einfluß, eine abermalige Vermehrung des logischen Stoffs durch die sogenannte logica modernorum, d. h. durch Hinzufügung eines Abschnittes über die proprietates terminorum. Zugleich drängten die Bedürfnisse des Unterrichts zu einer möglichst schulmäßigen Behandlung, zur Systematisierung, Popularisierung und teilweisen Versifizierung (Memorialverse) des Lernstoffs, zur Zusammendrängung des gesamten logischen Materials in Kompendien oder Summulae. Als Verfasser solcher Schulbücher der modernen Logik sind Wilhelm Shyreswood, Lambert von Auxerre und vor allem Petrus Hispanus bekannt geworden.

Auf dem Gebiet der allgemeinen Methodik brachte einige Dezennien später eine hervorstechende Neuerung Raymundus Lullus mit seiner über allen Wissenschaften stehenden Ars generalis, einem System von Grundbegriffen, aus denen sich durch kombinatorische Methoden und mechanische Operationen die einzelnen Wissenschaften sollen gewinnen lassen. Die lullische Kunst (Ars) hat im Mittelalter und später in der Zeit der Renaissance zahlreiche Anhänger gefunden und auch noch auf den jungen Leibniz einen nicht unwesentlichen Einfluß ausgeübt. Bei Lullus selbst stand die Ars generalis vollständig in dem Dienst der wissenschaftlichen Überwindung des Arabismus, speziell des Averroismus, dessen bedeutendster und rührigster Gegner am Anfang des vierzehnten Jahrhunderts er war. Hauptsächlich wandte er sich gegen die averroistische Lehre von der doppelten Wahrheit. Im Zusammenhang damit stand

seine Ansicht, daß die christlichen Mysterien sich per necessarias rationes beweisen lassen.

Eine weitere für die Ausgestaltung der Logik im dreizehnten und vierzehnten Jahrhundert charakteristische Erscheinung liegt in dem Auftreten der Sprachlogik. Gepflegt wurde diese Richtung hauptsächlich von Michael de Marbaix und Siger von Courtrai.

**Ausgaben.**

**Siger von Brabant** und **Boëthius von Dacien.** Cl. Baeumker, Die Impossibilia des Siger von Brabant. Eine philos. Streitschrift aus dem XIII. Jahrhundert. Zum ersten Male vollständig hg und besprochen, 1898 (Beiträge II 6). P. Mandonnet, Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle. Étude critique et documents inédits. 1e partie. Étude critique, Louvain 1911 (Les Philosophes Belges, t. VI). 2e partie. Textes inédits, Louvain 1908 (Les Philosophes Belges, t. VII). M. Grabmann, Mitteilungen über scholastische Funde in der Bibliotheca Ambrosiana zu Mailand, Theol. Quartalschr. 1911, 544 (eine neue Handschrift der Impossibilia). Ders. (Neu aufgefundene Werke des Siger von Brabant s. Lit.) hat in Clm 9559 Quaestionen des Siger zu einer Reihe aristotelischer Schriften und neue Schriften des Boëthius von Dacien entdeckt.

**Wilhelm Shyreswood.** Aus der ungedruckten logischen Schrift Wilhelms teilt C. Prantl, Gesch. d. Logik III 11—24 nach Cod. Sorbonn. 1797 (Paris. Bibl. Nat. 16 617) zahlreiche Stellen mit.

**Lambert von Auxerre.** Aus der Summa Lamberti hat C. Prantl, a. a. O., 25—32 aus dem ebengenannten Codex eine Reihe charakteristischer Stellen herausgehoben. Auch B. Hauréau, Hist. de la philos. scol. II 1, S. 188 bis 190 bietet zwei Fragmente.

**Petrus Hispanus.** Petri Hispani Summulae logicales sind seit 1480 außerordentlich oft gedruckt worden. C. Prantl, a. a. O., 35—40 erwähnt achtundvierzig Ausgaben zu Leipzig, Köln, Venedig, Lyon, Paris usw.

**Siger von Courtrai:** G. Wallerand, Les oeuvres de Siger de Courtrai. Étude critique et textes inédits. Louvain 1913 (Les philosophes Belges VIII).

**Raymundus Lullus.** Die erste Sammlung lullischer Schriften und zwar hauptsächlich solcher, welche auf die Ars magna sich beziehen, wurde von dem Straßburger Buchhändler Zetzner veranstaltet unter dem Titel: Raimundi Lulli opera ea, quae ad inventam ab ipso artem universalem scientiarum artiumque omnium . . . pertinent, Argentorati 1598, wieder abgedruckt 1609, 1617, 1651 (Enthält: Ars brevis, De auditu cabbalistico, Duodecim principia philosophiae seu lamentatio philosophiae contra Averroistas, Logica nova, De venatione medii inter subiectum et praedicatum, De conversione subiecti et praedicati per medium, Rhetorica Ars magna, Articuli fidei sacrosanctae).

Frühere Drucke einzelner logischer und auf die Ars magna bezüglicher Schriften sind bei C. Prantl, Gesch. d. Logik III 146—148 und bei H. Hurter, Nomencl. lit. II 473 f. notiert.

Eine Gesamtausgabe der Werke des Lullus wurde von Ivo Salzinger und seinen Nachfolgern unternommen, aber nicht zu Ende geführt (nur 45 Werke finden sich in den gedruckten acht Bänden): Beati Raymundi Lulli opera omnia, Mainz 1721—1742, 10 voll. in fol.; Bd. 7 u. 8 sind höchst wahrscheinlich nicht erschienen, da sie sich in keiner Bibliothek vorfinden. T. I (1721) enthält außer der Biographie und ausführlichen Einleitungen: Ars compendiosa inveniendi veritatem seu ars magna et maior, Ars universalis seu lectura artis compendiosae, Principia theologiae, philosophiae, juris, medicinae. T. II (1722) enthält: Liber de gentili et tribus sapientibus, Liber de sancto Spiritu, Liber de quinque sapientibus, Mirandae demonstrationes, Liber de quatuordecim articulis sanct. rom. cath. fidei. T. III (1722) enthält: Introductoria artis demonstrativae, Ars demonstrativa, Lectura super figuras artis demonstrativae, Liber chaos, Compendium seu commentum artis demonstrativae, Ars inveniendi particularia in universalibus, Liber propositionum secundum artem demonstrativam. T. IV (1729) enthält: Liber exponens figuram elementarem artis demonstrativae, Regulae introductoriae in practicam

artis demonstrativae, Quaestiones per artem demonstrativam seu inventivam solubiles, Disputatio Eremitae et Raymundi super libros sententiarum, Liber super Ps. Quicumque seu liber Tartari et Christiani, Disputatio fidelis et infidelis, Disputatio Raymundi Christiani et Hamar Saraceni, Disputatio fidei et intellectus, Liber apostrophe, Supplicatio professoribus Parisiensibus. Liber de convenientia fidei et intellectus in obiecto, Liber de demonstratione per aequiparantiam, Liber facilis scientiae, Liber de novo modo demonstrandi seu ars praedicativa magnitudinis. T. V (1729) enthält: Ars inventiva veritatis seu ars intellectiva veri, Tabula generalis, Brevis practica tabulae generalis, Lectura compendiosa tabulae generalis, Lectura super artem inventivam et tabulam generalem. T. VI (1737) enthält: Ars amativa, Arbor philosophiae amoris, Flores amoris et intelligentiae, Arbor philosophiae desideratae, Liber proverbiorum, Liber de anima rationali, De homine, De prima et secunda intentione, De Deo et Jesu Christo. T. IX (1740) und T. X (1742) enthalten den Liber magnus contemplationum in Deum.

Eine weitere Ausgabe lullischer Schriften wurde veranstaltet zu Palma 1745 (nach Keicher, 55).

Pii eremitae Remundi de natali parvuli pueri Jhesu liber, Parisiis 1499 — Disputatio Petri Clerici et Raymundi Phantastici, Parisiis 1499. — Arbor scientiae, ed. A. de Zepeda, Brüssel 1664. — Declaratio Raymundi per modum dialogi edita contra aliquorum philosophorum et eorum sequacium opiniones erroneas et damnatas a venerabili Patre Domino Episcopo Parisiensi, ed. O. Keicher, 1909 (Beiträge VII, 4—5), 95 bis 221. — A. Gottron, Ramon Lulls Kreuzzugsideen, 1912, 64—91, druckt nach einer Münchner Handschrift den Liber de fine im Auszug ab; derselbe gibt a. a. O. S. 92 ff. eine Übersetzung des Anfangs des Libre del orde de cavayleria und des Liber phantasticus.

Durch Hauréau, Notices et extraits in $8^0$ I 166, erfahren wir von drei bisher unedierten theologischen Traktaten des Raymund (De recuperatione terrae sanctae, De modo convertendi infideles, De angelis), sowie IV 290—294 von einer auch in dem alten Kataloge übergangenen Trostschrift: Consolatio Venetorum et totius gentis desolatae, 1298 zu Paris geschrieben und gegen astrologischen Aberglauben eifernd; ferner II 16, Handschriftliches zur Ars inventiva veritatis.

J. Rosselló, Obras rimadas de Ramon Lull en catalan, Palma 1859. — El Blanquerna, maestro de la perfección cristiana, compuesto en lengua lemosina por el iluminado doctor mártir ... B. R. Raimundo Lullo, con prologo de Menendez y Pelayo, Madrid 1883. — Obras de Ramon Lull. Libre del gentil e los tres savis: libre de la primera e segona intenció: libre de mil proverbis. Textos originales publicados e illustrados con notas y variantes por J. Rosselló. Prologo y glosario de M. Obrador y Bennassar. Palma de Mallorca, Hijas de Colomar 1886—1901. — Le B. Raymond Lulle libre de la Orden de Caballeria. Trad. en castillan par J. Luanco et publié par l'Académie des belles-lettres de Barcelone, Barcelona 1901. — F. Frost, The „Art de Contemplació" of Ramon Lull, published with an introduction and a study of the language of the author, Baltimore 1903. — Felix de les maravelles del mon, ed. J. Rosselló et Obrador y Bennassar, Palma 1903. Das siebente Buch aus der genannten Schrift (De mirabilibus orbis) wurde von K. Hofmann, Ein katalanisches Tierepos von Ramon Lull, Abhandl. d. k. bayr. Akad. d. Wiss., philos.-philol. Kl. 12, 3. Abt., München 1871 im katalanischen Urtext nebst Übersetzung veröffentlicht. — M. Obrador y Bennassar, Libre de amich et de amat del B. Ramon Lull, Palma 1904; derselbe, Obras de Ramon Lull. Edició original feta en vista dels millors y més antichs manuscrits, ebendaselbst, Vol. I, 1906; Vol. II, 1906—1908. — Raymond Lulle. Dialogues et cantiques d'amour entre l'ami et l'aimé, composés en catalan par le Docteur illuminé et martyr Raymond Lulle, et traduits pour la 1re fois en français par A. Marius, Brüxelles 1912. — J. H. Probst, Caractère et origine des idées du bienheureux Raymond Lulle, Toulouse 1912, hat nach Handschriften der Staatsbibliothek zu München einige Auszüge aus katalanischen Texten veröffentlicht, und zwar vier Kapitel aus dem philos. Roman Blanquerna (S. 306—313), vier aszetische und mystische Kapitel aus Art de contemplació (S. 313—326), einige Stellen aus Libre de anima racional (S. 326—329), drei kurze Kapitel aus Libre de Angels (S. 329—332), einige Stellen aus Liber de affatu seu de sexto sensu (S. 332—334).

Francisco de Bofarull y Sans, El testamento de Ramon Lull y la escuela luliana en Barcelona, memoria leida en la real academia de las buenas letras, Barcelona 1894 (auch Boletin de la Real Academia de la historia XXX, Madrid 1897, 91—93.

Über die Fundstätten von Lull-Handschriften siehe O. Keicher, 45—48. Die reichste Sammlung besitzt die Königl. Hof- und Staatsbibliothek in München, meist in lateinischen Übersetzungen, zum Teil auch in katalanischen Texten. Auch San Marco in Venedig ist wichtig; sieh M. Obrador y Bennassar, Boletin de la Soc. Arqueol. Luliana, Palma, Junio-Julio de 1900. — Über die Kataloge lullscher Werke sieh ebenfalls O. Keicher, S. 36 f.

Von **Siger von Brabant** nahm man mit Échard und Le Clerc bis vor kurzer Zeit an, er sei von einem abweichenden Standpunkt zum Thomismus übergegangen. Dieser vermeintliche Thomist nun, der sogar auch die Sorbonne und damit die keinem Ordensverband angehörigen Lehrer dem Thomismus zugeführt haben sollte, entpuppte sich allmählich als Averroist, ja als Haupt und Führer des averroistischen Aristotelismus an der Pariser Universität im 13. Jahrhundert. Zunächst wurde durch Delisle und Potvin, dann 1881 durch Castets und Gaston Paris nachgewiesen, daß die Grundlage der Hypothese von der Bekehrung Sigers zum Thomismus, nämlich die Identifizierung Sigers von Brabant mit Siger von Courtrai, nicht aufrechtzuerhalten sei. Über die Entwicklung dieser Identifizierung sowie die allmähliche Aufdeckung dieses Irrtums vgl. Cl. Baeumker, Die Impossibilia des Siger von Brabant, Kap. III, und P. Mandonnet, Siger de Brabant, Fribourg 1899, p. LXXV ff. 1re partie, Louvain 1911, 64—79.

Weiterhin ergab sich durch die Untersuchungen Hauréaus (Journal des savants 1886, 176—183, Hist. litt. de la France, t. 30, 1888, 270—279, Notices et extraits in $8^0$, V 88—99) und Denifles (Chart. Univers. Paris. I 487, 556), daß die meisten der durch den Pariser Bischof Stephan Tempier 1270 und 1277 verurteilten Sätze Lehren Sigers von Brabant darstellten. Aber erst die Publikation von Cl. Baeumker, der die Impossibilia edierte, und jene von Mandonnet, der die übrigen bekanntgewordenen Schriften Sigers (Quaestiones logicales, Quaestio utrum haec sit vera: homo est animal nullo homine existente? Quaestiones naturales, De aeternitate mundi, Quaestiones de anima intellectiva) herausgab, eröffneten einen tieferen Einblick in die Persönlichkeit und die Lehren Sigers. Bezüglich der Impossibilia gingen ursprünglich die beiden Herausgeber weit auseinander. Baeumker (a. a. O., 46 ff., 190 f.) sah mit Hauréau (Notices et extraits, in $8^0$ V 88—99) in den Impossibilia eine zwischen 1280 und 1304 abgefaßte Streitschrift eines unbekannten Autors gegen Siger und wollte diesem letzteren nur die sechs Thesen (Impossibilia) nebst deren Begründung zuweisen: 1. quod deus non est; 2. quod omnia quae nobis apparent sunt simulacra et sicut somnia, ita quod non simus certi de existentia alicuius rei; 3. quod bellum Troianum esset in hoc instanti; 4. quod grave existens superius non prohibitum non descenderet; 5. quod in humanis actibus non esset actus malus, propter quam malitiam actus ille deberet prohiberi vel aliquis ex eo puniri; 6. quod contingit aliquid simul esse et non esse et contradictoria de se invicem vel de eodem verificari. Mandonnet dagegen (a. a. O., I 119 ff.) bekämpfte diese Aufstellung mit Recht und erklärte die ganze Schrift für Sigers Eigentum. Die Impossibilia sind eine Serie von Sophismen, wie sie im Mittelalter öfter vorkamen, z. B. bei Petrus von Auvergne, Albert von Sach-

sen, Siger von Courtrai, die in einer öffentlichen Disputation von dem Magister, hier Siger von Brabant, vorgelegt und gelöst wurden. Sie haben den Charakter und die Bedeutung einer dialektischen Schulübung und in der vorliegenden Form sind sie eine reportatio, ein Stenogramm eines Hörers des Siger. Vgl. zur Sophismenliteratur unten 457. — Außer den eben erwähnten edierten Werken hat Siger noch weitere Schriften verfaßt, insbesondere einen Kommentar zu De anima, der kürzlich von A. Pelzer in einer Vatik. Hds. aufgefunden wurde. Wertvoll ist ferner die Notiz eines Schülers von Siger, des Pierre Dubois (De recuperatione terrae sanctae, ed. Ch. V. Langlois, P 1891, 121 f.), der zufolge sich Siger, wie Albert und Thomas, auch mit der aristotelischen Politik beschäftigt hat (P. Mandonnet, I 141).

Ebenda findet sich auch die Bemerkung: Item expediret, quod Quaestiones haberent extractas de scriptis tam fratris Thomae quam Segeri et aliorum doctorum. Diese Notiz, die nach dem ganzen Zusammenhange auf Kommentare zu den libri naturales des Aristoteles hindeutet, ist durch einen glücklichen Fund Grabmanns bestätigt worden. Er fand in der oben (S. 447) genannten Münchener Hds Quaestionen zu Buch 1—4 und 8 der Physik, zu De somno et vigilia, zum 1., 2. und 4. Buche der Meteorologica, zu De iuventute et senectute, zu den beiden ersten Büchern von De anima, zu De generatione et corruptione, zu den 4 ersten und zu einem Teile des 5. Buches der Metaphysik. Diese Quaestionen erweitern vor allem unsere Kenntnis des Lehrbetriebs und der wissenschaftlichen Richtungen innerhalb der Artistenfakultät zu Paris. Allgemeiner bekannt ist bisher außer Siger nur der mehr humanistisch gerichtete Johannes von Garlandia. Über Nikolaus von Paris und seine logischen und sprachlogischen Schriften hat uns Grabmann (Die logischen Schriften des Nikolaus von Paris (Clm 14 460 und Vat. lat. 3011) und ihre Stellung in der aristotelischen Bewegung des 13. Jhds. Festgabe zum 70. Geburtstage Cl. Baeumkers. 1923, 119—146) unterrichtet. Da er von 1254 bis 1263 in den Urkunden der Pariser Artistenfakultät erscheint, so kann er als ein Lehrer Sigers betrachtet werden. Heinrich Bate von Mecheln, über den de Wulf und Birkenmajer genauer gehandelt haben, hat seine Studien in der Pariser Artistenfakultät gemacht. Da er 1274 Magister artium wurde, kann er wohl ein Schüler Sigers gewesen sein. Zur Pariser Artistenfakultät gehören Heinrich von Brüssel und Henr. Alemannus, deren naturphilosophische Quaestionen B. Hauréau (Notices et Extraits in $4^0$, 35, 213—218) behandelt hat. Noch ununtersucht ist ein 1256 geschriebener Traktat De principiis naturae des Pariser Rektors Johannes de Sicca Villa. Durch die neuentdeckten Quaestionen Sigers zu Aristoteles wird die Bedeutung der Artistenfakultät für die Interpretation und Rezeption des Aristoteles im Abendlande in ein neues Licht gerückt. Zwar wird dadurch an der Haupttatsache, daß diese durch die Theologen, insbesondere Albertus Magnus und Thomas von Aquin, sich vollzogen hat, nichts geändert, aber der fast ganz in Vergessenheit geratene Anteil der Artisten zum ersten Male zur Anschauung gebracht. Die Eigenart der Aristotelesinterpretation Sigers besteht in der Verbindung der lectio und quaestio, indem zunächst ein Text gegliedert und erklärt wird und dann selbständige Untersuchungen daran angeschlossen werden. Inhaltlich ist sie dadurch gekennzeichnet, daß sie streng darauf bedacht ist, die Gedanken des Aristoteles im Anschluß an Averroes wiederzugeben, ohne sie der christlichen Auffassung anzugleichen oder eine Vermittlung der entgegenstehenden Lehren zu erstreben. Charakteristisch hierfür ist der Ausspruch Sigers: Unde non est hic intentio Aristotelis celanda, licet sit contraria veritati. (Grabmann, Neuauf-

gefundene Werke, 19.) So muß speziell unumwunden anerkannt werden, daß nach Aristoteles die Bewegung in der Welt ewig ist und daß die von Aristoteles dafür vorgebrachten Beweise nicht bloß dubitativ gemeint sind. Aristoteles autem, ut manifestum est, probat motum esse aeternum et hoc apparet ex rationibus, quas ponit. Quidam tamen volentes concordare intentionem Aristotelis fidei dicunt, quod Aristoteles non fuit opinatus ex istis rationibus mundum esse aeternum nec tenuit eas demonstrationes concludentes, sed solum adduxit istas rationes propter dubitationem et non propter aliquid aliud. Istud tamen est manifeste falsum, quia sic sequeretur, quod Aristoteles dubitaret in maiori parte philosophiae suae. Ebenso bemerkt Thomas von Aquin in seinem Kommentar zur Physik (In 8. Phys. lect. 2.): Quidam vero frustra conantes Aristotelem ostendere non contra fidem locutum esse dixerunt, quod Aristoteles non intendit hic probare quasi verum, quod motus sit perpetuus; sed inducere rationem ad utramque partem quasi ad rem dubiam. Quod ex ipso modo procedendi frivolum apparet. Man kann diese Auffassung m. E. nicht in direkten Gegensatz zu der von Thomas in der Summa theol. I q. 46 a. 1. und De pot. q. 3 a. 17 versuchten Abschwächung der aristotelischen Beweisführung setzen. Denn Thomas sagt auch an diesen Stellen nicht, daß Aristoteles die Ewigkeit der Bewegung leugne, sondern nur, daß seine Beweise von der Voraussetzung ausgehen, daß die Konstituierung der Welt als motus gedacht werden müsse: si ponatur causa constituens mundum agere per motum. Die Beweise trügen also nur einen hypothetischen Charakter. Immerhin ist die auffallende Übereinstimmung mit Siger im Physikkommentar beachtenswert. Sollte diese Bemerkung doch vielleicht unter dem Eindruck des sigerschen Physikkommentars gemacht sein?

Übrigens wird erst die von Grabmann in Aussicht gestellte Edition dieser Quaestiones volles Licht über die Lehre Sigers verbreiten, wobei es freilich lebhaft zu bedauern ist, daß die, wie es scheint, anstößigsten Stellen durch Überstreichen getilgt sind.

Was nun die Lebensdaten Sigers anlangt, so wäre nach Baeumker, a. a. O., 62 ff., 113, der berühmte Artistenlehrer von der Halmenstraße (rue du fouarre) als Bundesgenosse des Wilhelm von Saint Amour in den von 1253—1259 sich hinziehenden Kampf des Weltklerus gegen die Mendikantenorden an der Pariser Universität verstrickt gewesen.

Mandonnet dagegen tritt dieser Auffassung entgegen (a. a. O., I 70 ff.) Nach ihm erscheint Siger erst 1266 in der Geschichte der Pariser Universität. Von den 60er Jahren des 13. Jahrhunderts datiert Mandonnet auch das Auftreten des Averroismus, der immer mächtiger wurde und durch Sigers Persönlichkeit um 1270 große Verbreitung gewonnen hatte, wie Thomas von Aquin, während seines zweiten Aufenthalts in Paris 1268—1272 der Gegner Sigers, berichtet (inolevit siquidem jam dudum circa intellectum error apud multos ex dictis Averrois sumens exordium. De unitate intellectus, c. 1, ed. Morelles t. 17, fol. 97 v H). In das Jahr 1270 fällt die Abfassung von Sigers Hauptwerk De anima intellectiva. Thomas antwortete mit der Schrift De unitate intellectus contra averroistas oder, wie der Titel im Münchener Codex lat. 8001, fol. 29, lautet: Tractatus fratris Thome contra magistrum Sogerum de unitate intellectus.

Diese Auffassung Mandonnets bedarf in einigen Punkten der Berichtigung. Zunächst hat sicher schon vor 1260 der Averroismus bestanden, wie die Tatsache bezeugt, daß Albertus Magnus 1256 an der päpstlichen Kurie gegen ihn disputiert (S. oben S. 403). Sodann ist die Annahme, die Streitschrift des hl. Thomas richte

sich gegen De anima intellectiva des Siger, unrichtig, vielmehr hat Chossat gezeigt, daß das Verhältnis umgekehrt ist. F. van Steenberghe bestätigt in einer Löwener Dissertation, deren Inhalt de Wulf (II 97) mitteilt, dieses Ergebnis und weist ferner nach, daß die Quaestio de spiritualibus creaturis und De anima des hl. Thomas einen viel ausgeprägteren Averroismus voraussetzt und bekämpft, als er in De anima intellectiva vorliegt. Es bleibt also nur die Möglichkeit, daß Thomas gegen eine frühere Schrift Sigers polemisiert, worüber vielleicht die von Pelzer und Grabmann neu entdeckten Schriften Aufschluß geben werden.

Von den heftigen Kämpfen, die sich im Schoße der Universität abspielten, gibt uns ein Bild der von Mandonnet (II 29 ff.) zum ersten Male edierte Brief des Aegidius von Lessines an Albert den Großen. Aegidius' Bericht enthält folgende in Paris vielumstrittene Thesen: 1. Quod intellectus omnium hominum est unus et idem numero. 2. Quod ista est falsa sive impropria: homo intelligit. 3. Quod voluntas hominis ex necessitate vult et eligit. 4. Quod omnia quae in inferioribus aguntur subsunt necessitati corporum caelestium. 5. Quod mundus est aeternus. 6. Quod nunquam fuit primus homo. 7. Quod anima quae est forma hominis secundum quod hoc, corrumpatur corrupto homine. 8. Quod anima post mortem separata non patitur ab igne corporeo. 9. Quod liberum arbitrium est potentia passiva, non activa, et quod de necessitate movetur ab appetibili. 10. Quod Deus non cognoscit singularia. 11. Quod non cognoscit aliud a se. 12. Quod humani actus non reguntur providentia Dei. 13. Quia Deus non potest dare immortalitatem vel incorruptibilitatem rei mortali vel corruptibili. Die beiden letzten Thesen (14 u. 15) beziehen sich auf die thomistische Lehre. Diese Liste des Aegidius stimmt völlig überein mit den von Bischof Stephan Tempier am 10. Dezember 1270 verworfenen Sätzen (vgl. Denifle, Chart. Univ. Paris. I 486 bis 487; sieh auch P. Mandonnet, I 111[1]). Die Averroistenpartei unter Führung von Siger und Boëtius de Dacia fuhr aber fort, für ihre Lehren Propaganda zu machen, bis endlich am 7. März 1277 durch eine abermalige Verurteilung von 219 zumeist averroistischen Sätzen durch Stephan Tempier der Hauptschlag gegen den Pariser Averroismus geführt wurde. (Das Verzeichnis der Propositionen siehe bei H. Denifle, Chart. Univ. Paris I 543 ff. und bei P. Mandonnet, II 175 ff.). Siger verließ Paris, wurde noch in demselben Jahre 1277 von Simon du Val, dem Großinquisitor von Frankreich, vor Gericht geladen und begab sich schließlich an den römischen Hof nach Orvieto, wo er um 1282 von seinem Sekretär ermordet wurde (vgl. Cl. Baeumker in: Arch. f. Gesch. d. Philos., Bd. 13 [1900] 73 ff., und G. Paris in: Romania, 29 [1900] 107—112).

Sigers Lehren decken sich, wie schon Hauréau zu zeigen versuchte, aber erst Cl. Baeumker und Mandonnet auf Grund der von ihnen edierten Schriften im einzelnen nachwiesen, in den Hauptpunkten mit den 1270 und 1277 verurteilten averroistischen Sätzen. Er vertritt, wenn auch in etwas verschleierter Form, die Lehre von der zweifachen Wahrheit, indem er Thesen, obgleich sie der geoffenbarten Wahrheit widerstreiten, als begründete Lehren der Philosophen hinstellt (De anima intellect. ed.. Mandonnet, II 154, 157, 169). Die Intelligenzen sind notwendige Wesen und stehen in notwendiger Beziehung zur ersten Ursache, so daß einerseits ihre Ewigkeit behauptet, anderseits die Freiheit Gottes bei der Schöpfung geleugnet wird (Imposs., ed. Baeumker, 7, 143 f.). Weiterhin lehrt Siger die Ewigkeit der Materie, der Bewegung, der species mit besonderer Betonung der menschlichen species (secundum philosophum nulla est ratio, ut species aliqua entis esse incipiat,

cum nunquam fuerit. De anima intell., ed. Mandonnet, II 159). Das gleiche gilt von der anima intellectiva (Et sicut arguit de motu et mundo, similiter argui potest de anima intellectiva, ebd.). Diese ist aber kein Teil oder Vermögen der menschlichen Seele, wie Albert und Thomas (praecipui viri in philosophia Albertus et Thomas, ed. Mandonnet, II 152) lehren. Ihre Auffassung ist falsch und trifft nicht den wahren Sinn des Aristoteles. Isti viri deficiunt ab intentione philosophi nec intentum determinant (ed. Mandonnet, II 152). Supponit enim (Albertus) quod potentia vegetandi et sentiendi pertineant ad illam substantiam, ad quam pertinet potentia intelligendi, quod non est verum secundum Philosophum et Themistium eius expositorem, ed. Mandonnet, 153. Die Verbindung der anima intellectiva mit dem Körper ist nur eine Einheit der Tätigkeit (Sunt igitur unum anima intellectiva et corpus in opere, quia in unum opus conveniunt; et cum intellectus dependeat ex corpore et phantasmate in intelligendo, non dependet ex eo sicut ex subiecto, in quo sit intelligere, sed sicut ex obiecto ed. Mandonnet, 154), und die anima intellectiva ist nur perfectio et forma corporis, secundum quod intrinsecus operans ad corpus (156). Da weiterhin die anima intellectiva völlig losgelöst von jeder Materie existiert, so kann sie auch für alle Menschen nur eine und numerisch einzige sein (Natura quae in esse suo separata est a materia, non multiplicatur multiplicatione materiae ... Ergo [anima intellectiva] non debet multiplicari multiplicatione materiae neque multiplicatione corporum humanorum. 165). Endlich leugnet Siger die Willensfreiheit und vertritt einen verhüllten Determinismus (Imposs., ed. Baeumker, 21, 26—29; 25, 3—8, 179).

Die von Grabmann neu aufgefundenen Quaestionen zu den aristotelischen Schriften bestätigen, soweit der Inhalt bisher von dem Entdecker verarbeitet werden konnte, das bisherige Bild seiner Lehre. „Wir nehmen vor allem eine vom dogmatisch-theologischen Standpunkt abweichende Abschwächung der göttlichen Kausalität gegenüber dem Weltgeschehen wahr, die göttliche Vorsehung schaltet den Zufall nicht aus. Der Schöpfungsbegriff erhält eine Einschränkung durch die These, daß aus dem ersten Prinzip unmittelbar nur ein Einziges hervorgehen kann. Weiterhin ist ein solch verurteilter averroistischer Satz die Annahme, daß es unendlich viele reingeistige Wesen (intellectus separati infiniti) gebe. Der Einfluß der Gestirne auf das menschliche Denken und Wollen wird in einer Weise betont, die mit der Willensfreiheit nicht gut vereinbar ist und daher auch die Beanstandung durch Bischof Stephan Tempier gefunden hat. Der Monopsychismus, die Behauptung von der numerischen Einheit des intellectus possibilis für alle Menschen, ist im Kommentar zum 3. Buche De anima, der in der Münchener Hds. fehlt, sich aber in Oxford findet, und in mehr verblaßter und gemilderter Form in De anima intellectiva vorgetragen. Doch finden sich auch in den Münchener Quaestionen Sätze, welche an diese Lehre anklingen. Die Theorie von der doppelten Wahrheit ist mir bisher noch nicht begegnet Nur in den Quaestionen zu De generatione et corruptione ist bei der Frage von der Ewigkeit der Bewegung nach Darlegung der aristotelischen-averroistischen Lehre die durch dicke Tintenstriche unleserlich gemacht ist, hervorgehoben, daß nach dem Glauben die Bewegung und die Welt nicht ewig sind (sed per fidem mundus novus est et motus novus est) und dazu bemerkt: et non est ratio ad hoc, quia (si) aliquis adducit rationem, non ponit fidem. Hierauf sind wieder zwei Zeilen unleserlich gemacht. Es legt sich die Vermutung nahe, daß hier von ratio und fides im Sinne de

Lehre von der doppelten Wahrheit, die sich übrigens bei Averroes selber nicht findet, die Rede ist. Es ist sehr zu bedauern, daß durch diese gewaltsamen Streichungen gerade die für die Kenntnis des lateinischen Averroismus besonders bedeutsamen Texte in einer solchen Weise verstümmelt sind. In der Erkenntnislehre schließt Siger sich noch enger an Aristoteles an als Thomas von Aquin, insofern die bei diesem sich findenden neuplatonisch-augustinischen Elemente fehlen, während die Notwendigkeit des bewegenden Einflusses Gottes zur Erkenntnis betont wird" (Grabmann, Der göttliche Grund menschlicher Wahrheitserkenntnis 71—74).

Daß Siger trotz des offenkundigen Averroismus von Dante (Paradiso X, 133—137) eine höchst ehrenvolle Stellung im Kranz der Theologen neben Albert und Thomas zugewiesen erhält, muß Verwunderung erregen. Vgl. Cl. Baeumker, a. a. O., 51 ff., Mandonnet, a. a. O., Cap. XII, B. Nardi, a. a. O., 65—70.

Sigers averroistischer Gesinnungsgenosse an der Pariser Universität, der ebenfalls durch die Verurteilung von 1270 und 1277 getroffen wurde, war **Boëtius de Dacia.** Mit Sicherheit können Boëtius zugeschrieben werden eine Reihe logischer Schriften: De modis significandi, Quaestiones zu den beiden Analytiken, zur Topik, zu den Elenchi sophistici und Sophismata, ferner Quaestiones zum vierten Buch der Meteore, zum Liber de animalibus und zur Metaphysik. Damit ist aber die Liste seiner Werke noch nicht erschöpft, wenn der Bericht der Tabula scriptorum Ord. Praedicatorum (H. Denifle, Archiv II 230, n. 35) Vertrauen verdient. Hier werden nämlich Boëtius noch Quaestiones zu den übrigen naturwissenschaftlichen Schriften des Aristoteles und ein Liber de aeternitate mundi zugeteilt, was durch die neuen Funde Grabmanns bestätigt wird (37 ff.).

Ähnlichen Anschauungen wie Siger und Boëtius, scheint auch Bernier de Nivelles gehuldigt zu haben. Wenigstens wurde er zusammen mit Siger von Simon du Val vor Gericht geladen. Vgl. Cl. Baeumker, a. a. O. 65; Mandonnet, a. a. O., I 254 ff. Die Abwehr dieses Averroismus war für den christlichen Aristotelismus eine Lebensfrage. Als eines der ersten Dokumente dieses Kampfes muß der von Mandonnet vollständig veröffentlichte Tractatus de erroribus philosophorum Aristotelis, Averrois, Avicennae, Algazelis, Alkindi et Rabbi Moysis gelten, der nach Mandonnet (S. XXX) nach 1260 und vor 1274 von einem Dominikaner abgefaßt wurde und in kurzen, scharf pointierten Propositionen, gleichsam in Warnungssignalen, die Irrtümer der genannten Philosophen summarisch zusammenfaßte. Außerdem griffen aber auch die hervorragendsten Denker des Dominikanerordens in den Streit ein. Schon 1256 trat Albert in der bekannten Disputation am päpstlichen Hofe gegen den Averroismus auf, worauf sein c. 1270 verfaßtes Buch De unitate intellectus contra averroistas (sieh oben S. 407) hervorging. Thomas von Aquin richtete, wie bereits erwähnt wurde, um 1270, zur Zeit, als der Kampf aufs heftigste entbrannt war, gegen Siger die Abhandlung De unitate intellectus contra averroistas oder contra magistrum Sogerum. 1270 und in stark erweiterter Form 1277 erfolgten sodann die offiziellen Kundgebungen von seiten der Universität und des Bischofs Stephan Tempier. Nach der Zeit der kirchlichen Verurteilung wandte sich Aegidius von Rom gegen den Averroismus in der Schrift De intellectus possibilis pluralitate (sieh unten § 44), und gegen Ende des drei-

zehnten Jahrhunderts und Anfang des vierzehnten war es Raymundus Lullus, der nicht müde wurde, eine ganze Flut von Schriften gegen die averroistische Bewegung in die Welt zu schicken (sieh unten S. 457 ff.). Über den Averroismus des XIV. und XV. Jahrhunderts s. unten § 51.

Daß der Averroismus des XIII. Jahrhunderts seinen Sitz gerade in der Artistenfakultät der Pariser Universität hatte, hängt damit zusammen, daß ihre Lehrtätigkeit sich auf die Interpretation der aristotelischen Schriften beschränkte und diese methodisch-didaktische Einseitigkeit den Blick auf das Ganze der Weltanschauung benahm. Aber es wäre verfehlt, die ganze Artistenfakultät dieser Einseitigkeit zu zeihen und ihre großen Verdienste um die Philosophie zu verkennen. Daß nicht die ganze Artistenfakultät averroistisch gerichtet war, beweist am besten das Kondolenzschreiben dieser Fakultät an das Generalkapitel des Dominikanerordens beim Tode des hl. Thomas. Ihre Verdienste um die Aristotelesrezeption und -interpretation sind über den Leistungen des Albertus und Thomas allzusehr vergessen worden (s. oben 450). Insbesondere hängt aber die Weiterentwicklung der Logik im XIII. Jahrhundert wesentlich mit dem Lehrbetrieb der Artistenfakultät zusammen.

Die frühesten Anfänge der terministischen Logik, die aus einer Verquickung von Logik und Grammatik entsprang, reichen bis ins zwölfte Jahrhundert zurück. Schon bei Peter Abaelard (s. oben § 23) und Adam von Petit-Pont finden sich Spuren (Ch. Thurot, Revue critique 1867, n. 27). Deutlicher tritt sie bei Alanus de Insulis zutage (R. Stölzle, Literarischer Handweiser, 1897, 14). Ihre volle Ausgestaltung erhielt sie aber erst unter arabischem Einfluß im dreizehnten Jahrhundert. Sieh R. Stapper, Papst Johannes XXI., 1898 (Kirchengesch. Studien IV, 4), 17—18.

Die ersten, bei denen sich, angefügt an die aristotelische Logik, die logica modernorum, d. h. die Lehre von den proprietates terminorum als fertiges Ganzes aufzeigen läßt, sind die Logiker **Wilhelm Shyreswood** und **Lambert von Auxerre.** Der erstere, geboren zu Durham, studierte in Oxford, lehrte dann in Paris, wo ihn Petrus Hispanus hörte, und starb als Kanzler von Lincoln 1249. Roger Bacon hat ihn sehr gerühmt und sogar über Albertus Magnus gestellt (Fr. Rogeri Bacon Opera quaedam hactenus inedita. Opus tertium, c. 2, ed. J. S. Brewer, L 1859, 14: Magister Guilelmus de Shyrwode, thesaurarius Lincolniensis ecclesiae in Anglia, longe sapientior Alberto. Nam in philosophia communi nullus maior est eo). Wilhelms Logik wurde nicht gedruckt; sie läßt sich aber aus den Mitteilungen Prantls in ihren Umrissen wohl erkennen.

Den gleichen Typus, wie das Kompendium Wilhelms, zeigt die Summa logicae des Lambert von Auxerre (um 1250). Auch sie blieb ungedruckt und ist nur durch die Auszüge Prantls bekanntgeworden.

Nach dem Vorbild der genannten Autoren arbeitete auch der für die Folgezeit einflußreichste Logiker, nämlich **Petrus Hispanus.** Geboren im zweiten Dezennium des dreizehnten Jahrhunderts in Lissabon, studierte er in Paris unter Wilhelm Shyreswood, war 1246 als Lehrer in Siena tätig, wurde 1273 Kardinalbischof von Tusculum, bestieg 1276 als Johann XXI. den päpstlichen Stuhl, starb aber bereits im nächsten Jahre. Petrus Hispanus besaß als Mediziner großes Ansehen. Er setzte die mit Constantinus Africanus (sieh oben S. 230) beginnende, von der griechisch-arabischen Medizin befruchtete ärztliche Tradition fort durch Abfassung einer Reihe medizinischer Schriften (sieh ihre Zusammenstellung und handschriftliche Grundlage bei R. Stapper, Papst Johannes XXI., 20—26)

Was aber sein Andenken bei der Nachwelt erhalten hat, war sein logisches Kompendium, seine wahrscheinlich während des Aufenthaltes in Siena entstandenen Summulae logicales. Sie wurden, wie Val. Rose, Ch. Thurot und insbesondere R. Stapper mit durchschlagenden Gründen gegen Prantl dargetan haben, von Georgios Scholarios (1400—1464) unter dem Titel *Σύνοψις εἰς τὴν Ἀριστοτέλους λογικὴν ἐπιστήμην* ins Griechische übertragen; vgl. oben S. 284. Dieses vielfach benutzte Lehrbuch, das oft kommentiert wurde und für Jahrhunderte den Logikbetrieb fixierte, stellt in sieben Abschnitten oder Traktaten die Logik dar. Diese Traktate sind: 1. De enunciatione, 2. De universalibus, 3. De praedicamentis, 4. De syllogismo, 5. De locis dialecticis, 6. De fallaciis, 7. De terminorum proprietatibus (parva logicalia). Die sechs ersten Abschnitte enthalten im wesentlichen die Logik des Aristoteles und Boëthius (die sogen. „Logica antiqua" mit ihren beiden Teilen der vetus und nova logica; sieh C. Prantl, III 26, Anm. 103; der siebente Abschnitt dagegen enthält die Zusätze der Neueren (modernorum). Dieser siebente Abschnitt handelt de terminorum proprietatibus, nämlich: de suppositionibus (unter der suppositio wurde die Vertretung dessen, was in dem Umfange eines Begriffes liegt, durch eben diesen Begriff selbst verstanden, wonach z. B. omnis homo mortalis est für: Caius mortalis est, Titius mortalis est etc. stehe), de relativis, de ampliatione, de appellationibus, de restrictione (Erweiterung und Verengerung der Bedeutung eines Ausdrucks), de distributione, de exponibilibus, welche letztere Doktrin bereits zu dem Kapitel de dictionibus syncategorematicis gehörte, worunter man die zu dem Nomen und Verbum hinzutretenden Redeteile verstand.

Um die Mitte des XIII. Jahrhds. wirkte in der Pariser Artistenfakultät neben dem Grammatiker **Johannes de Garlandia** der uns durch seine von Grabmann (Mittelalterliches Geistesleben, 222—248) wieder entdeckten logischen Schriften genauer bekanntgewordene **Nicolaus Parisiensis.** Erhalten sind von ihm Kommentare zu den logischen Schriften, die die Vorlesungen des Verfassers wiedergeben und uns so einen Einblick in den Logikbetrieb der Artistenfakultät zu dieser Zeit gewähren.

Wie oben bemerkt wurde, ist die logica moderna oder die terministische Logik aus dem Eindringen der Grammatik in die Sphäre der Logik entsprungen. Umgekehrt erwuchs aus dem Eindringen der Logik in das Gebiet der Grammatik eine weitere, für die Entwicklungsgeschichte der Logik im dreizehnten und vierzehnten Jahrhundert interessante Erscheinung, nämlich die Sprachlogik oder die grammatica speculativa. Ihren literarischen Ausdruck fand diese Richtung in Abhandlungen mit dem Titel Modi significandi. Gegenstand der Untersuchung waren die Beziehungen zwischen Grammatik und Logik, zwischen den grammatischen Formen und den Denkformen. Die ersten Spuren weisen auf das zwölfte Jahrhundert, auf den Kommentator des Priscian, Petrus Heliae zurück (Ch. Thurot, Notices et extraits, 18 ff.). Bei Robert Kilwardby zeigt sich das sprachlogische Verfahren bereits stark ausgeprägt (Ch. Thurot, a. a. O., 148 f.).

Das älteste Beispiel der Summen oder Traktate De modis significandi ist die unedierte Summa grammaticae des Roger Bacon (Grabmann, Mittelalterliches Geistesleben 118 ff.; Ausgabe vorbereitet von P. B. Vandewalle) Die bekannteste Grammatica speculativa ist die bisher fälschlich dem Joh. Duns Scotus zugeschriebene, in Wirklichkeit, wie Grabmann (a. a. O. 118—124) bewiesen hat, von Thomas von Erfurt (erste Hälfte des XIV. Jhds.) herrührende. M. Heidegger (Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus,

1916) hat diesen Traktat, den er noch dem Duns Scotus zuschreibt, sehr hoch gewertet und die darin vorgebrachten Ideen mit neueren logischen Anschauungen in ideengeschichtlichen Zusammenhang gebracht. Von Boëtius von Dacien (sieh oben 454) wird im Stamser Katalog ein Traktat De modis significandi erwähnt, der aber bisher nicht wiederaufgefunden ist (Grabmann, 132). Außerdem werden als Verfasser solcher Traktate erwähnt: Martinus von Dacien, Simon von Dacien, Johannes von Dacien, Michael von Marbais, Thomas Ockham u. a. (Grabmann, 141). Durch Veröffentlichung seiner Schriften ist als Vertreter dieser Literaturgattung am besten bekannt **Siger von Courtrai,** der lange mit Siger von Brabant verwechselt wurde. Er studierte in Paris, war 1309 Magister artium, 1310 Mitglied der Sorbonne, 1315 Prokurator derselben. Von 1308—1330 bekleidete er das Amt eines Dekans der Kirche von St. Marie in Courtrai. Von seinen Schriften haben sich erhalten eine Ars priorum (kurzer Kommentar zu den ersten Analytiken), dann Fallaciae, eine Summa modorum significandi und Sophismata. Die beiden ersten Abhandlungen sind rein logischen Inhalts; die beiden letzten dagegen beziehen sich auf die Probleme der Sprachlogik, wobei Donat und Priscian die grammatische Unterlage bieten. Einen eigenartigen Charakter haben die Sophismata oder, wie sie auch hießen, die Impossibilia. Mit diesem Namen wurden, wie P. Mandonnet (Siger de Brabant I 122—125) und A. Niglis (65 ff.) zeigten, „angewandte Aufgaben", „Schulaufgaben", „alle zu praktischen Schulübungen kurz formulierten Thesen", die nicht selten durch ihre Paradoxie überraschten, und Sammlungen von solchen bezeichnet.

In die Reihe der Logiker ist auch einzuordnen die eigenartige, stark aus der allgemeinen Entwicklungslinie heraustretende Persönlichkeit des Raymundus Lullus.

**Raymundus Lullus** (Ramon Lul, wie er sich selbst nannte, oder Llull, wie der Name heute in Katalonien geschrieben wird (sieh O. Keicher, 1[1]), Dichter, Philosoph und Theolog, Scholastiker und Mystiker, wurde um 1235 auf der Insel Majorka geboren. Er führte längere Zeit ein den Freuden der Welt zugetanes Leben. Um 1265 vollzog sich aber infolge einer Vision in seinem Inneren ein vollständiger Bruch mit der Vergangenheit. Er verließ Weib und Kind, um einer einzigen großen Idee zu dienen, nämlich den Kampf gegen den Islam zu führen. Der Realisierung dieses Zieles auf dem Wege der praktischen Missionstätigkeit, wie insbesondere auch mit den Waffen der Wissenschaft, war sein übriges Leben gewidmet. Einen neunjährigen Aufenthalt auf Majorka benutzte er zur Erlernung der arabischen Sprache und zur Vertiefung in die Wissenschaft der Christen und Araber. Als Frucht dieses ersten Dezenniums nach seiner Bekehrung entstand die früheste Form seiner Ars generalis, aber auch noch andere Schriften, so der umfangreiche Liber magnus contemplationum, der in Form eines Gespräches mit Gott „eine Art Summa des gesamten theologisch-philosophischen Wissens Raymunds präsentiert, worin die Ansichten der philosophi antiqui kritisiert und die Meinungen der arabischen Denker besprochen werden" (O. Keicher, 23). Nach diesen schriftstellerischen Präludien folgte eine wahre Hochflut von Schriften und Traktaten. Llulls Werke werden von Keicher (38) auf dreihundert beziffert. Soweit sie gedruckt sind, wurden sie bereits oben bei Besprechung der Ausgaben verzeichnet. Sie sind zumeist in katalanischer Sprache, einige auch arabisch abgefaßt. Daß Lullus auch lateinisch schrieb, zeigt Gottron (Ramon Lulls Kreuzzugsideen 62 f.); jedenfalls bemühte er sich schon früh um die Übersetzung seiner Schriften ins Lateinische. Die ihm zugeschriebenen alchimistischen Traktate gehören ihm nicht an. Alchimist ist er nie gewesen (J. H. Probst, Caractère etc., 169).

Seit 1287 begann Lullus ein unstetes Wanderleben von Stadt zu Stadt, von Land zu Land, um für seine Ideen Propaganda zu machen. In Paris hielt er 1288 Vorlesungen über seine Ars generalis, aber ohne Erfolg. Den Päpsten von Cölestin V. bis Clemens V. unterbreitete er seine Kreuzzugspläne und Reformvorschläge zur Missionierung der Heidenländer, ohne irgendwie sein Ziel erreicht zu sehen. Um so eifriger und intensiver gestaltete sich aber seine eigene Tätigkeit in der Bekämpfung der arabischen Wissenschaft, speziell des Averroës, und gerade an der Stätte, wo der arabische Philosoph am meisten Anhänger gewonnen hatte, in Paris. Schon früher hatte sich Lullus gegen die christlichen Adepten des Averroismus gewandt, nämlich in der am 22. Februar 1298 in Paris vollendeten, nunmehr von O. Keicher vollständig edierten Abhandlung: Declaratio Raymundi per modum dialogi edita contra aliquorum philosophorum et eorum sequacium opiniones erroneas et damnatas a venerabili patre Domino episcopo Parisiensi oder, wie sie in dem alten Katalog von 1311 genannt wird: Liber contra errores Boëtii et Sigerii (O. Keicher, 52).

Bei einem abermaligen Aufenthalt in Paris in den Jahren 1310 und 1311 setzte sich Lullus ungestüme Feder erneut gegen die Averroisten in Bewegung. Es folgte in langer Reihe eine antiaverroistische Schrift auf die andere. Es handelt sich um folgende, fast durchweg noch ungedruckte Traktate (nach O. Keicher, der 53—61 den Inhalt und die handschriftliche Überlieferung bespricht): Reprobatio aliquorum errorum Averrois, Sermones contra errores Averrois, Disputatio Raymundi et Averroistae, Liber de quaestione valde alta et profunda, Liber de efficiente et effectu — hier findet sich der interessante Satz, der bei Giordano Bruno und Spinoza wiederkehrt: natura naturata est facta sub natura naturante (O. Keicher, 55) —, Liber de ente, quod simpliciter est per se et propter se existens et agens, De divina existentia et agentia, De Deo ignoto et mundo ignoto, De possibili et impossibili, Liber contradictionis (auch Liber de centum syllogismis), Liber de syllogismis contradictionis, De divina unitate et pluralitate, Ars mystica theologiae et philosophiae, De modo naturali intelligendi, De fallaciis, quas non credunt facere aliqui, qui credunt esse philosophantes, Liber natalis pueri Jesu, Duodecim principia philosophiae oder Lamentatio seu expostulatio philosophiae contra Averroistas.

Die Liste der aufgeführten Traktate zeigt, wie energisch der schreiblustige und federgewandte Lullus noch am Ende seines Lebens gegen das feindliche Bollwerk des lateinischen Averroismus — denn dieser ist in erster Linie gemeint — anstürmte, so daß er zweifellos als der bedeutendste Gegner des Arabismus am Anfang des vierzehnten Jahrhunderts gelten muß. Mit dieser reichen schriftstellerischen Tätigkeit fällt der Erfolg zusammen, den Lullus auf dem Konzil zu Vienne (1311) erzielte, insofern auf sein Drängen hin die Bestimmung getroffen wurde, daß am jeweiligen Sitz der römischen Kurie, an den Hochschulen von Paris, Oxford, Bologna, Salamanca Hebräisch, Arabisch und Chaldäisch gelehrt werden solle, um den Missionaren die unerläßliche Sprachenbildung zu vermitteln (O. Keicher, 34). Die letzten Lebensjahre verbrachte Lullus im Dienste der praktischen Mission in Tunis und in der Berberei, wo er nach der Tradition das Martyrium der Steinigung erlitt. Er starb am 29. Juni 1315 (Über die gegen dieses Datum aus zwei von H. Finke veröffentlichten Briefen des Königs Jacob II. von Aragonien sich ergebenden Schwierigkeiten sieh O. Keicher, 35).

Was der eigenartigen und tatkräftigen Persönlichkeit des Raymundus Lullus Berühmtheit und Ansehen bis in die Neuzeit hinein verschafft hat, war nicht die energische Abwehr des Averroismus, auch nicht seine Dichtungen und

philosophischen Romane (Blanquerna und Felix), sondern die Erfindung der Ars generalis, der er zahlreiche Schriften widmete, und die ihre letzte Gestalt in der Abhandlung Ars magna et ultima erhielt (C. Prantl III 157, Anm. 84).

Die lullische „Kunst" ist die scientia generalis für alle Wissenschaften. Sie ist das System der obersten, allgemeinsten, durch sich evidenten Prinzipien und Regeln, in denen die Prinzipien der anderen Wissenschaften enthalten sind, wie das Einzelne im Allgemeinen. Ohne sie kann weder die Philosophie, noch irgendeine andere Wissenschaft bestehen. Die letzteren können vielmehr durch sie leicht und in kurzer Zeit erworben werden (Ars magna et ult., ed. Zetzner, p. 218; Prantl III 157, Anm. 83: Quia quaelibet scientia habet sua principia propria et diversa a principiis aliarum scientiarum, idcirco requirit et appetit intellectus, quod sit una scientia generalis ad omnes scientias, et hoc cum suis principiis generalibus, in quibus principia aliarum scientiarum particularium sint implicita et contenta, sicut particulare in universali. Ib., p. 313; Prantl III 167, Anm. 117: Per quartam figuram verius quam per alias datur modus, quo aliae scientiae possunt faciliter et breviter acquiri, sicut theologia, philosophia etc. ... Ratio huius est, quod ista scientia habet principia generalissima et etiam regulas generalissimas, aliae vero scientiae habent subalternata principia, et sic medium earum est imperfectum sine ista scientia. Declaratio Raymundi, ed. Keicher, 97, 19: illa principia generalia sunt et communia ad omnes scientias et ad omnes conclusiones et per se sunt cognita, et sine illis philosophia nec aliqua alia scientia potest esse). Die Ars ist somit die höchste aller menschlichen Wissenschaften. Sie steht noch über der Logik und Metaphysik. Sie lehrt den Weg oder die Methoden, die allgemeinen und speziellen Prinzipien jeder Einzelwissenschaft zu finden, indem sie gewisse Termini als Prinzipien voraussetzt, mit deren Hilfe sich dann zahllose Urteile bilden lassen (Introductoria artis demonstr., ed. Salzinger III, p. 1; Prantl III 172, Anm. 142: Sed haec ars tamquam suprema omnium humanarum scientiarum indifferenter respicit ens .... Solum docet viam inveniendi communia et propria principia in quacunque scientia ... solum ponit aliquos terminos principiorum, quibus mediantibus possunt formari infinitae propositiones). In der Ars magna et ultima (Prantl III 157) werden als diese Termini oder Prinzipien aufgeführt: neun Begriffe, welche absolute Prädikate, göttliche Attribute, bezeichnen (bonitas, magnitudo, aeternitas seu duratio, potestas, sapientia, voluntas, virtus, veritas, gloria), ferner neun Begriffe, welche Relationsprädikate bezeichnen (differentia, concordia, contrarietas, principium, medium, finis, maioritas, aequalitas, minoritas). Hinzugefügt sind die Begriffe von neun quaestiones, neun Subjekten, neun Tugenden, neun Lastern.

Um nun von den Begriffen oder den Prinzipien zu Sätzen und Urteilen und zu den Wissenschaften zu gelangen, schwebt Lullus der Weg der Kombinatorik vor. Die Wissenschaft scheint ihm aus der Kombination (mixtio) der vorausgesetzten Prinzipien zu entspringen. Ausdrücklich sagt er (Ars magna et ult. ed. Zetzner, p. 315; Prantl III 168, Anm. 119): Et ista mixtio est centrum et subiectum huius artis. Und in der Declaratio Raymundi läßt er in den achtzehn Begriffen der absoluten und relativen Prädikate alles Seiende enthalten sein oder daraus sich entfalten. Durch die methodische Mischung oder Kombination der Prinzipien sind ihm die Geheimnisse oder Wahrheiten der Natur bezeichnet, soweit der menschliche Intellekt sie in diesem Leben erreichen kann (ed. Keicher, 97, 28: Et in his principiis omnia entia implicata sunt aut explicata secundum eorum

essentiam et naturam, ac per ordinatam mixtionem ipsorum principiorum, quae traditur in praedicta tabula, significantur secreta et veritates naturae, secundum quod intellectus humanus in hac vita ipsa attingere potest). Um die mögliche Kombination der Grundbegriffe zu erleichtern, zu veranschaulichen und praktisch für jedermann fruchtbar zu machen, griff Lullus zu symbolischen und mechanischen Hilfsmitteln, nämlich zur Bezeichnung der Grundbegriffe durch Buchstaben, zu ihrer Gruppierung in Tafeln, Feldern und Kolumnen und in Figuren, speziell in Dreiecken und drehbaren Kreisen.

Wegen der drehbaren Kreise hat Lullus schärfsten Tadel erfahren. C. Prantl (III 156, Anm. 77) schilt ihn geradezu als Halbnarren. Allein solche Kraftausdrücke verwechseln das Beiwerk mit dem Wesen und Kern der Sache. Sie übersehen, daß Lullus seine Ars möglichst populär gestalten und sie dem gewöhnlichen Volk als Mittel in die Hand geben wollte, den Glauben zu verteidigen (O. Keicher, 19 f.). Sie übersehen ferner, daß trotz aller Schematisierung und Mechanisierung der Grundgedanke unberührt bestehen bleibt, nämlich die bei Lullus zum erstenmal auftauchende Forderung einer allen Wissenschaften gemeinsamen Ars generalis als eines Systems von Grundbegriffen, aus denen sich auf dem Wege der Kombination die einzelnen Wissenschaften synthetisch aufbauen lassen. Gerade der Gedanke der Kombinatorik macht das Wesentliche, Neue und Eigenartige der lullischen Kunst aus, nicht die Prinzipien als solche, wie Keicher (19) meint, noch weniger die metaphysisch-logische Methode, wie J. H. Probst (57 f.) behauptet.

Bis tief in die Neuzeit herein hat Lullus' Ars generalis die Geister gereizt und die Aufmerksamkeit auf sich gelenkt. So haben sich Agrippa von Nettesheim (gest. 1535), Jacobus Faber (Stapulensis; gest. 1537), Carolus Bovillus (gest. 1553), Giordano Bruno (gest. 1600), H. Altstedt (gest. 1638), Athanasius Kircher (gest. 1680) und Gassendi (gest. 1655) mit Lullus beschäftigt. Besonders bemerkenswert ist aber der Einfluß, den Lullus auf den jungen Leibniz ausgeübt hat. In seiner Dissertatio de arte combinatoria (1666) schreibt der letztere dem Lullus das Verdienst zu, eines der Grundprobleme der Logica inventiva erkannt zu haben, nämlich zu einem gegebenen Subjekt die Prädikate und umgekehrt zu einem gegebenen Prädikat die Subjekte zu finden. Er belegt dies mit einer Reihe von Stellen aus den Schriften des Lullus, so daß seine eingehende Beschäftigung mit ihnen nicht zweifelhaft sein kann (Gerhardt, Die philos. Schriften von G. W. Leibniz IV, 61 ff.). Auch billigt er den Grundgedanken, auf welchem die von Lullus versuchte Lösung des Problems beruht: Die Kombination der einfachsten und allgemeinsten Begriffe (termini simplices) zu zusammengesetzten Begriffen (termini complexi sive propositiones). Dagegen beanstandet er die von Lullus aufgestellte Begriffstafel als fehlerhaft und unvollständig und das von ihm angewandte äußerliche mechanische Mittel der Kombination. Letzteres ersetzt er durch die Kombinationsrechnung. Auch in seinen späteren Schriften hat Leibniz wiederholt auf Lullus als einen seiner Vorläufer bezüglich der Ars combinatoria hingewiesen (sieh Dutens, Leibnitii Opera omnia IV, 3, 174; Couturat, Opuscules et fragments inédits de Leibniz, P 1903 177, 330, 511, 561). Unter den ungedruckten Manuskripten von Leibniz findet sich auch eines mit der Aufschrift: Cyclogno-

mica ex Lullio, Gregorio Tolosano (Hannover, Kgl. Bibl., Leibniz-Handschr., Abt. IV (Philosophie), Vol. VII., Fasc. C, Bl. 19) [1].

Eine eigenartige Stellung nimmt Raymundus Lullus bezüglich der Grenzen von Vernunft und Glaube ein, insofern er auch die christlichen Mysterien, welche Albertus Magnus und Thomas von Aquin dem Bereiche der Vernunft entzogen hatten, wiederum für die ratio in Anspruch nimmt und per necessarias rationes beweisen will (Articuli fidei sacrosanctae, ed. Argentorati 1617, p. 920, Introd.: Deus, in virtute tua sperantes et de tua gratia confidentes, intendimus probare articulos fidei per necessarias rationes). Lullus bekennt dabei aber ausdrücklich (Liber magnus contempl. c. 154, n. 2; bei O. Keicher, 65[2]): Fides est res adeo excellens et nobilis, quod transcendat terminos, in quibus ratio est terminata et conclusa, quia de talibus rebus tractat fides, quod ratio et intellectus hominis non possint ipsas intelligere. Ferner lehrt er, wie die übrigen Scholastiker, die Oberherrschaft der Theologie über die Philosophie (Declaratio Raymundi, ed. Keicher, 95, 8: theologiam, quae domina est philosophiae, mater atque speculum etc.).

Daß sich Raymundus Lullus im Gegensatz zu Albert und Thomas wiederum auf die Wege des zwölften Jahrhunderts, von Anselm und Richard von St. Victor, von Alanus de Insulis und Nicolaus von Amiens zurückdrängen ließ, hat seinen Grund in den Zwecken, die er verfolgte, und in der Richtung, die er bekämpfte. Bei der Missionstätigkeit gegenüber den Ungläubigen glaubte er am ehesten mit Vernunftgründen dem christlichen Glauben Eingang verschaffen zu können. Anderseits sah er sich angesichts der averroistischen Lehre von der doppelten Wahrheit, insofern in der Philosophie etwas anderes wahr sein könne als in der Theologie, genötigt, die unbedingte Konkordanz von Philosophie und Theologie und damit die rationale Seite der Mysterien um so stärker zu betonen (Declaratio Raymundi, ed. Keicher, 95, 19: ipse stabat considerando, quomodo concordare posset theologiam et philosophiam. Ib., 221, 27: bonum zelum habui et multum desidero magnam concordantiam esse inter dominos meos magistros in theologia et in philosophia).

Die philosophisch-theologischen Lehren des Lullus hat J. H. Probst (Caractère et origine etc.) eingehend untersucht, auf ihre Quellen geprüft und mit den Systemen der großen Scholastiker verglichen. Der genannte Forscher kam zum Resultat (210, 300), daß Lullus keine isolierte Größe inmitten der mittelalterlichen Welt darstellt. Er erscheint in hohem Maße als traditioneller Geist, viel mehr als man bisher geglaubt hat. Er steht zwar in Opposition zum Thomismus, setzt aber in seiner Weise die Richtung von Pseudo-Dionysius, Augustinus, Anselm von Canterbury und der führenden Lehrer des Franziskanerordens fort.

Im letzten Drittel des vierzehnten Jahrhunderts wurde die Doktrin des Lullus durch den spanischen Dominikaner und Inquisitor Nicolaus Eymericus (Dialogus contra Lullistas, Directorium inquisitionum, Romae 1587) bei der kirchlichen Autorität verdächtigt. 1376 erschien infolgedessen eine Bulle Gregors XI., welche die Lehren des Lullus verdammte. Die Echtheit des päpstlichen Schriftstücks wurde indessen bestritten (H. Denifle, Archiv IV 352 ff.). Zur Zeit Ger-

[1] Die Mitteilungen über Leibniz' Verhältnis zu Lullus stammen von Prof. Dr. W. Kabitz in Münster.

sons wurde die Ars magna von der Pariser theologischen Fakultät verworfen (Gerson, De examinatione doctrinarum p. 2, cons. 1, ed. Du Pin I, Antverpiae 1706, 13 B; A. Stöckl, Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. II 951).

§ 38. Die naturwissenschaftliche Richtung, die in der ersten Hälfte des XIII. Jhds. vornehmlich von den englischen Philosophen gepflegt worden war (vgl. oben S. 367 ff), erreichte ihren Höhepunkt in Roger Bacon. Während bei Albertus Magnus mehr das Biologische im Vordergrunde des Interesses stand in Anlehnung an Aristoteles, wurde in der englischen Schule unter wesentlichem Einflusse des Platonismus die mathematische Seite betont und das Experiment besonders geschätzt. Als Vorläufer des Roger Bacon muß Petrus Peregrinus de Maharncuria betrachtet werden, der die Bedeutung des Experimentes für die Physik, insbesondere für die Erscheinungen des Magnetismus, betonte. Der Franziskaner Roger Bacon stellte dem philosophisch-theologischen Wissenschaftsideal, wie es in Paris gepflegt wurde, das mathematisch-naturwissenschaftlich-sprachliche der Oxforder Schule entgegen. Durch die Proklamierung der scientia experimentalis ist er ein Vorläufer von Francis Bacon (von Verulam), überragt ihn aber weit durch die Wertschätzung der Mathematik, auf die alle Wissenschaften zurückzuführen seien. Durch die eben erwähnte Forderung antizipierte er Gedanken, die erst im siebzehnten Jahrhundert in der Naturwissenschaft und in der Philosophie zur vollen Entfaltung kamen. In der Identifizierung des intellectus agens mit der Gottheit und in seiner Lehre von einer höheren Erfahrung durch göttliche Erleuchtung stellte sich Roger Bacon auf den Boden des Augustinismus.

Für naturwissenschaftliche und psychologische Materien interessierte sich auch lebhaft Heinrich Bate von Mecheln.

Vom Neuplatonismus her, wie er durch die Übersetzungsarbeit des Wilhelm von Moerbeke neu bekannt wurde, empfing Witelo, der Schlesier, die Anregung zu seinen naturwissenschaftlichen Studien. Auf Wunsch Wilhelms schrieb er seine Perspectiva, die in der Hauptsache eine Bearbeitung der Optik Alhazens darstellt.

Schließlich muß noch hervorgehoben werden, daß bereits am Anfang des vierzehnten Jahrhunderts die Lehre von der Erdbewegung und der Ruhe des Himmels in den Pariser Schulen ernstlich diskutiert wurde.

**Ausgaben.**

**Petrus Peregrinus von Maricourt.** Die Epistola de magnete des Petrus Peregrinus ist in sechs Ausgaben erschienen, von denen aber keine kritischen Ansprüchen genügt. Petri Peregrini Maricortensis de

magnete per A. P. Gasserum, Augsburgi in Suevis 1558. Opusc .... de natura magnetis et eius effectibus, autore Joanne Taisnerio, Coloniae 1562. — Tib. Cavallo, A treatise on magnetism in theory and practice with original experiments, 3. ed., L 1800. — G. Libri, Hist. des sciences mathématiques en Italie depuis la renaissance des lettres jusqu'à la fin du XVIIe siècle, P 1838, t. II, Note V, 487—502. — Bertelli, Bolletino di bibliografia e di storia delle scienze matematiche e fisiche von B. Boncompagni I, 1868, 70—89. — Die Ausgabe von Bertelli wurde verbessert von G. Hellmann, Neudrucke von Schriften und Karten über Meteorologie und Erdmagnetismus, N. 10: Rara magnetica 1269—1599, 1898.

Die Charakterisierung dieser Ausgaben sieh bei E. Schlund, Arch. Franc. Hist. 1912, 36—40. Derselbe gibt ebendaselbst, 22—35, eine vortreffliche Darlegung der handschriftlichen Überlieferung der Epistola de magnete.

**Roger Bacon.** Mit der Untersuchung der Werke von Roger Bacon, ihrer Echtheit, ihres Zusammenhanges, ihrer handschriftlichen Überlieferung haben sich beschäftigt E. Charles, Roger Bacon, sa vie, ses ouvrages, ses doctrines, P 1861, 54—96, J. S. Brewer, in der Vorrede seiner gleich zu nennenden Ausgabe, auf beiden fußend A. G. Little, The grey friars in Oxford, Oxford 1892, 195—211 und neuestens: Roger Bacon's works in dem Appendix der ebenfalls gleich zu nennenden Ausgabe von H. Rashdall, 71—118 (Hier sind auch die Editionen der einzelnen Werke verzeichnet). Eine völlig neue Hypothese über die drei Opera stellte P. Mandonnet, Roger Bacon et la composition des trois Opus, RNéoscol. 20 (1913) 53—68; 164—180 auf. Nach Besprechung der bisherigen Ausgaben macht für eine Neuedition Vorschläge F. Picavet, Éditions faites et à faire de Roger Bacon in: Essais sur l'histoire générale et comparée des théologies et des philosophies médiévales, P 1913, 209—232.

Auszüge aus Werken Rogers gaben V. Cousin, Journal des savants, P 1848 (wieder abgedruckt in: Fragments philosophiques. Philosophie du moyen-âge, 5. éd., P 1865, 218—296), insbesondere aber E. Charles, a. a. O., 334—416 (im einzelnen aus: Computus rerum naturalium, Opus maius, Opus minus, Opus tertium, aus der Grammatik, aus den Communia mathematicae, den Communia naturalium, aus der Metaphysik, aus dem Compendium philosophiae und aus dem Compendium studii theologiae).

Rogeri Bacon opus maius ad Clementem IV., nunc primum ed. Sam. Jebb, L 1773; wieder abgedruckt Venedig 1750. J. K. Ingram, On the opus maius of Roger Bacon, Dublin 1858 (Proceedings of the royal Irish Academy VII, Dublin 1858; über einen bisher unbekannt gebliebenen und in der Ausgabe von Jebb fehlenden Teil des Abschnitts des Opus maius über die Moral). Darüber berichtete V. Cousin, D'un ouvrage inédit de Roger Bacon récemment trouvé dans la bibliothèque de Douai, Journal des savants, P 1859 (wieder abgedruckt in: Fragments etc., 297—310). — The Opus maius of Roger Bacon, ed. with introduction and analytical table by John Henry Bridges, 2 Voll., Oxford 1897. Dazu erschien von demselben: The Opus maius of Roger Bacon. Supplementary Volume, containing revised text of first three parts, corrections, emendations and additional notes, Oxford 1900.

Der Begleitbrief zum Opus maius wurde veröffentlicht von F. A. Gasquet, An unpublished fragment of a work of Roger Bacon, The English Histor. Review XII, 1897, 494—517.

In Verbindung mit dem Opus maius ist bei S. Jebb (358—445) und bei J. H. Bridges II, 407—552 der Tractatus de multiplicatione specierum gedruckt.

Fr. Rogeri Bacon Opera quaedam hactenus inedita, ed. by J. S. Brewer, L 1859 (Rerum Britannicarum medii aevi Scriptores). Die Ausgabe enthält das Opus tertium, das Opus minus, das Compendium philosophiae, im Appendix I: Epistola Fratris Rogerii Baconis de secretis operibus artis et naturae et de nullitate magiae (ältere Ausgaben der Epistola sieh bei A. G. Little, Appendix, 91 f.). — P. Duhem, Sur un fragment inconnu jusqu'ici de l'Opus tertium de Roger Bacon, Arch. Franc. Hist. 1908, 238—240 (über ein in Cod. lat. 10 264 der Pariser Nationalbibliothek entdecktes Fragment zum Opus tertium). Dasselbe wurde ediert

von demselben, Un fragment inédit de l'Opus tertium de Roger Bacon, précédé d'une étude sur ce fragment, Ad Claras Aquas 1909. A. G. Little, The missing part of Roger Bacon's Opus tertium, The English Hist. Review XXVII (1912) 318 bis 321 (über ein in Cod. 39 des Winchester College enthaltenes weiteres Fragment zum Opus tertium, das sich mit dem von Duhem gefundenen zum Teil deckt). Veröffentlicht wurde es unter dem Titel: Part of the Opus tertium of Roger Bacon, including a fragment now printed for the first time, ed. by A. G. Little, Aberdeen 1912 (British Society of Franciscan Studies, Vol. IV).

The greek grammar of Roger Bacon and a fragment of his hebrew grammar, ed. by Ed. Nolan and S. Hirsch, Cambridge 1902.

Opera hactenus inedita Rogeri Baconi, ed. Robert Steele, Fasc. I: Metaphysica Fr. Rogeri O. F. M. De vitiis contractis in studio theologiae. Omnia quae supersunt nunc, Oxonii 1905. Fasc. II: Liber primus Communium Naturalium Fr. Rogeri, partes prima et secunda, Oxonii 1909. Fasc. III: Liber primus Communium Naturalium Fr. Rogeri, partes tertia et quarta, Oxonii 1911. Fasc. IV: Liber secundus Communium Naturalium Fr. Rogeri De Celestibus, partes quinque, Oxonii 1913. Fasc. V. 1920. Die Quarta pars des ersten Buches der Communia Naturalia ist nach Cod. 3576 der Bibliothek Mazarin auch von H. Höver, Roger Bacons Hylomorphismus als Grundlage seiner philosophischen Anschauungen 1912, 22—65 ediert worden.

Fr. Rogeri Bacon Compendium studii theologiae, ed. H. Rashdall una cum appendice de operibus Rogeri Bacon, ed. per A. G. Little, Aberdoniae 1911 (British Society of Franciscan Studies, Vol. III).

Das Speculum Astronomiae ist unter den Werken Albert des Gr. (ed. Borgnet, t. X, S. 629 ff.) gedruckt. Sieh dazu P. Mandonnet, Roger Bacon et le Speculum Astronomiae (1277), RevNéoscol 17 (1910) 313—335.

Rogerii Baconis Specula mathematica — De speculis, ed. J. Combach, Frankfurt 1614; derselbe, Rogerii Baconis Angli Perspectiva, nunc primum in lucem edita, Frankfurt 1614 (Die beiden Ausgaben enthalten den vierten und fünften Teil des Opus maius nebst einer Abhandlung über die Spiegel).

F. Delorme (Arch FrancHist. 1911, 209—212) will die in den Handschriften Johannes von Paris (Quidort) zugeschriebene Schrift De incarnatione sive de secretis philosophiae (auch De adventu Christi secundum carnem oder De probatione fidei christianae betitelt) Roger Bacon zuschreiben.

Eine Zusammenstellung der neuesten Textpublikationen gibt M. Bihl, Arch FrancHist. 1913, 559—569.

Über die naturphilosophischen Quaestiones der Bibliothek von Amiens n. 406, die wahrscheinlich aus der Zeit seines magisterium artium vor dem Eintritt in den Orden stammen, vgl. Duhem, Le système du monde III 260—277.

**Witelo.** Über die Schrift De intelligentiis vgl. oben S. 377.

Witelos Perspectiva erschien zuerst zu Nürnberg 1535 unter dem Titel: Vitellionis mathematici doctissimi *περὶ ὀπτικῆς*, id est, de natura, ratione, et proiectione radiorum, visus, luminum, colorum atque formarum, quam vulgo Perspectivam vocant, libri X, ed. Georg Tanstetter et Petrus Apianus. Ein Abdruck dieser ed. princeps ist die Ausgabe Nürnberg 1551. Eine verbesserte Ausgabe lieferte Friedrich Risner, Opticae thesaurus, Alhazeni Arabis libri septem, nunc primum editi. Eiusdem liber de Crepusculis et Nubium ascensionibus. Item Vitellonis Turingopoloni libri X. Omnes instaurati, figuris illustrati et aucti, adiectis etiam in Alhazenum commentariis, Basel 1572.

Philosophisch bedeutsame Abschnitte aus Witelos Perspectiva unter Verbesserung des Risnerschen Textes nach drei Handschriften hat Cl. Baeumker, Witelo, 127—179 als Anhang II veröffentlicht.

A. Birkenmajer berichtet über die von ihm wiedergefundenen Schriften De natura daemonum und De primaria causa paenitentiae in Bulletin de l'Académie des Sciences de Cracovie. Jan. bis Déc. 1918.

Von englischer Seite hatten Mathematik und Naturwissenschaft mit Naturphilosophie schon in der ersten Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts eine Reihe glänzender Vertreter gefunden. Erinnert sei an Alexander Neckham, Alfredus Anglicus, Michael Scottus, Bartholomaeus Anglicus (sieh oben S. 367 ff.). Den ersten Platz nahmen aber Lehrer an der Oxforder Universität ein, Robert Grosseteste und Adam von Marsh, die der Naturwissenschaft und Naturphilosophie eine mathematische Grundlage zu geben suchten (sieh oben S. 371 ff., 397). Auch der Bonaventuraschüler John Peckham, der Verfasser einer viel gelesenen Perspectiva und astronomischer Traktate (sieh unten § 38), zeigte sich von dem mathematisch-naturwissenschaftlichen Geist, der in Oxford herrschte, berührt. In ungleich stärkerem Maße gilt dies von Roger Bacon, in welchem die mathematisch-naturwissenschaftliche Denkrichtung im dreizehnten Jahrhundert ihren Höhepunkt erreichte.

Als Wegbereiter Bacons auf dem Gebiete des Experimentes muß **Petrus Peregrinus de Maharncuria oder de Maricourt** (das heutige Méharicourt) in der Picardie bezeichnet werden. Sein Geburts- wie sein Todesjahr ist unbekannt. Das einzige sichere Datum, durch welches sich die Zeit seiner Tätigkeit fixieren läßt, ist das Jahr 1269, in welchem er nach Ausweis einiger Handschriften an der Belagerung der Stadt Luceria (des heutigen Lucera) in Apulien teilnahm und am 8. August seine Epistola de magnete fertigstellte. Von seinen weiteren Arbeiten hat sich nur die nach 1261 geschriebene Nova compositio Astrolabii particularis handschriftlich erhalten. Seine Epistel über den Magnet, eine kleine Abhandlung in dreizehn Kapiteln, blieb auf dem Gebiet des Magnetismus die bedeutendste Leistung bis auf das 1600 erschienene Buch des englischen Arztes und Naturforschers W. Gilbert, der öfters auf Petrus Peregrinus Bezug nimmt (De magnete magneticisque corporibus et de magno magnete tellure, Londini 1600). Petrus Peregrinus machte Ernst mit der scientia experimentalis im baconischen Sinn (Opus tert. c. 13, ed. Brewer, 43). Er forderte die Ergänzung der Naturphilosophie und der Mathematik durch die experimentellen Methoden. Durch Naturphilosophie und Mathematik allein kann der Naturforscher den Irrtum nicht korrigieren, wenn er der Arbeit der Hände, d. h. der Experimente entbehrt (Epist. de magnete I, 2: oportet ipsum esse industriosum in opere manuum ad hoc, quod ostendat per opus eius [sc. lapidis] effectus mirabiles. Nam per suam industriam ex modico poterit errorem corrigere, quod in aeternum per naturalem [sc. philosophiam] et mathematicam solas non faceret, si manuum careret industria; bei E. Schlund, ArchFrancHist. 1911, 636). So unternahm er es als der erste, die magnetischen Erscheinungen experimentell zu prüfen, auf induktivem Wege die Pole und Gesetze festzustellen und die Hypothesen über die virtus, qua agit magnes (Ep. de magn. I, 10), an der Hand des Experiments zu beleuchten. Weiterhin versuchte er die praktische Anwendung der induktiv gewonnenen theoretischen Erkenntnis, wobei er bemüht war, mit Hilfe des Magneten ein perpetuum mobile zu konstruieren, ein Problem, dessen Lösung schon von vielen vergeblich erstrebt worden sei (In hoc autem capitulo tibi narrabo modum componendi rotam continue mobilem mirabili ingenio, in cuius inventione multos vidi vagos ac labore multiplici fatigatos. Non enim advertebant per virtutem seu potentiam huius lapidis ad huiusmodi magisterium posse deveniri; bei E. Schlund, a. a. O., 639[4]).

Der Experimentalphysiker Petrus Peregrinus von Maricourt hat auf Roger Bacon einen großen Einfluß ausgeübt. Denn er und kein anderer kann mit

dem bei Bacon (Opus maius I, ed. Bridges, 116; Opus tertium c. 11, ed. Brewer, 34 f.; c. 12, S. 41; c. 13, S. 43—47) erwähnten Magister Petrus gemeint sein, der als dominus experimentorum (Opus tert. c. 13, S. 46), experimentator fidelis (a. a. O., S. 44, 45) und als der einzige Kenner der Experimentalwissenschaft bei den Lateinern bezeichnet wird (Opus tert. c. 13, S. 43: Et ideo pono radices experientiarum circa ista, quas nullus Latinorum potest intelligere nisi unus, scilicet magister Petrus). E. Schlund (ArchFrancHist 1911, 445 ff.) hat darauf aufmerksam gemacht, daß die Stelle im Opus tert. c. 11, S. 35, in welcher bei Brewer neben anderen Namen auch der des magister Petrus de Maharn-curia Picardus ausdrücklich genannt ist, in bezug auf ihre Echtheit verdächtig erscheint. Tatsächlich ist sie in mehreren Codices nur als Marginalnote, in einem überhaupt nicht zu finden. Allein wenn auch die Stelle selbst nicht authentisch sein mag, so spricht doch die in den Randbemerkungen zum Ausdruck kommende Tradition deutlich für Petrus von Maricourt. Überdies treffen die Äußerungen Rogers Bacons nur bei diesem, nicht aber bei Petrus von Ardene zu, von dem wir nichts wissen. Anderseits darf aber Petrus Peregrinus nicht mit einem ungenannten, von Roger Bacon ebenfalls viel gerühmten Linguisten, Exegeten und Theologen identifiziert werden; denn hierzu fehlen alle Anhaltspunkte (sieh darüber F. Picavet, Essai sur l'histoire générale et comparée etc., 233—254). Es ist wohl an den Franziskaner Wilhelm de la Mare zu denken (sieh unten § 40).

**Roger Bacon** (doctor mirabilis) wurde wahrscheinlich zwischen 1210 und 1214 in der Nähe von Ilchester in Dorsetshire geboren. Er studierte in Oxford, wo er Robert Grosseteste und Adam von Marsh zu Lehrern hatte, die er hoch verehrte. Von Robert Grosseteste schrieb er (Opus tert. c. 25, ed. Brewer, 91: nullus scivit scientias nisi dominus Robertus episcopus Lincolniensis per longitudinem vitae et experientiae et studiositatem ac diligentiam; et quia scivit mathematicam et perspectivam, et potuit omnia scire; simul cum hoc quod tantum scivit de linguis, quod potuit intelligere sanctos et philosophos et sapientes antiquos). Von Oxford ging Bacon nach Paris, wo er sich von 1244 bis 1250 oder 1252 aufhielt. Er sah dort noch Alexander von Hales (gest. 1245) mit eigenen Augen (Opus minus, ed. Brewer, 325 f.), ebenso Albertus Magnus, Wilhelm von Auvergne, Bischof von Paris (gest. 1249), hörte er mehrmals vor versammelter Universität über den intellectus agens im Sinne des Augustinismus disputieren (Opus tertium c. 23, ed. Brewer, 74). Nach 1250 oder 1252 kehrte Roger Bacon nach Oxford zurück. Ob er jetzt oder schon vor seinem Pariser Aufenthalt in den Franziskanerorden eintrat, ist nicht sicher zu entscheiden. In Oxford dozierte er eine Zeitlang, bis er 1257 sei es England oder nur seinen Lehrstuhl verlassen mußte (Opus tert. c. 1, ed. Brewer, 7: recolens me iam a decem annis exulantem). Die Verhältnisse besserten sich unter Papst Clemens IV. (1265—1268), der sein Gönner war und in einem vom 22. Juni 1266 datierten Briefe ihn aufforderte, ihm das Werk zu schicken, von dem er Kunde erhalten hatte. 1278 verwarf der Ordensgeneral Hieronymus von Ascoli die Lehre Bacons und verurteilte ihn zur Klosterhaft. Wie lange diese dauerte, ist unbekannt. Das einzige sichere Datum aus Bacons Leben nach seiner Einkerkerung ist die Abfassung des Compendium studii theologiae im Jahre 1292. Von da ab verschwindet er aus der Geschichte.

Mandonnet hat die Hypothese aufgestellt, die Verurteilung Bacons sei erfolgt auf die Abfassung des Speculum astronomiae hin, das nicht,

wie bisher angenommen wurde, von Albertus Magnus, sondern von Bacon herrühre. In dieser Schrift werde nämlich die von Stephan Tempier 1277 verurteilte Astrologie (prop. 178 nach der Ordnung von Mandonnet, II 188) verteidigt. Aber Thorndike (II 578 ff., 674 ff., 692—719) hat gezeigt, daß es durchaus unbegründet ist, das Speculum Albertus ab- und Bacon zuzusprechen, sowie dessen Inhaftierung mit dieser Schrift in Zusammenhang zu bringen. Vgl. oben S. 406.

Roger Bacon hatte andere wissenschaftliche Ideale, als sie den großen philosophisch-theologischen Systematikern des Festlandes, den Summenschreibern (qui has Summas fecerunt; Opus minus, ed. Brewer, 325) vorschwebten, weshalb er auch die Lebensarbeit jener Männer, eines Alexander Halensis und Albertus Magnus, nicht zu würdigen vermochte (Opus minus, ed. Brewer, 325—328). Sein Hauptinteresse ging in der Richtung der Profanwissenschaften, der Sprachwissenschaft, der mathematischen Fächer, der naturwissenschaftlichen Disziplinen mit Naturphilosophie, der Metaphysik und Ethik. Bacons Geist war schon früh von großen Absichten und Plänen erfüllt. Vor seinem geistigen Auge stand als Ziel die zusammenfassende Darstellung der Profanwissenschaften, d. h. der Philosophie, in einem großen Werk (Opus tert. c. 17, ed. Brewer, 58; scriptum philosophiae principale). Er wollte den Versuch unternehmen, sapientiam philosophiae usque ad ultimam sui deducere potestatem (Opus tert. c. 1, ed. Brewer, 3). Allein die Ausführung blieb weit hinter der Idee zurück.

Bacon stand mitten in den Vorarbeiten zu dem geplanten großen Werk, als im Juni 1266 Papst Clemens IV. ihn bat, ihm das Opus zuzusenden. Damit begann für Bacon eine Zeit fieberhafter Tätigkeit. In großer Eile schrieb er vom Sommer 1266 bis Anfang des Jahres 1268 unter Benützung seiner Vorarbeiten drei seiner am meisten genannten Schriften, das Opus maius, das Opus minus und das Opus tertium. Während man bisher glaubte, alle drei Werke seien dem Papste übermittelt worden, und sie seien in der eben genannten Reihenfolge entstanden, vertrat neuestens P. Mandonnet (Roger Bacon et la composition des trois „Opus") in scharfsinnigen Untersuchungen die Hypothese, daß Bacon nur das Opus maius dem Papst übersandt habe zugleich mit einem Begleitbrief, den A. Gasquet 1897 entdeckte und veröffentlichte. Das Opus minus und das Opus tertium dagegen seien niemals Gegenstand einer Sendung an den Papst gewesen; sie seien auch nicht nach dem Opus maius entstanden, bildeten vielmehr Vorarbeiten dazu und seien nicht vollendet worden. Die Entstehung des Opus minus falle in die zweite Hälfte des Jahres 1266, die des Opus tertium in das Jahr 1267. Das Opus maius, in welches aus dem Opus minus und Opus tertium Teile übernommen wurden, sei im Januar und der Begleitbrief dazu im Februar 1268 zum Abschluß gekommen. Thorndike hat demgegenüber neuerdings eine andere Hypothese vertreten: Das Opus maius ist zuerst geschrieben und war schon 1266 zum größten Teil vollendet. Als er den Brief des Papstes erhielt, verfaßte er das Opus minus, das direkt für den Papst bestimmt und an ihn gerichtet ist. Darauf folgte das Opus tertium, das mindestens zum Teil erst 1267 geschrieben worden ist. Hat diese Hypothese den Vorteil, die gewaltige Leistung der drei Opera nicht auf den kurzen Zeitraum von anderthalb Jahren zusammendrängen zu müssen, so ist anderseits die Behauptung, in dem Opus maius finde sich keine Beziehung auf den Papst (624) unhaltbar.

Das Opus maius umfaßt sieben Teile. Im ersten Teil behandelt es die vier Ursachen der menschlichen Unwissenheit, im zweiten das Verhältnis von Philosophie und Theologie, im dritten den Nutzen der Grammatik und Sprachwissenschaft, im vierten die Bedeutung der Mathematik für die Physik und Theologie, ferner die iudicia astronomiae, die Verbesserung des Kalenders, die Geographie, die Astrologie; im fünften wird die Optik oder die Perspectiva behandelt, im sechsten die scientia experimentalis und im siebenten die philosophia moralis. Der letzte Abschnitt über die Moralphilosophie ist nicht vollständig. Die Ausgabe des Opus maius von Bridges enthält nur vier Teile, während das von Brewer edierte Fragment des Opus tertium (c. 14, S. 48—52) von sechs Teilen spricht. In einem von P. Duhem entdeckten weiteren Fragment des Opus tertium entschuldigt sich Bacon wegen der Nichtabfassung des sechsten Teiles; und der Begleitbrief zum Opus maius spricht nur von fünf Teilen (P. Mandonnet, a. a. O., 165).

Das Opus minus wie das Opus tertium sind ein Torso. Aber auch davon besitzen wir in der Ausgabe von Brewer nur Fragmente. Ein neues sehr wichtiges Fragment zum Opus tertium hat P. Duhem aufgefunden und publiziert. Ebenso stieß A. G. Little auf ein Fragment zum Opus tertium das sich zum Teil mit dem von Duhem veröffentlichten deckt.

Bacons Plan ging auf Schaffung eines Opus principale, das er auch Clemens IV. übersenden wollte. Allein ehe ihm die Ausführung gelang, starb der Papst 1268. Das heute als Opus maius bezeichnete Werk ist aber nicht das versprochene Opus principale; denn es wird im Opus maius (Vol. III, ed. Bridges, 47) erst in Aussicht gestellt, und im Begleitbrief (A. Gasquet, 507) wird ausdrücklich bemerkt: scriptum principale non transmitto (P. Mandonnet, a. a. O., 177 f.). Als das Opus principale, an welchem Bacon auch nach dem Tode des Papstes Clemens IV. noch weiter arbeitete, ohne es zu vollenden, ist wohl das Compendium philosophiae (Comm. natural. II, pars 1 c. 1, ed. R. Steele, 316, Fasc. IV) anzusehen. Es sollte vier Teile umfassen: 1. Grammatik und Logik (grammatica et logicalia), 2. Mathematik (partes mathematicae), 3. Naturwissenschaft und Naturphilosophie (naturalia), 4. Metaphysik und Moral (metaphysicalia cum moralibus). Sieh Communia naturalia I, pars 1 d. 1 c. 1, ed. R. Steele, 1. Fasc. II. In den Rahmen des ersten Teils des Opus principale gehören wohl das von Brewer edierte, 1271 oder 1272 geschriebene Compendium studii philosophiae und die von Nolan und Hirsch besorgten Ausgaben der griechischen und hebräischen Grammatik (Fragment). Aus dem zweiten, die Mathematik umfassenden Teil in sechs Büchern sind nur einige Auszüge bei E. Charles, a. a. O., 361 bis 368 gedruckt worden. Der dritte Teil schließt in sich Naturwissenschaft und Naturphilosophie in vier Büchern: De communibus ad omnia naturalia, De caelestibus, De elementis et mixtis inanimatis, De vegetabilibus et animalibus (Com. nat. I pars 1 d. 1 c. 1, ed. R. Steele, 1, Fasc. II). Die Veröffentlichung der beiden ersten Bücher verdanken wir Robert Steele. Sehr wahrscheinlich gehört dem naturwissenschaftlichen Teil des Opus principale auch der von Bridges (Vol. II) edierte optische Traktat De multiplicatione specierum an, den Bacon 1268 getrennt vom Opus maius dem Papste übersandt hat oder übersenden wollte (sieh Opus tert. c. 58, ed. Brewer 227; A. G., Little, Roger Bacon's works in der Ausgabe von Rashdall, 827). Der vierte Teil des Opus principale wird durch ein kleines Fragment repräsentiert,

das von R. Steele als Metaphysica de vitiis contractis in studio theologiae publiziert wurde.

Von weiteren Schriften Bacons seien noch genannt: De speculis comburentibus, die oft edierte Epistola de secretis operibus artis et naturae et de nullitate magiae, in welcher Bacon (c. 4: De instrumentis artificiosis mirabilibus, ed. Brewer, 532 f.) von Automobilen, Flugzeugen und anderen Vehikeln träumt, ferner die ungedruckten Kommentare zur aristotelischen Physik und Metaphysik und zum Liber de causis (A. G. Little, Roger Bacon's works, 72 f.). Die letzte Schrift Bacons war das Compendium studii theologiae, von dem H. Rashdall ein Fragment veröffentlichte.

Der Überblick über die schriftstellerische Tätigkeit Bacons läßt deutlich erkennen, daß seine wissenschaftlichen Ziele in der Richtung der Mathematik, der Naturwissenschaft, speziell der Physik und Optik, und der Linguistik lagen. In diesem wissenschaftlichen Standpunkt hat die ungemein scharfe Kritik ihren Rückhalt, die Bacon an der theologischen Methode seiner Zeit übte. Er warf den Parisern (Studium Parisiense; Opus minus, 327), d. h. der in Paris vertretenen philosophisch-theologischen Richtung, mehr als einmal direkt Ignoranz vor und sah in der dort geübten Vernachlässigung der von ihm so hoch gehaltenen sprachlich-mathematisch-naturwissenschaftlichen Wissens- und Bildungswerte die Hauptursache der nach seiner Ansicht stark zutage tretenden Mängel des Theologiestudiums seiner Zeit. Im Gegensatz zu den Parisern erstrebte er die Reform der Theologie mit Hilfe und auf der Grundlage der sprachlich-mathematisch-naturwissenschaftlichen Fächer. Sieh Opus minus, ed. Brewer, 322—359, wo Bacon mit starken Ausdrücken und sehr temperamentvoll seinen Zeitgenossen die septem peccata studii principalis, quod est theologia, vorhält.

Mathematik und Naturwissenschaft studierte er teils aus griechischen, arabischen — so ist seine Optik im Traktat De multiplicatione specierum stark von Alhazen abhängig — und hebräischen Werken, teils mittels eigener Naturbeobachtung. Dabei war er, wie die meisten seiner Zeitgenossen, der Astrologie ergeben. Auf Philologie und Sprachenkunde, welche allein die Quellen der wahren Weisheit uns erschließen könnten, legte er sehr großen Wert. Die Sprachen, die er für theologische und philosophische Studien als unerläßlich ansieht, und die er Gelehrtensprachen nennt, sind: Griechisch, Hebräisch, Arabisch, Chaldäisch. Sieh Opus maius, pars III, ed. Bridges, I, 66 ff. Eine Untersuchung der von Bacon benutzten Autoren und Literatur lieferte G. M. Manser (sieh die Lit.).

Aristoteles stellte er sehr hoch. Er ist ihm der philosophorum doctissimus, ja er werde mit Recht schlechthin als der „philosophus" bezeichnet (Op. mai., pars 2, c. 13, ed. Bridges I 55: Hunc natura formavit, ut dicit Averroës in III. de anima, ut ultimam perfectionem hominis inveniret. Hic omnium philosophorum magnorum testimonio praefertur philosophis, et philosophiae adscribendum est id quod ipse affirmavit; unde nunc temporis antonomastice philosophus nominatur in auctoritate philosophiae, sicut Paulus in doctrina sapientiae sacrae apostoli nomine intelligitur). Dennoch bemerkt er, daß auch Aristoteles in sehr vielen Punkten geirrt habe, und er macht sich so von dessen Autorität teilweise frei. Bei der Erklärung des Aristoteles stützt er sich besonders auf die Auslegungen des Avicenna.

Doch tadelt er auch an diesem manches, so die Ansicht, daß der intellectus agens der höchste Engel und oberste Schöpfer aller übrigen Dinge in der Welt sei, während für Bacon der intellectus agens nichts anderes sein konnte, als der göttliche Logos der christlichen Theologie, das schöpferische Gotteswort. Sapientia philosophiae est tota revelata a deo et data philosophis, et ipse est qui illuminat animas hominum in omni sapientia; et quia illud, quod illuminat mentes nostras, vocatur nunc a theologis intellectus agens, quod est verbum philosophi in tertio de anima, ubi distinguit, quod duo sunt intellectus, scilicet agens et possibilis, ideo .... ostendo, quod hic intellectus agens est deus principaliter et secundario angeli, qui illuminant nos. Opus tert., ed. Brewer, 74. Ad hanc tamen habendam (veritatem) primo lux divina influxit in animos eorum et eosdem superillustravit: „Illuminat enim omnem hominem venientem in hunc mundum" sicut dixit scriptura; cui sententiae philosophi ipsi concordant. Nam ponunt intellectum agentem et possibilem ... Op. maius, pars 2 c. 5, ed. Bridges, I, 38. Daher ist auch der intellectus agens kein Teil der menschlichen Seele, sondern eine von ihr völlig getrennte und wesentlich verschiedene Substanz. Et sic intellectus agens secundum maiores philosophos non est pars animae, sed est substantia intellectiva alia et separata per essentiam ab intellectu possibili .... ut ostendatur, quod philosophia sit per influentiam divinae illuminationis. Ib., 39. Unzweifelhaft klingen diese Wendungen an arabische Formeln, insbesondere an Alfarabi und Avicenna, an. Indessen ist es gänzlich verfehlt, bei Bacon oder überhaupt in der Franziskanerschule, wie dies Hauréau, Hist. de la philos. scol., II 2, 96, und Renan, Averroës et Averroisme, 259, tun, sachlich an Averroismus zu denken. Bacons Theorie — ähnlich wie er hatten schon Wilhelm von Auvergne und Johannes de Rupella (sieh oben S. 365 f., 385) gelehrt, und Roger von Marston (sieh unten § 39) schloß sich an — ist die augustinische Lehre von der Erleuchtung der Geister durch die Gottheit im aristotelisch-arabischen Gewande. Vgl. P. Mandonnet, Siger de Brabant I 238—244.

Mit der augustinischen Illuminationslehre verbindet sich bei Bacon ein ausgesprochener Empirismus. Beide Gesichtspunkte werden zusammengehalten durch den Begriff der experientia (vgl. zum folgenden die ausgezeichneten Arbeiten von Carton, jedoch auch die kritischen Bemerkungen dazu von J. Hoffmans). Es gibt eine doppelte experientia, die eine durch die äußeren Sinne, die exper. humana et philosophica (bei Carton: expérience physique), die andere durch illuminationes interiores (bei Carton: expérience interne où illuminative). Die experimentelle Methode beruht bei Bacon auf einem pragmatistischen oder utilitaristischen Wahrheitsbegriff. Das Wissen muß nach seinem Nutzen bewertet werden für das Ziel des Menschen, die beatitudo, und so ist der Utilitarismus bei Bacon letztlich ethisch und religiös bestimmt (Carton, L'expér. phys., 27—35). Der Nutzen einer Sache aber läßt sich nur durch das Experiment feststellen, das darum das einzige Kriterium der Wahrheit ist. Darin liegt die Ablehnung sowohl der Autorität wie der Beweisführung als Erkenntnismittel (Compendium studii philosophiae p. 397: Quia licet per tria sciamus, videlicet per auctoritatem et rationem et experientiam ... Carton, a. a. O. 35). Die Autorität kann kein Wissen geben, weil sie keine Gründe gibt (Carton, a. a. O.; 44: Auctoritas non sapit, nisi detur eius ratio, nec dat intellectum, sed credulitatem; credimus enim auctoritati,

sed non propter eam intelligimus). Die großen Quellen der menschlichen Irrtümer sind: fragilis et indignae auctoritatis exemplum, consuetudinis diuturnitas, vulgi sensus imperiti (Carton, a. a. O. 36). Daher denn auch sein schroff ablehnendes Verhalten gegen die wissenschaftlichen Größen seiner Zeit, wie Alexander Halensis, Albertus Magnus und Thomas von Aquin, die mit beißendem Spott behandelt werden (Carton 40). Die Argumentation, ob induktiv oder deduktiv ist gleich, führt nicht zu den Dingen selbst. Die ganze aristotelische Logik ist wertlos. Dagegen gibt es eine instinktive oder natürliche Logik, die von der Erfahrung ausgeht und an ihr geprüft wird. Die durch die experientia gewonnene Erkenntnis ist Anschauung, Intuition, und zwar zugleich körperliche, besonders visuelle, und geistige (Carton 71). Die Unmittelbarkeit der Erkenntnis, das Fehlen jedes Mediums bei der Anschauung ist für Bacon das Entscheidende. Daher ist auch alles Begriffliche und Allgemeine der Erkenntnis entzogen. Zwar erscheint dieser Empirismus daduch gemildert, daß ein gewisses instinktives und natürliches Argumentieren nicht ausgeschlossen wird, sondern nur die schulmäßige Logik (worauf Carton besonderen Nachdruck legt), aber dieses führt doch immer nur zur Erkenntnis des Einzelnen und Konkreten und darum nicht zum eigentlichen Wissen (worauf Hoffmans gegen Carton mit Recht hinweist). Dazu kommt, daß die Sinneswahrnehmung stark subjektivistisch aufgefaßt wird, indem das Objekt durch die Eigenart der Sinne modifiziert erfaßt wird (Opus maius II 55: Omnis sensus fit extramittendo, id est faciendo virtutem suam a se in medium, ut species sensibilis reddatur magis proportionata sensui et recipiat esse nobilius a specie sensus, quatenus magis conformis sensui). Jedoch geht es wohl zu weit, hierin mit Hoffmans eine Tendenz zum philosophischen Idealismus zu sehen.

Die experimentelle Methode führt zu einem Wissen der Geheimnisse der Natur und ihrer Beherrschung. Alchimie, Astrologie und Magie bilden den Höhepunkt der Naturwissenschaft, sie sind eine Geheimwissenschaft im strengen Sinne (Carton 159).

Daneben steht als Erkenntnisquelle die innere Erfahrung durch göttliche Erleuchtung, die aber ebenso unmittelbar ist wie die äußere (L'expér. mystique 25). Es gibt nach Carton bei Bacon eine dreifache Erleuchtung: 1. die allgemeine (l'illumination commune), illuminatio oder revelatio generalis, 2. die Uroffenbarung (l'illumination primitive et traditionelle) und 3. die illuminatio specialis. Die letztere gehört der religiösen und übernatürlichen Ordnung an und ist reine Gnade. Die mittlere umfaßt auch die Wahrheiten der natürlichen Ordnung, insofern diese ursprünglich von Gott offenbart und im israelitischen Volke vornehmlich fortgepflanzt worden sind (Traditionalismus!). Die illuminatio generalis steht beiden gegenüber, insofern sie in ihrer Wirksamkeit wie nach ihrem Inhalt rein natürlich ist. Sie ist das Licht, das jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt kommt, und darum jedem Menschen absolut notwendig und geschuldet. Ihre Notwendigkeit ergibt sich daraus, daß unser Intellekt immer nur in der Potenz ist und darum durch ein Agens, das ganz in actu ist, in Bewegung gesetzt werden muß (a. a. O., 95). Ferner bedarf der Mensch zur Erkenntnis der geistigen Substanzen einer solchen Erleuchtung, da ihm eine intuitive Erkenntnis derselben versagt ist. Endlich kann die Notwendigkeit und Unveränderlichkeit der Wahrheit nur aus einer solchen Erleuchtung hergeleitet werden. Diese illuminatio communis ist also identisch mit der Illumination der augustinischen Schule, die dort gewöhnlich illuminatio specialis genannt wird. Sie bildet (nach Carton, 111) einen Spezialfall des concursus divinus, unterschieden von der allgemeinen Providenz und vom speziellen Konkurs der Gnade, aber auf diese hingeordnet (Fragm. Duhem 167: Haec igitur via, quae revelationem praecedit specialem, est sapientia

philosophiae, quia haec sapientia sola est in potestate hominis, supposita quadam divina illustratione, quae omnibus communis est in hac parte; quia Deus est intellectus agens in animas nostras in omni cognitione). Indem hierbei Gott als intellectus agens aufgefaßt wird, ergibt sich eine höchst originelle Verbindung von augustinischen und aristotelischen, bez. arabischen Ideen.

Es gibt sieben Stufen dieser inneren Erfahrung; die, welche die höchste ersteigen, gelangen zu einer ekstatischen Erkenntnis, zu einer Verzückung. So ist bei Bacon mit der Lehre von der Erfahrung die Mystik verbunden. Opus maius II 170 f.: Et sunt septem gradus huius scientiae interioris. Unus per illuminationes vere scientales. Alius gradus consistit in virtutibus . . . Tertius gradus est in septem donis Spiritus Sancti, quae enumerat Isaias. Quartus est in beatitudinibus, quas Dominus in evangeliis determinat. Quintus est in sensibus spiritualibus. Sextus est in fructibus, de quibus est pax Domini, quae exsuperat omnem sensum. Septimus consistit in raptibus et modis eorum, secundum quod diversi diversimode rapiuntur, ut videant multa, quae non licet homini loqui. Et qui in his experientiis vel in pluribus eorum est diligenter exercitatus, ipse potest certificare se et alios non solum de spiritualibus, sed omnibus scientiis humanis.

Die Metaphysik faßt die Prinzipien aller Wissenschaften in sich. Die philosophischen Realdisziplinen zerfallen in die drei Gruppen der Mathematik, Physik, Moral. Grammatik und Logik sind nur akzidentelle Teile der Philosophie (Opus maius, pars IV d. 1 c. 2, ed. Bridges I 99).

Die Mathematik stellt Bacon, wie sein Lehrer Robert Grosseteste, dessen Traktat De lineis, angulis et figuris im Opus maius (Pars IV dist. 2 u. 3) vielfach benutzt ist (L. Baur, Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste, 79* f.) als Fundament aller wissenschaftlichen Bildung hin (Op. mai., pars IV d. 1 c. 1, S. 97: Et sunt quattuor scientiae magnae, sine quibus ceterae scientiae sciri non possunt, nec rerum notitia haberi. Ib., c. 2, S. 98: omnis scientia requirit mathematicam). Damit hängt zusammen die Betonung der Kategorie der Quantität, indem nach ihm auch die Bestimmungen der Qualität, der Relation, des Orts und der Zeit vielfach auf die Quantität zurückzuführen sind. Auch für die Kategorie der Substanz bildet die Quantität das Medium der Erkenntnis. So hängt die ganze Logik von der Mathematik ab (Ib., c. 2, S. 102: Sed non solum dependet cognitio logicae a mathematica propter suum finem, sed propter medium et cor eius, quod est liber posteriorum, nam ille liber docet artem demonstrandi. Ib., c. 2, S. 103: Et ideo omnia praedicamenta dependent ex cognitione quantitatis, de qua est mathematica, et ideo virtus tota logicae dependet ex mathematica). Die Mathematik gilt Bacon als Idealwissenschaft. Bei ihr allein gibt es wahrhafte Demonstration, irrtumslose Wahrheit und zweifellose Gewißheit (Ib., c. 2, S. 102: Sed nec principia demonstrationis, nec conclusiones, nec ipsa tota (logica) potest cognosci, nec manifestari, nisi in mathematicis rebus, quia ibi solum est demonstratio vera et potens. Ib., c. 3, S. 105: Sed in mathematica possumus devenire ad plenam veritatem sine errore et ad omnium certitudinem sine dubitatione: quoniam in ea convenit haberi demonstrationem per causam propriam et necessariam). Sie ist uns ferner gleichsam angeboren und deshalb die erste unter den Wissenschaften, die allen anderen vorangeht und uns zu ihnen disponiert (Ib., c. 3, S. 103: mathematicarum rerum cognitio est quasi nobis innata . . . . Quapropter cum sit quasi innata . . . ., prima erit inter scientias et praecedens alias, disponens nos ad eas). Aus all dem ergibt sich, daß wenn wir in den übrigen Wissenschaften zweifellose Gewißheit und irrtumslose Wahrheit erreichen wollen, wir das Fundament der

Erkenntnis in der Mathematik suchen müssen. Nur auf ihr kann die Gewißheit der übrigen Wissenschaften beruhen (Ib., c. 3, S. 106 f.: Quare patet, quod si in aliis scientiis debemus venire in certitudinem sine dubitatione et ad veritatem sine errore, oportet ut fundamenta cognitionis in mathematica ponamus .... Quapropter per hanc oportet omnes alias scientias sciri et certificari).

Die physikalischen Wissenschaften sind (Comm. nat. I pars 1 d. 1 c. 2, ed. Steele, 5 ff., Fasc. II): Perspectiva, Astronomia iudiciaria et operativa, Scientia ponderum, Alchymia, Agricultura, Medicina, Scientia experimentalis. Die Perspectiva muß zuerst stehen, weil der Gesichtssinn uns die Unterschiede der Dinge vermittelt, und auf diese Unterschiede sich alle unsere Einzelerkenntnisse der Natur gründen. Die Astronomia iudiciaria folgt, weil in der Gestirnwelt die ersten Unterschiede der sichtbaren Dinge sich zeigen. Sie forscht nach den natürlichen Kräften der Gestirne und nach ihrem Einfluß auf die irdische Welt. Die Scientia ponderum hat es besonders mit den Elementen zu tun, da namentlich in diesen die Unterschiede des Schweren und Leichten bemerkbar sind. Die Alchimie ist die Lehre von den unbeseelten tellurischen Gebilden und beschäftigt sich mit „allen denkbaren elementaren Zusammensetzungen der tellurischen Stofflichkeit", deren es einhundertfünfundvierzig gibt (auch das Goldmachen wird hier aufgeführt), während die Agrikultur auf das Irdisch-Lebendige, auf die Pflanzen und Tiere geht. Die Medizin behandelt das animal rationale, den Menschen, besonders Gesundheit, Krankheit, und infolgedessen auch seine Organisation und Erzeugung. Die Scientia experimentalis ist die Höhe der ganzen Naturweisheit und weist auch die bedeutendsten praktischen Erfolge auf. Sie ist die Herrin der übrigen Wissenschaften, und diese sind ihre Dienerinnen (Opus maius, pars VI c. 12, ed. Bridges II 221; Comm. nat. I pars 1 d. 1 c. 2, ed. Steele 9). Sie hat die Konklusionen der übrigen Wissenschaften an der Einzelerfahrung zu prüfen (Opus maius, Pars VI c. 2, ed. Bridges II 172 f.).

Doch hat diese Wertschätzung der Naturwissenschaften und des Experiments bei ihm einen etwas theoretischen Charakter. Duhem (Le système du monde III 411—442) zeigt, daß er in der Astronomie zwischen der metaphysisch-apriorischen Theorie des Aristoteles und der experimentell begründeten des Ptolemäus schwankt, während sich Albertus Magnus unbedingt zur ptolemäischen Theorie bekennt. Bacon habe allerdings die science expérimentale über alles erhoben, aber die méthode expérimentale nicht verstanden (442).

Die Unterlage für die Moralphilosophie (Opus maius, pars VII, ed. Bridges II 223 ff.) bilden gewisse Sätze der Metaphysik, die Lehren von Gottes Wesen, von Gott als Weltschöpfer und Weltregierer, auch die von der Vergeltung in einem künftigen Leben. Die Moralphilosophie zerfällt in sechs Teile, von denen der erste auf den cultus dei, der zweite auf das bonum commune, der dritte auf das bonum privatum, der vierte und fünfte auf die Ekklesiastik geht und der sechste de causis ventilandis coram iudice inter partes, ut fiat iustitia handeln sollte, aber tatsächlich nicht ausgeführt wurde. In der ganzen Moral will Bacon dem Aristoteles folgen, bei dem er sogar die christliche Begründung der Moralphilosophie durch die Lehre von der Trinität zu finden glaubt. Der Musik, in die er die Poesie mit einbegreift, schreibt er gleich den Alten einen großen Einfluß auf die Menschen zu, da sie deren ganze Natur umwandele und den Geist zu dem Vernehmen der göttlichen Harmonien erhebe.

Eine intensive Hinneigung zur Naturwissenschaft beseelte auch **Heinrich Bate von Mecheln** (de Malinis), geboren 1246, gest. nach 1310 (A. Birken-

majer, 6), Lehrer der Artes und der Theologie zu Paris. Wie der Schlesier Witelo, war er ein Freund des Übersetzers und Neuplatonikers Wilhelm von Moerbeke, mit dem er auf dem Konzil zu Lyon 1274 zusammentraf. Auf dessen Wunsch verfaßte er die astronomische Schrift Magistralis compositio Astrolabii (gedruckt Venetiis 1485), die er auch Wilhelm widmete. Noch zwei weitere Schriftchen bekunden seinen Sinn für die Astronomie. Den Liber de mundo vel saeculo des Abraham Ibn Ezra hat er mit Hilfe des Juden Chajjim (nach M. Steinschneider, 973) aus dem Hebräischen ins Lateinische übersetzt. Sein zwischen 1280 und 1310 geschriebenes, bis auf den Widmungsbrief, den M. de Wulf mitgeteilt hat, noch unediertes Hauptwerk trägt den Titel Speculum divinorum et quorumdam naturalium. Es umfaßt in dreiundzwanzig Teilen die gesamte Philosophie unter Ausschluß der Theologie, behandelt aber mit besonderer Vorliebe die psychologischen Fragen.

**Witelo** (ein Diminutivum von Wito oder Wido; nicht Vitello oder Vitellio oder Ciolek. Sieh über den Namen Cl. Baeumker, 190—200) wurde um 1220—1230 in Schlesien, das damals vielfach Polonia hieß, in der Gegend von Breslau bis Liegnitz geboren. Sein Vater war ein in Schlesien eingewanderter Thüringer, seine Mutter eine Polin, weshalb er sich selbst als filius Thuringorum et Polonorum bezeichnete (Perspectiva, ed. Baeumker, 127, 1—2). Der Eifer für die Wissenschaft führte ihn, vielleicht um 1260, nach Italien, nach Padua, wo er philosophischen, mathematischen und naturwissenschaftlichen Studien oblag (1260—68, A. Birkenmajer). Auch in Viterbo hat er Aufenthalt genommen. Hier trat er in ein freundschaftliches Verhältnis zu dem bekannten Übersetzer des Aristoteles, des Simplicius und Proklus, zu Wilhelm von Moerbeke, der unter den Päpsten Clemens IV. (1265—1268) und Gregor X. (1271 bis 1276) das Amt eines Pönitentiars am Apostolischen Stuhle versah und mit dem römischen Hofe in den Jahren 1266—1271 und 1276—1277 in Viterbo sich aufhielt (Cl. Baeumker, 201 f., 221). Dem Pönitentiar Wilhelm von Moerbeke, auf dessen dringenden Wunsch hin sie unternommen wurde, ist Witelos Perspectiva gewidmet. Sie muß also um 1270, jedenfalls aber vor 1277, in welchem Jahre Wilhelm zum Erzbischof von Korinth ernannt wurde, geschrieben sein. Damit sind die spärlichen Daten erschöpft, die sich über das Leben Witelos eruieren lassen. Über die Zeit und den Ort seines weiteren Aufenthaltes und seines Todes haben wir keine sicheren Nachrichten. Auf Grund der Subskription der Berner Handschrift Cod. 61, s. XV (fol. 318v: Explicit perspectiva magistri Witelonis de Viconia) hat eine Reihe von Autoren der Vermutung Raum gegeben, Witelo sei Mönch der Prämonstratenserabtei Vicoigne im Hennegau gewesen. Allein der gänzlich isolierten Notiz kann keine Beweiskraft beigemessen werden. Jüngst hat W. Rubczyński (Kwartalnik historyczny XXIII, 574—587) die Ansicht ausgesprochen, der Baeumker geneigt ist zuzustimmen (Zur Biographie des Philosophen usw.), Viconia sei aus Vitonia, dem heutigen Witów in Russisch-Polen, entstanden, und es sei infolgedessen an Witów, wo ein Prämonstratenserkloster sich befand, als späteren Aufenthaltsort von Witelo zu denken.

Die Perspectiva ist nicht die einzige Schrift Witelos. Er zitiert in der Perspectiva mehrere bis jetzt unbekannt gebliebene Traktate, so De elementatis conclusionibus (Baeumker, 129, 35), De philosophia naturali (Cl. Baeumker, 240 ff.), Scientia motuum caelestium, Naturales animae passiones (a. a. O.). Er spricht ferner von einer Schrift De ordine entium, deren Vollendung er auf einige Zeit zurückstellte,

als er auf Bitten des Wilhelm von Moerbeke die Abfassung der Perspectiva übernahm (Baeumker, 128—129). Rubczyński und Baeumker haben De ordine entium für identisch mit der nur anonym oder unter sicher falschem Namen (Alanus, Alexander) überlieferten, von Cl. Baeumker zum erstenmal edierten Abhandlung De intelligentiis (Memoriale rerum difficilium) gehalten. Jedoch hat Baeumker zuletzt selbst diese Ansicht preisgegeben. Vgl. oben S. 377 A. Birkenmajer hat uns mit zwei neuen Schriften Witelos, nämlich De natura daemonum und De primaria causa paenitentiae bekanntgemacht.

Witelos wissenschaftliche Neigungen gingen, wie schon die Titel seiner Schriften zeigen, nicht in der Richtung der Theologie, sondern der Mathematik und Naturwissenschaft, speziell der Physik und Optik. Dieser Disziplin dient seine Perspectiva in zehn Büchern (B. I: die grundlegenden geometrischen Sätze; B. II: die Fortpflanzung des Lichts; B. III: Bau des Auges und direktes Sehen; B. IV: die Eigentümlichkeiten des Sichtbaren und die Täuschungen beim direkten Sehen; B. V—IX: Reflexion des Lichtes und die verschiedenen Arten der Spiegel; B. X: die Erscheinungen der Lichtbrechung beim Übergang aus einem Medium in das andere). Witelos Perspectiva hat in der Geschichte der Naturwissenschaften eine gewisse Rolle gespielt. Kein geringerer als Johann Kepler schrieb Ergänzungen dazu (Ad Vitellionem paralipomena, quibus Astronomiae pars optica traditur, Francofurti 1604), und zahlreiche Fachmänner der Neuzeit haben sich für sie interessiert (Cl. Baeumker, 186). Freilich kann die starke historische Wirksamkeit nur zum allergeringsten Teil auf Rechnung Witelos selbst gesetzt werden. Denn die Schrift ist keine selbständige Leistung. Der größte und wertvollste Teil derselben ist mehr oder weniger wörtlich aus Alhazens Optik (De aspectibus oder Perspectiva) übernommen. Auch griechische Autoren wurden reichlich benützt, so Euklid, Apollonius von Perge, Ptolemaeus, dessen Optik von Eugenios, Admiral von Sizilien, im zwölften Jahrhundert ins Lateinische übertragen worden war (Gilberto Govi, L'ottica di Claudio Tolomeo, da Eugenio Ammiraglio di Sicilia, Scrittore del secolo XII, ridotta in latino sovra la traduzione araba, Torino 1885). Indessen hat „Witelo doch auf mathematischem wie auf naturwissenschaftlichem Gebiet manchen selbständigen Satz aufgestellt und jedenfalls durchweg eine eigene Anordnung durchgeführt" (Cl. Baeumker, 235).

Kurz hingewiesen sei auf die psychologischen Partien von Witelos Optik, die freilich sämtlich Alhazen entnommen sind. Witelo gebührt aber immerhin das Verdienst, sich für diese Dinge interessiert und sie den Zeitgenossen, wenn auch ohne besonderen Erfolg, dargeboten zu haben. Seine wie Alhazens Art psychologischer Betrachtung bedeutet einen großen Fortschritt gegenüber der in Theologenkreisen gewöhnlich vertretenen Vermögenspsychologie und eine auffallende Annäherung an die Methoden, Probleme und Problemlösungen der modernen Seelenlehre. Beide erstreben in erster Linie die Analyse der komplexen seelischen Geschehnisse, speziell der Sehwahrnehmung, und suchen die Komponenten in ihrem Ineinandergreifen zu verstehen. Dies führt sie auf dem Gebiet der Gesichtswahrnehmung zur genauen Scheidung des rein Empfindungsmäßigen und der aus anderen Quellen stammenden Zutaten. So unterscheiden sie beim Sehen den aspectus simplex, den einfachen Empfindungsakt, und die intuitio diligens, die bereits das Moment der

Aufmerksamkeit in sich schließt (III, 51; ed. Baeumker, 137). Gegenstand des Gesichtssinns allein sind nur Licht und Farbe (III, 59, ed. Baeumker, 142: Nullum visibilium comprehenditur solo sensu visus, nisi solum luces et colores). Alle übrigen Inhalte der Sehwahrnehmung, nämlich remotio, magnitudo, situs, corporeitas, figura, continuitas, separatio vel divisio, numerus, motus, quies, asperitas, lenitas, diaphanitas, densitas, umbra, obscuritas, pulchritudo, deformitas, consimilitudo et diversitas (III, prol.; ed. Baeumker, 142.[2]) erfordern das Hinzutreten anderer seelischer Tätigkeiten (III, 60, ed. Baeumker, 143: sunt tamen plura aliorum ..., quae visus quidem comprehendit, non tamen simpliciter per se ipsum, sed aliis actionibus animae accedentibus). Alhazen und Witelo sprechen mit Bezug hierauf von der ratio oder der virtus distinctiva, die in der Form von unbewußten Schlüssen tätig ist (III, 69, ed. Baeumker: unde etiam non percipit homo, quod comprehensio, quae fit per rationem et distinctionem, fiat per argumentum, sicut puerulus, ex duobus pulchris distinguens et eligens pulchrius, non percipit quod id fiat per viam argumentationis). Besonderes Interesse verdient die Tatsache, daß Witelo mit Alhazen die assoziativen Elemente in der Raumwahrnehmung erkannt hat. Die Entfernung und ihre Größe, der Ort eines Dinges, die Größe eines Objekts, die Lage, die Körperlichkeit sind nicht durch den Gesichtssinn allein erkennbar, sondern nur mit Hilfe der unterscheidenden und urteilenden Kraft der Seele (IV, 9, ed. Baeumker, 155: auxilio virtutis animae cognoscitivae et distinctivae; sieh auch IV, 63, ed. Baeumker, 168). Der Gesichtssinn liefert bei Dingen in großer Entfernung nur ein flächenhaftes Bild; das Bewußtsein der Dreidimensionalität oder der Körperlichkeit beruht auf einem Erfahrungsschluß (IV, 63, ed. Baeumker, 169: Est enim principium quiescens in anima ex consuetudine visionum, et est tale, quod nihil videtur nisi corpus. Unde quando visus videt aliquam visibilem superficiem, statim virtus iudicativa animae dicet, quod videns videt corpus, quamvis non comprehendat visus extensionem eius in profundum).

Die mathematisch-physikalisch-psychologischen Anschauungen Witelos stehen nicht isoliert. Sie sind umrahmt von einer im Widmungsbrief der Perspectiva an Wilhelm von Moerbeke, den unermüdlichen Erforscher des gesamten Seins (totius entis sedulo scrutatori), ausgesprochen neuplatonisierenden Weltbetrachtung im Sinne des Liber de causis und damit in letzter Instanz des Proklus. Der Verfasser der Perspectiva scheidet die Gesamtheit des Seins in zwei Seinsordnungen, in die Ordnung der intellektiven Substanzen und in die Ordnung der körperlichen Dinge. Die sinnliche Welt ist mit der intelligiblen durch das Band der Kausalität (per modum causae) verbunden (ed. Baeumker, 127, 7—9). In der intelligiblen Welt entstehen die niederen Substanzen durch eine von dem Quell der göttlichen Güte derivierte Erleuchtung der höheren Substanzen oder durch influentiae intelligibiles. So fließt hervor die gesamte Entität der Dinge aus der göttlichen Entität, die gesamte Vernünftigkeit aus der göttlichen Vernunft, das gesamte Leben aus dem göttlichen Leben (ed. Baeumker, 127, 17: ut omnis rerum entitas a divina profluit entitate, et omnis intelligibilitas ab intelligentia divina, omnisque vitalitas a divina vita). Anfang, Mitte und Ende dieser Influenzen ist in intelligibler Weise das göttliche Licht (divinum lumen), von dem, durch das und zu dem hin alles gelenkt wird (disponuntur; ib., 128, 1). Die Influenz der göttlichen Kräfte erstreckt sich aber auch in wunderbarer Weise durch die oberen Kräfte auf die niederen körperlichen Dinge (ib., 127, 10). Das Medium für die influentiae corporales

ist das sinnliche Licht (lumen sensibile). Es verknüpft die untersten veränderlichen Körper mit den oberen, der Substanz nach ewigen Körpern. Das Licht ist die Ausgießung (diffusio) der obersten Formen; es fügt sich als körperliche Form (per naturam corporalis formae) der Materie der unteren Körper an; es prägt die mitgeführten Formen (secum delatas formas) der göttlichen und unteilbaren Künstler in teilbarer Weise den vergänglichen Körpern ein und produziert durch Einkörperung von sich selbst (sui incorporatione) mit jenen immer neue spezifische und individuelle Formen, in denen durch die Wirksamkeit des Lichtes (per actum luminis) die göttliche Kunst sowohl der Beweger der Himmelskreise wie der bewegenden Kräfte hervortritt (ib., 128, 3—12). Das Licht besitzt demnach die Funktion der körperlichen Form (ib.: lumen corporalis formae actum habet); es ist die erste aller sinnlichen Formen (ib., 129, 5: lumen sit primum omnium formarum sensibilium). Als Licht wirken die körperlichen Formen in der Weise des Lichtstrahls, d. h. in der Weise der geraden Linie und der verschiedenen Arten des Winkels, des rechten, spitzen und stumpfen Winkels (ib., 128, 15—21). Das gesamte Naturwirken ist damit den Gesetzen der Geometrie und weiterhin den Gesetzen und Wirkungsformen der Optik unterworfen (ib., 131, 15: Hi quoque tres modi videndi signum sunt triplicis actionis formarum et omnium virtutum caelestium et naturalium).

Wie ersichtlich, entwickelt der Schlesier Witelo in der Widmung seiner Perspectiva ein mathematisch-dynamisches Weltbild, eine von der Geometrie und Optik berührte neuplatonische Lichtmetaphysik oder Lichtdynamik, wie sie in auffallender Ähnlichkeit bei Robert Grosseteste und Roger Bacon (De multiplicatione specierum) angetroffen wird (Birkenmajer, Bulletin 1919—1920).

Witelos Freund, der Dominikaner Wilhelm von Moerbeke, wirkte durch seine Übersetzungen und Kommentare proklischer Schriften als ein Hauptförderer des Neuplatonismus (sieh W. Rubczyński, Studja neoplatonski, Przegląd Filosoficzny 1900, 1—18; 41—69. Einen kurzen Bericht gibt H. Struve, Arch. f. Gesch. d. Philos. 1905, 568—570). Ebenso erwies er sich als Begünstiger mathematischer und naturwissenschaftlicher Studien; drängte er doch Witelo zur Bearbeitung der Perspectiva und übersetzte selbst den Kommentar des Simplicius zu Arist. de caelo aus dem Griechischen ins Lateinische. Wilhelm von Moerbeke war aber keineswegs der einzige im Dominikanerorden, bei dem sich Naturwissenschaft und Neuplatonismus in enger Verknüpfung zusammenfanden. Die gleiche Tendenz beherrschte ja auch Albertus Magnus, dessen Forschungen sich in erster Linie auf das zoologische und botanische Gebiet erstreckten, der aber auch den anderen naturwissenschaftlichen Fächern ein lebhaftes Interesse zuwandte und zugleich in den Schriften De causis et processu universitatis und De intellectu et intelligibili dem arabischen Neuplatonismus starke Konzessionen machte. Über die neuplatonische theologische Schule Alberts s. unten § 45.

Am Schlusse des Kapitels über die Naturwissenschaft im dreizehnten Jahrhundert soll nicht unerwähnt bleiben, daß jene berühmte Streitfrage, die an den Namen des Kopernikus sich knüpft, nicht erst im sechzehnten und siebzehnten Jahrhundert die Geister erregte, sondern daß ihre Diskussion bis ins dreizehnte und vierzehnte Jahrhundert hinauf sich verfolgen läßt. Schon Albert der Große (De caelo et mundo II tr. 4 c. 1, ed. Borgnet IV

211 b) erwähnt die Lehre der Pythagoräer und italischer Philosophen von der täglichen Bewegung der Erde um das Zentralfeuer und die Ansicht, daß die Erde ein Stern unter Sternen sei, verhält sich aber dagegen völlig ablehnend. Eine ganz andere Stellungnahme bekundet eine Notiz in dem vor 1322 abgefaßten Sentenzenkommentar des Scotisten Franciscus de Mayronis, von der P. Duhem (François de Meyronnes et la question de la rotation de la terre, ArchFranc Hist. 1913, 23—25) zuerst Kunde gab. Hier wird von einem Doctor berichtet, der die Ansicht der Erdbewegung und der Ruhe des Himmels für die bessere Hypothese erklärte (Scriptum in II Sent., d. 14 q. 5, fol. 150 a, ed. Venetiis 1520): 14ª difficultas: De terr , quae est immobilis, cum ignis et alia sunt mobilia. „Dicit tamen quidam doctor, quod si terra moveretur et caelum quiesceret, quod hic esset melior dispositio. Sed hoc impugnatur propter diversitatem motuum in caelo, quae non possent salvari." Wer freilich jener doctor war, der sich zur Zeit des Franz de Mayronis zum Kopernikanismus bekannte, ist nicht festzustellen. Ungefähr fünfzig Jahre später hat dann Nikolaus von Oresme mit größter Klarheit und Bestimmtheit die kopernikanische Lehre vorgetragen. Sieh unten § 49.

§ 39. Während die Gegensätzlichkeit der Richtung bei den beiden größten Vertretern der in der wissenschaftlichen Arena streitenden Orden der Dominikaner und Franziskaner, Thomas und Bonaventura, noch latent blieb oder wenigstens nicht zum offenen Kampfe führte, mußte sie im Laufe der weiteren Entwicklung zur Einzelpolemik und zur schärferen Ausprägung der Gegensätze führen. Die Schüler des hl. Bonaventura suchten die Lehre des Meisters treu festzuhalten und gegenüber den thomistischen Lehren klar zu formulieren und weiterzubilden. Wir fassen die Franziskanerlehrer zwischen Bonaventura und Duns Scotus als mittlere Franziskanerschule zusammen. Unmittelbare Schüler des hl. Bonaventura sind: Matthaeus ab Aquasparta, Johannes Peckham, Fr. Eustachius von Arras, Wilhelm de la Mare, Walter von Brügge und Wilhelm von Falgar. Der jüngeren Generation in den letzten Dezennien des dreizehnten Jahrhunderts gehören an die Magistri: Nicolaus von Ockham, Roger von Marston, Richard von Mediavilla, Wilhelm von Ware und Petrus Johannis Olivi. Eigentümlich ist ihnen die scharfe Hervorkehrung der unter dem Namen Augustinismus (s. oben S. 381) zusammengefaßten Sonderlehren. Jedoch macht sich fortschreitend ein stärkeres Vordringen der aristotelischen Lehren geltend, wodurch eine Brücke zu Duns Scotus geschlagen wird. Die Sondermeinungen dieser Schule haben keine bleibende Bedeutung gehabt, da die innere Unvereinbarkeit der augustinisch-platonischen und der aristotelischen Elemente in diesem System der Geschlossenheit der aristotelischen Richtung nicht standhalten konnte.

### Ausgaben.

**Matthaeus ab Aquasparta.** Von den Quaestiones disputatae des Matthaeus wurden fünf gedruckt in: De humanae cognitionis ratione Anecdota quaedam Seraphici Doctoris Sancti Bonaventurae et nonnullorum ipsius discipulorum ed. studio et cura PP. Collegii a. S. Bonaventura, Ad Claras Aquas 1883. Eine größere Auswahl erschien unter dem Titel: Fr. Matthaei ab Aquasparta Quaestiones disputatae selectae t. I. Quaestiones de fide et de cognitione, Ad Claras Aquas 1903 (Bibl. Francisc. Scholast. medii aevi t. I). Den Quaestiones gehen voran zwei Traktate des Matthaeus: Tractatus de excellentia S. Scripturae, Sermo de studio S. Scripturae. Als Appendix folgt den Quaestionen ein Tractatus de aeterna processione Spiritus sancti, der schon 1895 nach einem Autograph in Todi separat erschienen war. t. II. Quaestiones de Christo. 1914.

Von dem ersten Buch des Sentenzenkommentars nach dem in der Kommunalbibliothek zu Todi (Signatur 122) befindlichen Autograph hat A. Daniels, Quellenbeiträge u. Unters. z. Gesch. d. Gottesbew. im dreizehnten Jahrh. 1909 (Beiträge VIII 1—2), 51—63 den die Gottesbeweise behandelnden Abschnitt (Sent. Lib. I d. II) publiziert.

Zur handschriftl. Überlieferung sieh die Ausgaben von Quaracchi 1883 und 1903; M. Grabmann, Die philos. und theolog. Erkenntnislehre des Matthaeus ab Aquasparta. Ein Beitr. z. Gesch. d. Verhältnisses zwischen Augustinismus und Aristotelismus im mittelalterl. Denken, 1906 (Theol. Studien d. Leogesellschaft 14) 14—19; A. Daniels, a. a. O.

**Johannes Peckham.** Collectaneum Bibliorum, Parisiis 1514, Coloniae 1541. — Perspectiva communis, Mediolani sine anno, Venetiis 1504, 1593. — C. T. Martin, Registrum epistolarum Fr. Joannis Peckham, 3 voll., London 1882—1885. Sieben Briefe, die sich auf den Kampf zwischen Augustinismus und Aristotelismus beziehen, sind auch veröffentlicht durch Fr. Ehrle, ZKTh 13 (1889) 174—187. — Die Quaestio disputata über das ewige Licht als ratio cognoscendi ist publiziert in: De humanae cognitionis ratione Anecdota quaedam Seraphici Doctoris S. Bonaventurae et nonnullorum ipsius discipulorum, Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1883, 179—182. — Expositio Threnorum in: Opp. omn. S. Bonavent., ed. Quaracchi, t. VII, Appendix. — Canticum pauperis Fr. Joannis Peckham sec. cod. mss. ed. a PP. Collegii S. Bonaventurae, Ad. Claras Aquas (Quaracchi) 1905 (Bibl. Franciscana Ascetica medii aevi t. IV). — Fr. J. Pecham quondam archiepiscopi Cantuariensis tractatus tres de paupertate, cum bibliogr. edid. Ch. L. Kingsford, A. G. Little, F. Tocco, Aberdeen 1910 (Tractatus pauperis contra insipientem novellarum haeresum confictorem. Tract. contra Rob. Kilwardby. Defensio fratrum mendicantium) in: British Society of Franciscan Studies t. II. — Sein ungefähr aus dem J. 1270 stammendes Quodlibetum ist schon vor 1286 in die Sammlung der Quodlibeta des hl. Thomas einverleibt worden. Vgl. P. Destrez, Les disputes quodlibétiques de S. Thomas d'après la tradition manuscrite (Mélanges Thomistes), 49—108. P. Glorieux, La littérature quodlibétique. Kain 1925, 220—222. Delorme (Fr. Richardi de Mediavilla quaestio disputata De privilegio Martini papae IV. nunc primum edita. Quaracchi 1925) veröffentlicht eine aus d. J. 1270—1272 stammende Quaestio, das c. 15 des Tractatus pauperis. — Ein die Gottesbeweise betreffendes Stück aus dem Kommentar zum ersten Buch der Sentenzen hat A. Daniels, a. a. O., 41—50 veröffentlicht. — Die Hymnen: G. M. Dreves, Analecta hymn. 50 (1907) 592—616.

Zur handschriftl. Überlieferung sieh: De humanae cognitionis ratione Anecdota etc., p. XV—XVIII. B. Hauréau, Notices et extraits in 8° VI. 134, 150—154, 273 f. A. G. Little, The grey friars in Oxford, Oxford 1892, 156. Die vorhin erwähnte Ausgabe in: British Society of Franciscan Studies II 1—12; 96—110 (vollständige Liste der Schriften und Mitteilung von Fragmenten und Quästionentiteln).

**Walter von Brügge.** E. Longpré, Gauthier de Bruges O. F. M. et l'Augustinisme franciscain au XIII. siècle. Miscellanea Fr. Ehrle, I 190—218 (behandelt den verlorenen Sentenzenkommentar und die Quaestiones disp., von denen er die erste herausgibt).

**Roger von Marston.** De humanae cognitionis ratione Anecdota quaedam Ser. Doct. S. Bonaventurae et nonnullorum ipsius discipulorum, Quaracchi 1883, p. XX bis XXI. A. Daniels, Anselmzitate bei dem Oxforder Franziskaner Roger von Mar-

ston, ThQschr 1911, 35—59. In der Editio Quaracchi, 197—220 kommt ferner die Quaestio: utrum anima omnia, quae cognoscit, cognoscat in luce aeterna, an sibi sufficiat lux naturalis et propria ad cetera cognoscendum zum Abdruck.

**Richard von Middletown (de Mediavilla).** Ricardi de Mediavilla Com. in quattuor libr. Sent., Ven. 1489, 1509, Brixiae 1591 (beigefügt sind die Quodlibeta). Separat erschienen die Quodlibeta Venet. 1507 und 1509, Paris 1510, 1519, 1529. Von den Quaestiones disputatae wurde eine: utrum Angelus vel homo naturaliter intelligat verum creatum in veritate aeterna nach einem Cod. in Assisi (n. 14) und einem andern in Todi (n. 82) herausgegeben in: De humanae cognitionis ratione Anecdota quaedam Ser. Doct. S. Bonaventurae etc., Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1883, 221—245. A. Daniels, Quellenbeiträge u. Unters. z. Gesch. d. Gottesbew. im dreizehnten Jahrh., 1909, 84—88 hat zwei die Gottesbeweise betreffende quaestiones aus dem Sentenzenkommentar (Sent. I, d. III, a. 1) nach der Venedigerausgabe von 1509 abgedruckt; derselbe, Anselmzitate bei dem Oxforder Franziskaner Roger von Marston, ThQschr. 1911, 48, Anm. 4 bringt wertvolle Notizen über Hdss zu den Quaestiones disputatae. Die handschriftliche Überlieferung sieh ferner bei A. G. Little, a. a. O., 214—215.

P. Glorieux, La littérature quodlibétique. Kain 1925, 267—73. F. M. Delorme, Richardi de Mediavilla quaestio disputata De privilegio Martini papae IV nunc primum edita. Quaracchi 1925.

**Wilhelm von Ware.** Von Wilhelms Hauptwerk, dem Sentenzenkommentar, sind publiziert: die Abhandlung über die unbefleckte Empfängnis: Fr. Gulielmi Guarrae Quaestiones disputatae de immaculata conceptione B. M. Virginis, Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1904 (Bibliotheca Franciscana Scholastica medii aevi, t. III 1—11), ferner zwei Quaestionen über die Gottesbeweise von A. Daniels, Quellenbeiträge u. Unters. z. Gesch. d. Gottesbew., 1909, 89—104, weiterhin eine Quaestio über das menschliche Erkennen von demselben, Festgabe für Clemens Baeumker, 1913, 309—318.

Zur handschriftl. Überlieferung sieh die eben genannten Editionen und A. G. Little, 213.

**Petrus Johannis Olivi.** B. Jansen, Petrus Johannis Olivi O. F. M. Quaestiones in II. librum Sententiarum. Quas primum ad fidem Codd. Mss. ed. Vol. I. Quaest. 1—48. Ad Claras Aquas 1922 Vol. II. Quaest. 49—71. Ib. 1924. vol. III. Quaest. 72—118. Ib. 1926 (mit Prolegomena und Indices). Bibl. Franciscana Scholast. Medii Aevi t. 4—6.

Bonaventura verstand es, während seiner Pariser Lehrtätigkeit einen ergebenen Schülerkreis um sich zu sammeln. Zu seinen unmittelbaren Schülern zählen Matthaeus ab Aquasparta, Johannes Peckham, Fr. Eustachius, Wilhelm de la Mare, Walther von Brügge, Wilhelm von Falgar, Fr. Simon, von denen die beiden ersten die bedeutendsten waren.

**Matthaeus,** geb. zu Aquasparta in Umbrien zwischen 1235 und 1240, trat in den Franziskanerorden ein, studierte in Todi und als Schüler Bonaventuras in Paris, wo er auch Magister der Theologie wurde. 1281 erhielt er an Stelle von Johannes Peckham die Berufung als Lector S. Palatii nach Rom. 1287 wurde er Ordensgeneral, 1288 Kardinal, 1291 Kardinalbischof von Porto und Rufina. Er war ein Anhänger und Freund des Papstes Bonifaz VIII. (1294—1303), der ihm auch politische Missionen anvertraute, und starb am 29. Oktober 1302. Er schrieb Kommentare zur Hl. Schrift (zu Job, zu den Psalmen, zu den zwölf kleinen Propheten, zu Daniel, zu Matthaeus, zur Apokalypse und zum Römerbrief) und Sermones, ferner einen Kommentar zu den Sentenzen des Lombarden. Keine von diesen Arbeiten ist gedruckt worden außer der jüngst von Daniels veröffentlichten Partie über den Erweis der Existenz Gottes aus dem ersten Buch des Sentenzenkommentars. Die interessanteste Leistung von

Matthaeus sind seine Quaestiones disputatae, die er als Lector S. Palatii in Rom und in Bologna gehalten hat. Von ihnen ist ein Teil gedruckt, darunter die vor allem philosophiegeschichtlich wertvollen Quaestiones de cognitione.

Matthaeus ab Aquasparta folgt getreulich den Spuren seines Meisters Bonaventura, aus dessen Schriften er ganze Partien wörtlich entnimmt (sieh die Ausgabe von Quaracchi, $94^6$; $98^4$ und A. Daniels, 159—161). Daß er sich, wie sein Lehrer, zur Partei des großen Augustinus bekennt, macht sich schon rein äußerlich durch die reiche Fülle von Augustinuszitaten bemerkbar. Daß aber bei ihm der Augustinismus zur Kampfstellung gegen den Aristotelismus übergegangen ist, zeigt sich deutlich darin, daß seine erkenntnistheoretischen Untersuchungen die wichtigsten Positionen der augustinischen Erkenntnislehre verteidigen und begründen und die entgegenstehenden neuen aristotelischen Lehren — gemeint ist, wie sich aus den Zitaten ergibt, Thomas von Aquin — durch den ständig wiederkehrenden Hinweis abgelehnt werden, daß sie der Autorität Augustins widersprechen. Die Quaestiones de cognitione des Matthaeus bieten einen lehrreichen Einblick in die interessanten erkenntnistheoretischen Problemstellungen und Problemlösungen der Zeit, speziell in franziskanischen Kreisen, und bestätigen die Tatsache, daß sie im wesentlichen den Gegensatz zwischen der altüberlieferten augustinischen und der neu aufgekommenen aristotelisch-thomistischen Erkenntnistheorie zum Ausdruck bringen, wie ein kurzer Überblick über die Hauptprobleme sofort erkennen läßt.

An die Spitze seiner Betrachtungen stellt Matthaeus mit Augustinus die Frage nach der Gewißheit der Erkenntnis (Quaestio est, utrum aliquid possit certitudinaliter sciri). Indem er den Dogmatismus Platos und der alten Akademie wie den Skeptizismus der neueren Akademie verwirft, verweist er, wie schon Hugo von St. Victor und Wilhelm von Auvergne, mit Augustinus auf zwei Gruppen absolut gewisser Erkenntnisse, nämlich einerseits auf die unbezweifelbaren Tatsachen des Selbstbewußtseins und anderseits auf die Axiome der Logik und die Sätze der Arithmetik (ed. Quaracchi 1883, 128—132; ed. 1903, 44—51). Eingehend behandelt sodann Matthaeus die Frage nach dem Gegenstand oder nach dem Objekt der Erkenntnis (Quaestio est, utrum ad cognitionem rei requiratur ipsius rei existentia, aut non-ens possit esse obiectum intellectus). Gegenstand des Intellektes kann nicht das absolute Nichts sein, das non-ens simpliciter, hoc est nullo modo ens, nec in se nec in causa, nec in potentia nec in actu, quod nec fuit nec erit, nec est nec est possibile esse. Et tunc dico simpliciter, quod non-ens nullo modo potest esse obiectum (ed. Quaracchi 1883, 114; ed. 1903, 227). Denn wie Avicenna sagt (Met. I, c. 6), ist das erste, was dem Intellekt entgegentritt, und das erste, was vom Intellekt erfaßbar ist, das ens. Wohl aber ist Gegenstand des Intellekts das relative Nichts, das non-ens aliquo modo, utpote non-ens actu, ens tamen potentia; non-ens in se, ens tamen in sua causa efficiente vel exemplari. Et sic dico, quod non-ens potest esse obiectum intellectus et est intelligibile (Ib.). Ferner sind Gegenstand des Intellekts, und zwar des intellectus simplex et absolutus, d. h. des begrifflichen Erkennens, die reinen Wesenheiten der Dinge, die mit Hilfe der species und der auf ihrer Grundlage geformten Begriffe (conceptus) erkannt werden (Ib., 117; 231: Et ex illa [specie] intellectus format sibi quendam conceptum et intelligit quidditatem hominis vel cuiuscumque simpliciter, non concernendo esse vel non esse; et hoc sufficit ad rationem obiecti). Damit ist aber nach Matthaeus der Gegenstand des

intellektiven Erkennens noch nicht hinreichend gekennzeichnet. Wenn ich nämlich den definitiven Begriff des Menschen oder irgendeines Dinges, das eine Wesenheit hat, erkenne, so erkenne ich nicht ein Nichts (nihil), auch nicht ein ens in potentia, noch erkenne ich nur irgend etwas Auffaßbares (apprehensibile); ich erkenne vielmehr ein notwendiges, unveränderliches, ewiges Wahre (Ib., 118; 232: sed intelligo verum necessarium, verum incommutabile, verum aeternum). Denn wie Augustinus (De immort. an. c. 1; De libero arbitrio II, c. 8, n. 21) sagt, ist nichts so sehr ewig, wie der Begriff des Kreises (ratio circuli) und der Satz 7 + 3 = 10 (Ib.). Diese ewigen Wahrheiten müssen nun in irgend etwas fundiert sein (Ib.: Necesse est igitur fundari in aliquo). In den Dingen können sie nicht fundiert sein, denn jene Wahrheiten bleiben, während die Dinge vergeher, und sie sind wahr, wenn auch kein Ding existiert. Der Satz: Der Mensch ist ein vernünftiges, sterbliches Lebewesen, ist wahr, wenn auch kein Mensch existiert. Sie können auch nicht in einem geschaffenen Intellekt fundiert sein, weil jeder Intellekt veränderlich ist und sie auch wahr sind, wenn kein geschaffener Intellekt existiert. Diese von den Dingen, wie von den Subjekten völlig unabhängigen, diese überempirischen, wie überindividuellen Wahrheiten können nur im ewigen Urbild fundiert sein, wo nach Augustinus (Conf. I, 6. n. 9) der veränderlichen Dinge unveränderliche Ursprünge bleiben und die Gründe der vergehenden Dinge nicht vergehen (Ib.: Ergo non nisi in aeterno exemplari, ubi „rerum mutabilium immutabiles manent origines, et rerum transeuntium non transeunt rationes", ut dicit Augustinus in primo libro Confessionum). So kommt Matthaeus als überzeugter Anhänger Augustins schließlich zum Endergebnis: Der Gegenstand des Intellekts ist nicht nur der Begriff, nicht nur die Wesenheit, auch nicht das göttliche Urbild als obiectum quietans et terminans, sondern die Wesenheit, insofern sie von unserem Intellekt erfaßt, aber doch zugleich auf das ewige Urbild bezogen ist, das unsern Geist berührt und sich zu ihm bewegend verhält (Ib., 118; 233: sed est quidditas ipsa concepta ab intellectu nostro, relata tamen ad artem sive exemplar aeternum, inquantum, tangens mentem nostram, se habet in ratione moventis).

In der im Vorhergehenden entwickelten Bestimmung des Gegenstandes der Erkenntnis, die als wesentliches Moment die Beziehung auf das göttliche Urbild enthält, liegt auch schon die Antwort auf die Frage, die Matthaeus in seiner von Bonaventura stark abhängigen (Daniels, 160—161) Quaestio erörtert: utrum quidquid certitudinaliter cognoscitur cognitione intellectuali, cognoscatur in aeternis rationibus vel in lumine primae veritatis (Ib., 87 ff.; 241 ff.). Matthaeus skizziert die aristotelische Theorie und hebt als Hauptmerkmale ihren ausschließlich empiristischen oder aposteriorischen Charakter und die Ausschaltung des ewigen Lichtes bei der Gewißheitserkenntnis hervor. Quidam philosophantes, fährt er fort, folgen dieser Theorie und behaupten, daß das ewige Licht bei der Gewißheitserkenntnis nicht berührt werde, und daß kein spezieller Einfluß desselben bei der natürlichen Erkenntnis notwendig sei, das Licht des intellectus agens nebst den von den Dingen abstrahierten species genüge. Die vom ewigen Licht und seiner Schau handelnden Augustinusstellen seien nicht dahin zu verstehen, daß der Intellekt jenes Licht in irgendeiner Weise berühre, auch nicht im Sinne eines speziellen Influxus, sondern dahin, daß der ewige Gott uns von Natur das intellektuelle Licht gegeben habe, in welchem wir alles der Vernunft zugängliche Erkennbare natürlicherweise erkennen und schauen (Ib., 95; 251). Daß mit den quidam philosophantes nur Thomas von Aquin und seine aristotelisierende Richtung gemeint ist, kann nicht zweifelhaft sein. Matthaeus verwirft aber die aristotelisch-thomistische

Auffassung mit der Erklärung, daß sie alle Fundamente des heiligen Augustinus umstürze, was untunlich sei, da er selbst ein hervorragender Lehrer sei, und ihm die katholischen Lehrer und insbesondere die Theologen folgen müßten (Ib., 95; 252: Videtur nihilominus evertere et subvertere omnia fundamenta beati Augustini, cuius auctoritates nullo modo [aliter] possunt exponi. Quod videtur inconveniens, cum ipse sit doctor praecipuus, et quem doctores catholici et maxime theologi debent sequi). Wie Bonaventura bekennt sich Matthaeus zur augustinischen Lehre von der unmittelbaren Berührung und Verknüpfung des obersten Teils des Intellekts mit dem göttlichen Licht oder mit den rationes aeternae und sieht darin die oberste Bedingung, den letzten Grund für die Möglichkeit der Gewißheitserkenntnis (Ib., 96; 253: Sed nec istud lumen est sufficiens . . ., nisi subiungatur et connectatur illi lumini aeterno, quod est perfecta et sufficiens ratio cognoscendi, et illud attingat et quodammodo contingat intellectus secundum sui supremum. Ib., 102; 261: Sic igitur dico, quod quidquid cognoscitur certitudinaliter cognitione intellectuali, cognoscitur in rationibus aeternis et in luce primae veritatis).

Indessen sind die rationes aeternae nicht der einzige und vollständige Erkenntnisgrund. Wie Bonaventura, erkennt auch Matthaeus neben dem apriorisch-theologischen Faktor ein empirisches Element in unserer Erkenntnis an (Ib., 95; 252: nostra cognitio causatur et ab inferiori et a superiori, a rebus exterioribus et etiam rationibus idealibus) und sucht so, wie schon sein Lehrer, dem Aristotelismus näherzukommen. So sehr nach Augustinus unser Geist die ewigen Regeln berührt, so unbezweifelbar wahr ist auch, was der Philosoph sagt, daß nämlich unsere Erkenntnis auf dem Wege der Sinne, des Gedächtnisses und der Erfahrung entstehe, und daß infolgedessen neben den ewigen Regeln die von den Dingen abstrahierten species als die eigentümlichen, bestimmten und spezifizierenden Erkenntnisgründe erforderlich seien (Ib., 96; 253: quod dicit philosophus [Analyt. post. II, c. 19; Met. I, 1—2], cognitionem aggenerari in nobis via sensus, memoriae et experientiae, ex quibus colligitur universale, quod est principium artis et scientiae . . . . Et ideo necessario cum his indiget rerum similitudinibus a rebus abstractis tamquam propriis determinatis et distinctis cognoscendi rationibus). Matthaeus behandelt das Problem der Abhängigkeit der Erkenntnis von der Erfahrung ausführlich in einer eigenen Quaestio (utrum cognoscendo accipiat seu recipiat species a rebus, an formet de se vel habeat in se; ib., 139 ff.; 269 ff.). Erst im Zusammenspiel des apriorischen und aposteriorischen Elements wird Erkenntnis möglich. Der Anteil der einzelnen Faktoren wird von Matthaeus dahin bestimmt, daß die äußeren Dinge und die von ihnen gebotenen species die ratio materialis bilden, während die ratio formalis im Licht der Vernunft und completive et consummative in den ewigen Gründen und Regeln liege (Ib., 102; 261). Noch genauer wird diese Spezifizierung folgendermaßen bestimmt: Die von den Dingen empfangene species ist das materiale. Das natürliche Licht des intellectus agens ist das efficiens secundarium. Die durch die Tätigkeit des intellectus agens aktuell gewordene species ist das formale, sed incompletum. Das einstrahlende göttliche Licht ist das efficiens primarium et principale und der Ausfluß dieses Lichtes (lumen ab eo fluxum) ist das formale completivum et consummativum (Ib., 157; 294).

Tritt Matthaeus ab Aquasparta durch seine Lehre von der Erkenntnis in den rationes aeternae in bewußten Gegensatz zu Thomas von Aquin, so treffen wir ihn auch noch in andern Punkten der damaligen Erkenntnistheorie in oppositioneller Stellung zur thomistischen Richtung. So gab er in der Frage nach

der intellektiven Erkenntnis des Einzelnen, wo Thomas eine Erkenntnis per quandam reflexionem lehrte (De veritate q. 10 a. 5: mens singulare cognoscit per quandam reflexionem; S. theol. I q. 86 a. 1), eine von der thomistischen abweichende Lösung, derzufolge der Intellekt das Einzelne per se et proprie und durch species singulares erkennt (ed. Quaracchi 1903, 309: intellectus cognoscit et intelligit singularia per se et proprie, non per accidens, ita quod singularia cognoscit per species singulares, universalia per species universales, nec species universalis sufficit ad cognoscendum singularia).

Weiterhin tritt er zu Thomas in Gegensatz bezüglich der Art der Selbsterkenntnis, der er eine eigene Quaestio widmete: utrum anima cognoscat semetipsam et habitus, qui in ea sunt, per essentiam suam, an per actus tantum (160 ff.; 317 ff.). Mit Augustinus hält er daran fest, daß die Seele sich und ihre habitus nicht nur durch Schluß von den Akten aus, wie Thomas behauptete (De veritate q. 10 a. 8; S. theol. I q. 87 a. 1), sondern intuitiv und objektiv durch ihre Wesenheit und formaliter durch die von ihnen ausgeprägten species erkennt (173; 334: Sic ergo dico, quod anima semetipsam et habitus, qui sunt in ipsa, cognoscit non tantum arguendo, sed intuendo et cernendo per essentias suas obiective, sed formaliter per species ex ipsis expressas).

Ein gleicher Gegensatz zwischen Matthaeus und Thomas findet sich schließlich auch bezüglich der Wertung des ontologischen Beweises Anselms, den Thomas ablehnt (S. th. I q. 2 a. 1), Matthaeus aber, wie Alexander Halensis und Bonaventura, als durchschlagend anerkennt (ed. Daniels, 61: Quando autem intellectus apprehendit significatum huius nominis Deus, quod est quo maius cogitari non potest, nullo modo contingit dubitare nec cogitare non esse. Et rationes hoc probantes concedendae sunt).

**Johannes Peckham** (Pecham), geb. um 1240, Franziskaner, studierte unter Bonaventura in Paris, dozierte daselbst und später in Oxford als Magister der Theologie, wurde 1276 Lector S. Palatii in Rom, 1279 Erzbischof von Canterbury als Nachfolger des Robert Kilwardby und starb 8. Dezember 1292. Von seinen Schriften blieb der größere Teil ungedruckt. Er schrieb Collectanea Bibliorum, eine biblische Realkonkordanz, dann die mathematisch-physikalischen Abhandlungen Perspectiva communis, Tractatus sphaerae, Theorica planetarum, weiterhin Quaestiones disputatae et quodlibeta, einen Kommentar zum ersten Buch der Sentenzen, Scriptum super Ethicam und eine Reihe exegetischer und polemischer Schriften, die hauptsächlich der Verteidigung des franziskanischen Armutsideals dienen, so Canticum pauperis, Tractatus pauperis (gegen Wilhelm von St. Amour und seine Parteigänger), Tractatus contra fratrem Robertum Kilwardby, Defensio fratrum mendicantium. Auch als Hymnendichter hat Peckham sich hervorgetan. Von großem Interesse sind seine Briefe, von denen ein Teil (7), wie Fr. Ehrle zuerst gezeigt hat, wichtige Beiträge zur Geschichte des Gegensatzes von Augustinismus und Aristotelismus liefert.

Johannes Peckham war ein eifriger Anhänger und energischer Verteidiger der in der Philosophie an Augustinus orientierten Richtung. Schon als Magister in Paris (gegen 1270) trat er bei einer Disputation in heftiger Weise gegen Thomas von Aquin auf (Acta Sanctorum, 7. Martii, Processus Inquisitionis c. 9, n. 77: quantumcunque dictus frater Joannes exasperaret eundem fratrem Thomam verbis ampullosis et tumidis; sieh Fr. Ehrle, 189). Später als Erzbischof von Canter-

bury zögerte er nicht, mehrmals thomistische Lehren zu verurteilen (sieh unten S. 495.) Sein von Thomas abweichender Standpunkt kommt vor allem in der Bekämpfung der thomistischen Ansicht von der Einheit der Form im Menschen zum Ausdruck (ed. Ehrle, 174: Unum vero illorum expresse notavimus articulum, quorundam dicentium, in homine esse tantummodo formam unam), ferner in der Frage nach der obersten Bedingung der Gewißheit (Quaestio disputata: Quaesitum est demum de ipsa dei sapientia vel luce aeterna, utrum sit ratio cognoscendi, quidquid intellectualiter cognoscitur in via). Wie Matthaeus ab Aquasparta, nimmt auch er als getreuer Bonaventuraschüler zur Erklärung der Evidenz und Gewißheit der Erkenntnis eine unmittelbare Berührung des unerschaffenen Lichtes und einen göttlichen Einfluß an. Drei Dinge wirken bei der Erkenntnis zusammen: Das geschaffene Licht des Intellekts — dieses ist aber unvollkommen —, ferner das überstrahlende ungeschaffene Licht und der intellectus possibilis, der die species intelligibiles erfaßt (ed. Quaracchi 1883, 180: Concedo igitur, quod lux increata aliquo modo attingitur in omni cognitione intellectuali, et est ratio per modum luminis ostendentis omnis certae cognitionis intellectualis .... 181: tria concurrunt ad cognitionem .... lumen intellectus creatum, sed imperfectum, et lumen increatum supersplendens, et intellectus possibilis apprehendens speciem intelligibilem).

Schließlich sei noch erwähnt, daß auch Johannes Peckham in seinem Kommentar zum ersten Buch der Sentenzen (In Sent. lib. I d. 2 q. 1) den ontologischen Beweisgang Anselms für stichhaltig erklärt (ed. Daniels, 50: Quia etiam est in plenitudine essendi semper et ubique, nullo modo potest veraciter cogitari non esse cum assensu, si tamen vere intelligitur quid est quod dicitur per nomen).

Mit Bonaventura und Peckham steht im Zusammenhang der wohl aus franziskanischen Kreisen stammende mystische Traktat: Paradisus animae (Vanhamme, Einleitung).

Den Bonaventuraschüler **Fr. Eustachius** identifizieren die Herausgeber von Quaracchi (De humanae cognitionis ratione Anecdota, p. XVIII—XIX) mit dem Franziskaner Eustachius von Arras und schreiben ihm auf Grund der Handschriften zu: Quaestiones et quodlibeta, Sermones und super librum Ethicorum. Von den Quaestiones haben sie (Ib., 183—195) drei zum Abdruck gebracht, welche charakteristische Lehren der älteren Franziskanerschule zum Gegenstande haben, so die Erleuchtungs- oder Irradiationstheorie, wie sie bereits als Eigenart Bonaventuras und seiner Schüler im Vorhergehenden zur Darstellung gekommen ist (Ib., 186: lux increata semper lucet et irradiat super mentem humanam et super nostram cognitivam, sicut semper influit ad conservandam naturam. Unde per istas regulas vel irradiationes mentis directivas iudicat mens de omnibus, et tamen non videt illam veritatem increatam, cuius sunt expressae similitudines). Eine sehr interessante Untersuchung bietet die an zweiter Stelle zum Abdruck gekommene Quaestio über die Möglichkeit und das Wie der Erkenntnis der substanzialen Formen oder der Wesenheiten der Dinge (Ib., 189: Substantia ergo corporalis has species et similitudines primo facit ac generat in medio; deinde per continuam generationem et multiplicationem sui fiunt in organo sensus, ita quod utraque species, scilicet formae substantialis et accidentalis, fit in organo, et sunt in illo, sed differenter: quoniam species formae accidentalis .... est ibi sicut movens et sicut apprehensa, ita quod sensus iudicat de illa, ut sensibilis est; species autem formae substantialis est ibi ut concomitans et coexistens et ut transiens, non ut movens ... non sistunt in sensu, sed ulterius

transeunt ad intellectum). Die dritte Quaestio erörtert das Verhältnis von notitia und amor zur Seele, ob sie zur Substanz der Seele gehörten oder Akzidenzien derselben seien. Eustachius entscheidet sich, indem er den augustinischen Standpunkt möglichst zu halten sucht, dafür, daß sie nicht accidentia der Seele seien, wie Thomas lehrte, sondern habitus vel habilitates connaturales et consubstantiales ipsi animae (Ib., 193).

Ein Schüler Bonaventuras war auch der englische Franziskaner und Freund Roger Bacons **Wilhelm de la Mare,** der in Oxford dozierte und 1298 starb. Von seinen Schriften ist wenig gedruckt worden. Er schrieb einen Kommentar zu den Sentenzen und Quodlibeta sophistica. Ferner stammt von ihm das beste Bibelkorrektorium des dreizehnten Jahrhunderts (H. Felder, 420 und die dort angegebene Lit.). An Wilhelms Namen knüpft sich die offene Kriegserklärung der Franziskaner gegen Thomas und seine Anhänger, da er um 1278 das Correctorium fratris Thomae schrieb, das begreiflicherweise auf Seite der Dominikaner eine Reihe von Gegenschriften hervorrief (sieh unten S. 495 f.).

**Wilhelm von Falgar,** der ebenfalls noch dem Schulkreise Bonaventuras angehört, werden von B. Hauréau (Hist. de la philos. scol. II 2, 104—109) Quaestiones disputatae zugeschrieben, aus denen er Fragmente veröffentlicht. Ein Exzerpt bringen auch die Herausgeber von De humana cognitionis ratione Anecdota S. XXII und 63, und zwar nach Marcellinus a Civezza, Il Breviloquium super libros sententiarum di Frate Gherardo da Prato, Prato 1882, der das Fragment nach einem alten Kodex der Pariser Arsenalbibliothek veröffentlichte. Wie aber schon Ehrle (1883, 47) bemerkte, und M. Grabmann (Die philos. u. theol. Erkenntnislehre des Matthaeus ab Aquasparta, 1906, 32—34) genauer begründete, gehören die Wilhelm von Falgar zugeteilten Quaestiones nicht ihm, sondern Matthaeus ab Aquasparta an.

Der hl. **Walter von Brügge** O. F. M., ebenfalls ein unmittelbarer Schüler des hl. Bonaventura, Lehrer an der Ordensschule in Paris, Provinzial der Provinz Francia (1272—1279), Bischof von Poitiers (1279—1306), verband im Geiste seines Ordens und seines Lehrers die Wissenschaft mit der Heiligkeit des Lebens. Sein Sentenzenkommentar ist nur aus Zitaten bekannt, dagegen haben sich seine Quaestiones disputatae in mehreren Hdss erhalten. Der von ihm vertretene Voluntarismus ist eine Vorstufe zu dem des Duns Scotus.

Die weitere Entwicklung der Franziskanerschule vollzieht sich zwar im allgemeinen auf der Linie des Augustinismus, aber nicht ohne Annäherung an den Aristotelismus, besonders in der Erkenntnislehre. Bei manchen dieser Lehrer lassen sich schon Elemente der Lehre des Duns Scotus nachweisen.

Aus den letzten Dezennien des dreizehnten Jahrhunderts sind hier zu nennen die Magistri: Nikolaus von Ockham, Roger von Marston, Richard von Middletown, Wilhelm von Ware, Petrus Johannis Olivi.

**Nikolaus von Ockham,** Lektor zu Oxford, schrieb gegen Ende des dreizehnten Jahrhunderts (sieh A. G. Little, The grey friars in Oxford, Oxford 1892, 158) Quaestiones disputatae und einen Kommentar zu den beiden ersten Büchern der Sentenzen. Aus dem Kommentar zum ersten Buch (Sent. Id. 3 q. 2) hat A. Daniels (a. a. O., 82—83) ein Fragment über den ontologischen Gottesbeweis veröffentlicht. Nikolaus bekennt sich als Anhänger des anselmischen Arguments (83: Dicitur ergo, quod deum esse est per

se notum simpliciter cognitis terminis: tum quia praedicatum est de intellectu subiecti, tum quia esse eius est omnino indifferens ab ipso, tum quia directe negari non potest, licet indirecte negetur). Über den Traktat De modis significandi vgl. oben S. 456.

**Roger von Marston** studierte 1270 in Paris und lehrte dann an der Universität Oxford, nach Eccleston (Tractatus Fr. Thomae vulgo dicti de Eccleston De adventu fratrum minorum in Angliam, ed. A. G. Little, P 1909) als der sechzehnte in der Reihe der Franziskanerprofessoren, später dozierte er in Cambridge. 1292—1298 war er Minister der englischen Franziskanerprovinz. Er schrieb zwei Sammlungen von Quaestiones disputatae und zwei Quodlibeta.

In der allgemein und aufs lebhafteste diskutierten erkenntnistheoretischen Frage, welcher die in den Anecdota von Quaracchi edierte Quaestio gewidmet ist, nimmt Roger von Marston eine Stellung ein, die sich mit der von Roger Bacon vertretenen Auffassung deckt. Festhaltend an dem augustinischen Standpunkt, lehrt er, daß wir alles Wahre im ungeschaffenen Lichte schauen. Unter Berufung auf Alfarabi, Avicenna und andere Aristoteleserklärer — auch starke Einflüsse des oft zitierten Averroës machen sich geltend — gibt er der aristotelischen Lehre vom intellectus agens die Deutung, daß darunter eine getrennte Substanz und genauer das ungeschaffene Licht selbst, die Gottheit, zu verstehen sei (ed. Quaracchi, 207: Quoniam igitur non video, quomodo praedicta opinio possit salvare intentionem sancti Augustini, quam videntur praetendere verba et deductiones eius, firmiter teneo, unam esse lucem increatam, in qua omnia vera certitudinaliter visa conspicimus. Et hanc lucem credo, quod Philosophus vocavit intellectum agentem. Sumendo namque intellectum agentem, prout dicitur ab actu illuminandi possibilem, non qualicunque illustratione, ut volunt omnes, sed pro eo quod sufficienter et complete illuminat possibilem, necesse est dicere, quod sit substantia separata per essentiam ab intellectu possibili, prout hoc sentiunt Alfarabius in libro de intellectu et intellecto et Avicenna in multis locis et alii expositores Philosophi quam plurimi. Ib., 208: Sed secundum quod intellectus agens dicitur ab actu illuminandi complete et principaliter, est substantia separata, deus ipse ....). Daneben erkennt er aber auch einen intellectus agens in der Seele selbst an, in welchem aus den durch die Sinne dargebotenen Phantasmata durch das göttliche Licht die species entstehen (Ib., 215, ad 13: sic vires inferiores administrant phantasmata, a quibus fiunt species in intellectu agente, qui est pars animae, sed divino lumine, ut probatum est per Augustinum).

Roger von Marston leugnet also die Notwendigkeit der phantasmata und der daraus abstrahierten species bei der Erkenntnis keineswegs, vielmehr hält er ihre Beihilfe für unerläßlich (Ib., 216, ad 15: quo formaliter intelligit incommutabilia, adminiculantibus speciebus a phantasmatibus abstractis). Er fordert nur über sie hinaus ein formales Prinzip im Geist, durch welches wir die unveränderlichen Wahrheiten berühren. Dieses Prinzip findet er in einer passiven impressio, die von der aktiven impressio des den Geist bestrahlenden ewigen Lichtes zurückbleibt, wie vom Siegel, wenn es in Wachs gedrückt wird, eine Spur zurückbleibt. Von dieser Siegelung unseres Geistes durch das ewige Licht ist das Wort des Psalmisten (Ps. 4, 7) zu verstehen: Signatum est lumen vultus tui super nos. D. h. das Licht der ewigen Wahrheit bietet sich unserem Intellekt dar in der Weise des Siegelabdrucks (Ib., 211 f.: Unde necesse est aliquid ultra phantasmata vel species abstractas ponere in mente nostra, quo attingamus aliqualiter incommutabiles veritates.... Nam lux aeterna, irradians mentem humanam, quandam impressionem activam facit in ea, ex qua derelinquitur in ipsa passiva quaedam

impressio, quae formale principium est cognoscendi veritates incommutabiles; sicut sigillum, quando imprimitur in cera, derelinquit quoddam vestigium in cera .... Et hoc est quod voluit dicere Psalmista loquens de illa luce, quomodo mens nostra ab ipsa quodam modo sigillatur: Signatum est, inquit, lumen vultus tui super nos: quia enim vultu res cognoscitur, lumen vultus non est aliud quam lumen veritatis aeternae, secundum quod offertur intellectui nostro per sigillativam impressionem).

Indem Roger von Marston mit der wörtlichen Interpretation von Augustins Irradiationslehre nicht zurückhält, weist er zugleich die thomistische Abschwächung oder Umdeutung derselben in den schärfsten Ausdrücken ab (Ib., 203: ut dicunt .... nos omnia videre in prima veritate, quia videmus in luce ab eadem veritate derivata, in naturali videlicet lumine mentis nostrae, quod est pars animae .... Ib., 205: dicentes omnia videri in lumine aeterno, quia videntur a lumine ab ipso derivato, doctrinam Augustini pervertunt, truncatas eius auctoritates ad proprium sensum non sine Sancti iniuria convertentes. Ib., 220: quidam, philosophico nectari inebriati, .... negant intellectum agentem esse lucem primam, et omnes auctoritates Augustini de luce incommutabili et regulis aeternis ad sensum suum intorquent, Sancti doctrinam subvertentes). Die Herausgeber von Quaracchi treffen daher nicht das Richtige, wenn sie (p. XX) meinen, die Doktrin Rogers lasse sich leichter mit der Lehre des hl. Thomas in Einklang bringen, als dies bei Matthaeus ab Aquasparta und bei Fr. Eustachius der Fall sei. Dies gilt aber nicht bloß für die Erkenntnis im ewigen Licht. Auch bezüglich der Erkenntnis des Einzelnen weicht Roger von Marston von Thomas von Aquin ab, indem er wie Matthaeus ab Aquasparta (sieh oben S. 484) lehrt, daß der Intellekt direkt das Einzelne erkenne (Daniels, 47: veritas namque rei cognoscibilis declarat, quod singularia directe per intellectum cognoscuntur tamquam eius obiecta aliquo modo).

Im Anschluß an Averroës (De caelo et mundo I, text. 1; III, text. 6; ed. Quaracchi, 200, ad 19, Anm. 2) hält Roger von Marston die Gewißheit der Mathematik für größer als die der Naturwissenschaften, zwar nicht in bezug auf das Erkenntnislicht, das für alle Wissenschaften die gleiche Gewißheit garantiert, wohl aber in bezug auf den Erkenntnisgegenstand. Die Mathematik abstrahiert nämlich von Bewegung und Materie. Sie betrachtet die in Bewegung befindlichen und materiellen Dinge, jedoch nicht, wie sie in der Materie sind (ed. Quaracchi, 217, ad 19: Duplex causa certitudinis potest esse in scientialibus: vel a parte rerum cognitarum, vel a parte luminis, in quo cognoscuntur. Si ergo loquamur de lumine, in quo haec et illa cognoscuntur, eadem est certitudo hinc inde. Si vero loquamur de rebus ipsis scibilibus, maior est certitudo in mathematicis; cuius ratio est, quia mathematica abstrahit a motu naturali; non sic naturalis ... Considerat enim mathematicus de rebus, quae vere sunt in motu et materia, non tamen prout sunt in materia).

Schon R. Seeberg (Die Theologie des Johannes Duns Scotus, 1900, 8—11) hatte auf die Bedeutung Anselms von Canterbury für die Theologie der Franziskaner, speziell der Oxforder, hingewiesen. Daniels griff den Gedanken auf und ging diesen Beziehungen an der Hand des gedruckten und ungedruckten Materials genauer nach. Zunächst galten seine Bemühungen dem ontologischen Argument Anselms. Er fand, daß in der Tat eine Reihe von Oxforder Theologen demselben zustimmten, daß aber die günstige Aufnahme des Arguments keineswegs als ein eigentümliches Merkmal der Oxforder Franziskanerschule bezeichnet werden darf (125). Anderseits geht aber aus Daniels' Untersuchungen mit aller Deutlichkeit hervor, daß das Argument in der Franziskanerschule eine ungleich

größere Zahl von Anhängern fand als bei den Dominikanern und im Weltklerus. Später veröffentlichte Studien Daniels' (Anselmzitate, Th. Qschr 1911, 35—59) beschäftigten sich mit dem Oxforder Franziskaner Roger von Marston und brachten den vollen Nachweis der Abhängigkeit Rogers von Anselm auf dem Gebiete der Metaphysik, Psychologie, Anthropologie und Trinitätslehre (45). Anselm erscheint bei Roger als Autorität in die unmittelbarste Nähe Augustins gerückt.

Roger von Marston gehört bereits zu jenen Persönlichkeiten, bei denen die Richtung auf Duns Scotus hin sich bemerkbar macht. Noch mehr gilt dies aber von den beiden folgenden Denkern.

Ein hoch angesehener Franziskanerlehrer und in manchen Punkten ein Vorläufer des Duns Scotus (R. Seeberg, Die Theol. d. Joh. Duns Scotus, 33) war **Richard von Middletown** (de Mediavilla). Er studierte in Oxford und Paris und bekleidete an beiden Universitäten das Lehramt. 1283 dozierte er in Paris, wo er auch als Zensor der Lehre des Petrus Johannis Olivi fungierte. 1286 befand er sich in Neapel als Erzieher der Söhne Karls II. Er starb 1307 oder 1308, nach anderen 1300. Aus seiner Feder stammen ein wegen seiner Klarheit viel gerühmter Kommentar zu den Sentenzen des Lombarden, der zwischen 1281 und 1285 abgefaßt ist, ferner Quodlibeta, dann Quaestiones disputatae, die aber bis auf eine ungedruckt blieben, und ebenfalls unedierte exegetische Schriften (Kommentare zu den Briefen Pauli und zu den Evangelien).

Richard bekämpfte die Lehre, daß das Allgemeine aktuell in den Individuen existiert. Universale non potest esse actu in re extra (Sent. II d. 3 princ. 3 q. 1); es ist ein Gedankending (quia ipsa universalitas est res constituta a ratione; R. Seeberg, a. a. O., 30). Seine species existiert aber realiter im Intellekt, und diese Existenz ist realer als die der Körper (R. Seeberg, 30). Ferner bestritt er, daß die Materie Prinzip der Individuation sei, und leugnete den realen Unterschied von Essenz und Existenz (Quodlib. I q. 8). Wie Matthaeus ab Aquasparta, Roger von Marston und Duns Scotus vertrat er die Ansicht, daß der Intellekt unmittelbar das Einzelne erkennt (Quaest. disput. 46; A. Daniels, Anselmzitate, 48[4]). In der Frage nach der Erkenntnis in veritate aeterna trennte sich Richard von den Lehrern seines Ordens und stellte sich ganz auf den thomistischen Standpunkt. Der unmittelbare und reale Zusammenhang unseres Geistes mit dem ungeschaffenen Licht, ein Hauptsatz der Schule, an dem alle bisher besprochenen Franziskaner-Magistri festhielten, ist aufgegeben, beziehungsweise ersetzt durch den kausalen Zusammenhang des schöpferischen Ursprungs unseres natürlichen Verstandeslichts aus Gott (ed. Quaracchi, 235: possumus dicere, quod naturaliter possumus intelligere aliquod verum creatum in aeterna veritate sicut in ratione cognoscendi mediante lumine naturali nobis impresso ab ipsa. Ib., 245: intellectus creatus illustratur a Deo sicut suo sole mediante lumine creato et naturali, quod est aliquid effluxum a Deo). Noch in einem weiteren Punkt verließ Richard die in der Franziskanerschule übliche Tradition, indem er, wie Thomas von Aquin, Anselms ontologischen Beweis ablehnte (ed. Daniels, 86). Schließlich sei noch darauf hingewiesen, daß sich der mittelalterliche Franziskaner in seinen Quodlibeta (P 1519, fol. 90—98) lebhaft für die Phänomene des Hypnotismus interessiert.

Der Franziskaner **Wilhelm von Ware** (Warre, Guarra, Varro, Varron), der gegen Ende des dreizehnten Jahrhunderts in Paris dozierte, war nach Bartholomaeus von Pisa und nach einer hds Notiz des vierzehnten Jahrhunderts

(Cod. 1424 d. Wiener Hofbibliothek fol. 169 v: Magister Scoti sive doctoris subtilis; A. Daniels, Festgabe f. Cl. Baeumker, 1913, 309) der Lehrer des Duns Scotus. Von seinen noch ungedruckten Schriften sei erwähnt sein Hauptwerk, der Sentenzenkommentar (Quaestiones super quattuor libros Sententiarum), auf den Duns Scotus häufig Bezug nimmt, und der weniger eine Erläuterungsschrift zum Lombarden als vielmehr eine Sammlung von 230 Abhandlungen über Probleme ist, die durch die Sentenzen des Lombarden angeregt wurden (A. Daniels, Festgabe, 311).

Wilhelm von Ware nimmt in dem alten Streit über die Erkenntnis in den rationes aeternae oder, wie er formuliert: utrum, quod videtur ab aliquo cognoscente, quocunque modo videatur in lumine alio, quam sit intellectus agentis (ed. Daniels, Festgabe, 311) gleich Richard von Middletown eine von dem Augustinismus der älteren Franziskanerschule abweichende, auf die eigene Erkenntniskraft vertrauende, nüchterne und aristotelisierende Stellung ein, wobei seine Polemik, wie Daniels meint, in erster Linie Heinrich von Gent gilt. Er macht geltend, daß die Seele die ihr eigentümlichen Instrumente besitzen muß, durch die sie ihre natürliche Tätigkeit, das intelligere, ausüben kann. Daher genügt das natürliche Licht, um alles zu erkennen, was der natürlichen Erkenntnis zugänglich ist (ed. Daniels, Festgabe, 313: sic et anima multo fortius, cum sit nobilior, debet habere instrumenta propria, per quae possit elicere actionem suam naturalem, quae est intelligere. Ib., 316: ita lumen naturale [sufficit] ad cognoscendum quae subsunt cognitioni naturali, subposita, dico, influentia universali divina . . . anima potest videre aliqua, immo omnia naturaliter cognoscibilia mediante lumine naturali sine aliquo lumine supernaturali). Dagegen hält Wilhelm bei seinen Untersuchungen über die Gottesbeweise, bei welcher Gelegenheit interessante Bemerkungen über die analytischen und die geometrischen Urteile eingeflochten werden, mit der überwiegenden Mehrzahl seiner Ordensgenossen — eine Ausnahme macht, soweit unsere Kenntnisse heute reichen, nur Richard von Middletown — an der Beweiskraft des ontologischen Arguments Anselms fest. Der Satz: „Gott existiert" ist für Wilhelm ein per se notum, ein analytisches Urteil, wenn auch ein solches, bei welchem Subjekts- und Prädikatsbegriff nicht ohne große Mühe gewußt werden (ed. Daniels, Quellenbeitr. und Unters. zur Gesch. des Gottesbew., 102: Sic in propositionibus per se notis est dare aliquam propositionem per se notam in suo potissimo esse, quando scilicet significata terminorum sensibiliter et experimentaliter sciuntur sine labore: sicut patet de terminis huius propositionis: omne totum est etc. Sensibiliter enim scit homo quid totum et quid pars. Et illa propositio est minus per se nota, quando significata terminorum non sciuntur sensibiliter, sed cum magno labore. Et quia sic est de significatis huius propositionis: Deus est, quia homo nescit nisi cum magno labore: ideo ista propositio non est nota per se quia prima).

**Petrus Johannis Olivi,** geboren in Sérignan in der Languedoc 1248 oder 1249, seit 1260 (1261) Franziskaner, in Paris gebildet, der Führer der Reformpartei oder der Spiritualen, wurde 1287 Lesemeister in Florenz und einige Jahre später in Montpellier. Er starb 1298 in Narbonne. Durch seine extreme Lehre im Armutsstreit geriet er in Gegensatz zur Mehrheit seines Ordens und wurde eingekerkert. Seine Ideen aber wirkten noch lange weiter in der spiritualistischen Bewegung des vierzehnten Jahrhunderts. In diesen Streitigkeiten verfiel auch er einer nachträglichen Verurteilung, die die Verbrennung seiner Schriften in sich schloß.

Nach Fr. Ehrle (Archiv III 413) hat er den Charakter der Schule des hl. Bonaventura treuer bewahrt als Roger von Marston und Richard von Middletown. Indessen hat er auch Ansichten vertreten, die großen Anstoß erregten. Schon 1283 wurde in Paris eine Kommission von Franziskanerlehrern eingesetzt, der auch Richard von Middletown angehörte, die 34 Sätze aus seinen Schriften zensurierte. Petrus Johannis Olivi hat eine äußerst fruchtbare Feder geführt. Ehrle, der sich um die Aufhellung des Dunkels, das über seinen zumeist ungedruckten Schriften lag, die größten Verdienste erwarb, ordnete sie in drei Gruppen: In die spekulativen Schriften, in Schriften, welche die Ordensdisziplin betreffen, und in exegetische Arbeiten (Archiv III 465). Für die Philosophiegeschichte sind von Wichtigkeit insbesondere die philosophischen Quaestionen, von denen einige 1878 P. Fidelis a Fanna, einer der Herausgeber der Werke Bonaventuras, entdeckte, die aber in ihrer Gesamtheit erst von Fr. Ehrle in Cod. Vat. 1116, s. XIV, aufgefunden wurden (Archiv III 470). Die Arbeiten Ehrles sind fortgesetzt worden von B. Jansen, der gezeigt hat, daß die Quaestionen im Cod. Vat. 1116 einen Kommentar zum II. Sentenzenbuche darstellen, während Olivi außerdem noch einen Kommentar in Form einer Summe geschrieben hat. Die nunmehr in der vorzüglichen Ausgabe von B. Jansen vorliegenden Quaestionen erweisen Olivi als einen scharfsinnigen und originellen Denker.

Auf Grund dieser Texte ist es nunmehr möglich, die vom Konzil von Vienne verurteilte Lehre über das Verhältnis von Leib und Seele genau darzustellen und die Unterschiede von der gewöhnlichen Lehre der Franziskanerschule klar anzugeben. Olivi teilt mit ihr die Anschauung von der Mehrheit der Formen im Menschen und die Annahme einer geistigen Materie, aber er unterscheidet sich von ihr in der Auffassung des Verhältnisses dieser Formen zueinander. Während jene die niederen Formen in der höheren, bzw. der höchsten aufgehen lassen so, daß jene die Materie dieser letzten Form werden, die sie informiert, bestreitet Olivi, daß eine solche Information im eigentlichen Sinne stattfindet, vielmehr findet eigentlich nur eine Information der geistigen Materie statt: q. 72: illae (formae), quae naturaliter sunt postremae, immediatius cohaerent formis mediis quam remotis et materiae primae, quia non cohaerent materiae, nisi in quantum per formas primas praedispositae. Et haec est causa, quare formae intermediae dicuntur esse materiales et quasi materia formarum postremarum. Propter hoc etiam formae postremae dicuntur recipi in intermediis quasi in suis subiectis, quamvis proprie non recipiantur nisi in materia, prout est per formas intermedias informata (FrSt 1918, 171). Daher bilden dann die verschiedenen Formen nicht eine Einheit im eigentlichen Sinne: ex prima ergo forma et ultima non fit unum proprie sicut ex perfectibili et ex perfectione (a. a. O.). Jedoch besteht anderseits eine Ordnung unter den Formen und eine Bezogenheit aufeinander in der Weise, daß die oberste Form die andern regiert und verbindet in einer passenden Ordnung und einer stabilen Einheit, wobei die höhere radix und stabilimentum für die andern ist (a. a. O. 172). Die Funktion der höheren Form in bezug auf die niederen besteht also wesentlich in einem movere und regere (a. a. O. 173). Die Verbindung der pars intellectiva mit dem Körper geschieht durch die pars sensitiva, nicht unmittelbar (242 ff.). Die pars intellectiva verhält sich zur pars sensitiva und zum Körper, wie das principale agens zum instrumentum und wie der Vorgesetzte zum Untergebenen. Trotzdem lehnt er anderseits wieder die platonische Ansicht ab, daß sie dem Körper gegenüberstehe wie der Beweger dem Bewegten, das wäre häretisch (247). Es bilden vielmehr die Teile der Seele eine Einheit, insofern sie durch die eine Seelenmaterie zusammengehalten werden. Die scharfe Trennung

der pars intellectiva vom Körper hat darin ihren tiefsten Grund, daß Olivi die Form sich nicht nur mit der Materie verbinden, sondern diese von der Form absorbiert werden läßt (B. Jansen, Quaestiones II, p. VIII).

Olivi vertritt im allgemeinen die Lehre seiner Schule gegenüber der thomistischen Richtung, zeigt anderseits aber auch wieder bemerkenswerte Selbständigkeit und Originalität. Die Erkenntnis in rationibus aeternis wird, wenn auch diplomatisch verbrämt, abgelehnt (Jansen, Die Erkenntnislehre, 102—103). Ein sehr charakteristischer Zug seiner Psychologie ist die Betonung der Aktivität der geistigen Kräfte unter Ausschluß jeder Passivität. Das führt ihn zu der Auffassung, daß das Objekt im Erkenntnisakt keinen kausalen Einfluß auf das Subjekt ausübt, sondern nur terminus, causa terminativa oder occasio sei (a. a. O. 50 ff.). Auch seine eigentümliche Ansicht über die Entstehung der höheren Erkenntnis aus der sinnlichen Wahrnehmung wird sich daraus ableiten lassen. Während nach thomistischer Auffassung dem phantasma ein kausaler Einfluß auf den Intellekt zukommt, wird von Olivi die Entstehung der höheren Erkenntnis aus der niederen erklärt durch die colligantia der Seelenkräfte. Vermöge der Identität der Seelenmaterie setzt sich die Einwirkung auf den Körper in die Seele fort und läßt in der Seele ein geistiges Bild entstehen (Utrobique autem est identitas materiae causa, quare ad impressionem directe factam in corpore sequatur aliquis effectus in anima, ac si prima impressio facta in corpus esset quaedam motio ipsius animae; est enim pro tanto motio eius, pro quanto est motio suae materiae corporalis (a. a. O. 81; Quaest. III 34—35). Diese eigenartige und sehr beachtenswerte Theorie, die sich in dieser Zeit nur bei Petrus de Trabibus, dem treuen Schüler Olivis, findet, hat große Ähnlichkeit mit der sympathia seu consensio potentiarum cognoscentium des Suarez (a. a. O. 86 ff.). Zu dieser Betonung der Aktivität der Seelenkräfte paßt dann auch sehr gut die Lehre vom Primat des Willens und seiner Unabhängigkeit vom Intellekt gegenüber dem intellektuellen Determinismus der aristotelisch-thomistischen Richtung (Jansen, PhJhb 31 [1918] 382).

Bezeichnend für die Selbständigkeit seines Denkens ist sodann, daß er im Gegensatz zu der durchgängigen Auffassung der damaligen Zeit jener auf Philoponus zurückgehenden Erklärung der Bewegung sich anschließt, die als Ausgangspunkt des modernen Bewegungsbegriffs betrachtet werden muß, nämlich der sog. Impetustheorie (Jansen, PhJhb 33 [1920] 137—152).

§ 40. Das Auftreten des hl. Thomas von Aquin machte auf die Zeitgenossen und auf die Nachwelt den tiefsten Eindruck. Indessen wurden seine peripatetischen Neuerungen in Philosophie und Theologie nicht ohne Kampf hingenommen. Gegen ihn standen die älteren Mitglieder des eigenen Ordens, die noch in der augustinischen Tradition aufgewachsen waren, so Peter von Tarentaise und Robert Kilwardby. Nicht minder scharf war die Opposition von seiten der Franziskaner, wo John Peckham und Wilhelm de la Mare die Führung in Händen hatten. In heftigster Weise wurde auch von seiten des Weltklerus gegen die thomistische Richtung Front gemacht durch den Bischof von Paris, Stephan Tempier, und die Theologieprofessoren an der Pariser Universität, unter denen Heinrich von Gent als

der bedeutendste wissenschaftliche Vertreter der alten, Thomas feindlichen Richtung erscheint.

Am 7. März 1277 wurden von Stephan Tempier durch seine zunächst gegen den Averroismus gerichtete Verurteilung wenigstens indirekt mehrere thomistische Sätze getroffen. Zur direkten Verurteilung thomistischer Lehren schritten Robert Kilwardby am 18. März 1277 und John Peckham am 29. Oktober 1284 und 30. April 1286. Gleichzeitig mit dem Vorgehen kirchlicher Autoritäten gegen den Thomismus setzte auch die wissenschaftliche Kritik desselben ein mit dem Correctorium fratris Thomae des Franziskaners Wilhelm de la Mare. Die Dominikaner antworteten auf diese allseitigen Angriffe offiziell mit der Empfehlung des Thomismus als Ordensdoktrin. Gegen Wilhelms Kampfschrift erschienen von ihrer Seite fünf Gegenschriften (Correctoria corruptorii fratris Thomae).

**Robert Kilwardby.** Auszüge aus der Schrift De ortu et divisione philosophiae bei B. Hauréau, Hist. de la philos. scol. II 2, P 1880, 29—32 und Notices et extraits in $8^0$ V 115—130, L. Baur, Dominicus Gundissalinus usw. (sieh Lit.), 369—375. Roberts Antwortschreiben an Petrus de Confleto bei Fr. Ehrle, Archiv V 614—632, der Schluß hg von Birkenmajer, sieh Lit.

Zur handschriftlichen Überlieferung von De ortu et divisione philosophiae: L. Baur, 368, B. Hauréau, Notices et extraits in $8^0$ V 115. Zum Kommentar zu den Analytica priora sieh L. Baur, Die philos. Werke des Robert Grosseteste, 1912, 45* und Fr. Tocco in: British Society of Franciscan Studies II, Aberdeen 1910, 94—96. Zum Sentenzenkommentar sieh ebendaselbst und P. Mandonnet, Siger de Brabant, $53^6$. Über die Schrift De spiritu imaginativo vgl. M.-D. Chenu in RevScphilthéol. 15 (1926) 507—17; über einen Tractatus de confessione vgl. V. Beltran de Heredia in La Ciencia Tomista 18 (1926) 373.

Die Ausgaben und Hdss der Korrektorien sieh im Text.

Von seiten der älteren, in augustinischen Theorien aufgewachsenen scholastischen Lehrer erhob sich gegen die neue, durch Albert und Thomas angebahnte aristotelische Richtung eine weitverbreitete Opposition, die ihre Fäden von Paris bis Oxford spann. Im Schoße des Dominikanerordens selbst hatte diese ältere augustinische Richtung zahlreiche Vertreter, deren bedeutendster und rührigster **Robert Kilwardby** war. Engländer von Geburt, studierte er in Paris und wurde dort Magister artium. Nach England zurückgekehrt, trat er um 1230 in den Dominikanerorden ein, lehrte 1248—1261 als Magister der Theologie in Oxford, wurde in dem zuletzt genannten Jahre Provinzial für England, 1272 Erzbischof von Canterbury, 1278 Kardinal. Er starb 1279 in Viterbo. Sein schriftlicher Nachlaß, der nach dem Stamser Katalog (Denifle, Archiv II 236, n. 84) sehr umfangreich ist, bedarf dringend der kritischen Prüfung und Sichtung. Es werden ihm zugeschrieben Kommentare zu Porphyrius, zu den Kategorien, zu Periermenias, zu De sex principiis, zu De divisione und zur Topik des Boëthius, zu den beiden Analytiken, zur Topik und zu den Elenchen des Aristoteles, ferner Kommentare zur Physik, zu den Meteoren, zu De anima, zu De caelo et mundo, De generatione et corruptione, zur Metaphysik, weiterhin ein Sentenzenkommen-

tar, sodann die Schrift De ortu et divisione philosophiae, nach L. Baur (368) die beste Einleitungsschrift des Mittelalters, welche die christlich-theologische und die arabisch-profane Richtung auf dem Gebiete der philosophischen Einleitung zusammenfaßte. Besondere Bedeutung hat aber Roberts Antwortschreiben an seinen Ordensbruder, den Erzbischof von Korinth, Petrus de Confleto, das durch Fr. Ehrles Publikation bekannt geworden ist. Der Schluß dieses Schreibens, nämlich der siebente Artikel, die positio de unitate formarum betreffend, ist von A. Birkenmajer (Vermischte Untersuchungen 39—69) herausgegeben worden. Die Schrift des Ägidius von Lessines De unitate formarum ist unmittelbar gegen diesen Brief gerichtet.

Kilwardby verteidigt hier sein Verbot gewisser thomistischer Lehren und erweist sich als einen feurigen Anhänger der augustinischen Doktrin. Mit zäher Energie hält er, wie Bonaventura, an der augustinischen Lehre von den rationes seminales oder originales fest (ed. Ehrle, 620: Intelligenda est igitur materia naturalis prima, non sicut quaedam proxima inchoatio, nihil formae habens nec aliquid actualitatis aut compositionis, sed est quid dimensiones habens corporeas, impraegnatum originalibus rationibus sive potentiis, ex quibus producendi sunt actus omnium specificorum corporum). Ferner war Robert Kilwardby der Meinung, daß drei real verschiedene Seelen als Teile, nämlich die vegetative, sensitive und intellektive, die eine menschliche Seele konstituieren (ed. Ehrle, 628: Intelligere debetis, quod una est animae rationalis substantia in homine, non tamen simplex, sed composita ex partibus. Vegetativa enim, sensitiva, intellectiva partes sunt essentialiter differentes et secundum Philosophum et secundum Augustinum). Die Lehre des Thomas sei jedoch nicht unter dem Titel der unitas formarum in Oxford verurteilt worden (ed. Birkenmajer, 60[4]). Eine gewisse Einheit der Formen im Menschen müsse unzweifelhaft angenommen werden, insofern die Einzelformen per ordinem et colligationem naturalem eine Einheit bilden (Birkenmajer, 64[6–11]). Vgl. Xenia Thomistica III 561—566.

Nicht minder bedeutsam und scharf war die Gegnerschaft gegen Thomas in den Kreisen des Franziskanerordens, wo Persönlichkeiten wie John Peckham und Wilhelm de la Mare, sich an die alte Schule eines Alexander Halensis und Bonaventura anschließend, den Kampf gegen die thomistischen Neuerungen führten. Auch Mitglieder des Weltklerus griffen in die antithomistische Bewegung ein, so Stephan Tempier, Heinrich von Gent, Nicolaus von Lisieux, Gerhard von Abbeville.

Der Kampf gegen Thomas scheint während seiner zweiten Lehrtätigkeit in Paris 1268—1272 eingesetzt zu haben. Einen interessanten Beleg hierfür liefert die Äußerung John Peckhams, Thomas von Aquin habe in Paris wegen seiner Lehre von der Einheit der Form von seiten des Bischofs, der Magistri der Theologie und selbst von seiten seiner eigenen Ordensbrüder herben Tadel erfahren (argueretur argute), er habe aber in Demut alle seine Aufstellungen dem Urteil der Pariser Magistri anheimgegeben (Briefe vom 1. Januar und 1. Juni 1285, ed. Ehrle, ZkTh 13 (1889) 181, 185). Sieh auch oben S. 484 den Bericht aus den Kanonisationsakten über das herrische Auftreten John Peckhams gegen Thomas bei einer Pariser Disputation.

Am 7. März 1277 wurden von Stephan Tempier, dem Bischof von Paris, unter den 219 zumeist averroistischen Sätzen (bei Denifle, Chart. Univ. Paris. I 543 ff. und bei P. Mandonnet, Siger de Brabant, II 175—191) auch einige Thesen von Thomas, insbesondere seine Lehre vom Individuations-

prinzip, verworfen (n. 81: Quod quia intelligentiae non habent materiam, Deus non posset facere plures eiusdem speciei. n. 96: Quod Deus non potest multiplicare individua sub una specie sine materia. n. 191: Quod formae non recipiunt divisionem nisi per materiam (vgl. Mandonnet, I 232). Einer der strittigsten Lehrpunkte, die thomistische Doktrin von der Einheit der Lebensform im Menschen, war dem Schicksal der Verdammung in Paris entgangen. Die Verurteilung dieser These erfolgte aber wenige Tage später, am 18. März 1277, jenseits des Kanals in der englischen Wissenszentrale, in Oxford, durch den Erzbischof von Canterbury Robert Kilwardby. Die verurteilten Sätze: 4 in grammaticalibus, 10 in logicalibus und 16 in naturalibus, z. B. n. 12: Item quod vegetativa, sensitiva et intellectiva sint una forma simplex. n. 16: Item quod intellectiva unitur materiae primae ita quod corrumpitur illud, quod praecessit usque ad materiam primam, sieh bei H. Denifle, 558 f.

Kilwardbys unmittelbarer Nachfolger auf dem erzbischöflichen Stuhl von Canterbury, **John Peckham,** erneuerte am 29. Oktober 1284 und am 30. April 1286 das Verwerfungsurteil seines Vorgängers über die thomistischen Lehren, wobei er vor allem auf die These von der Einheit der Lebensform im Menschen (in homine existere tantummodo formam unam) abzielte; sieh Ehrle, John Peckham über den Kampf des Augustinismus und Aristotelismus in der zweiten Hälfte des 13. Jahrh., ZkTh 13 (1889) 172 ff. Das Verzeichnis der 1286 verurteilten Sätze sieh Registrum epist. Fr. Jo. Peckham, ed. Martin III 921, auch D'Argentré, Collectio iudiciorum I 237 f. Wie die Verteidigungsschrift des Robert Kilwardby an seinen Ordensgenossen, den Erzbischof von Korinth, Petrus de Confleto (Archiv V 603—635), gewähren auch die Briefe John Peckhams, die Ehrle (ZkTh 13 [1889] 172 ff.) veröffentlichte, einen tiefen Einblick in die Streitpunkte und den Gegensatz zwischen der älteren augustinischen und der jüngeren peripatetisch-thomistischen Richtung. Besonders charakteristisch wirkt in dieser Beziehung eine Stelle aus dem Briefe Peckhams an den Bischof von Lincoln vom 1. Juni 1285 (ed. Ehrle, 186): Praeterea noverit ipse, quod philosophorum studia minime reprobamus, quatenus mysteriis theologicis famulantur, sed prophanas vocum novitates, quae contra philosophicam veritatem sunt in sanctorum iniuriam citra viginti annos in altitudines theologicas introductae, abiectis et vilipensis sanctorum assertionibus evidenter. Quae sit ergo solidior et sanior doctrina, vel filiorum s. Francisci, sanctae scilicet memoriae fratris Alexandri ac fratris Bonaventurae et consimilium, qui in suis tractatibus ab omni calumnia alienis sanctis et philosophis innituntur, vel illa novella quasi tota contraria, quae quidquid docet Augustinus de regulis aeternis et luce incommutabili, de potentiis animae, de rationibus seminalibus inditis materiae et consimilibus innumeris, destruit pro viribus et enervat, pugnas verborum inferens toti mundo, videant antiqui, in quibus est sapientia, videat et corrigat Deus caeli.

Führten Stephan Tempier, Robert Kilwardby und John Peckham den Kampf gegen Thomas und die neue Richtung mit den Waffen der Autorität, so unternahm es der Ordensgenosse und Landsmann Peckhams **Wilhelm de la Mare** (über den Namen Fr. Ehrle, Der Kampf um die Lehre d. hl. Thomas usw., 271 [2]), mit den Methoden der wissenschaftlichen Kritik gegen den Thomismus vorzugehen, indem er 1277 oder 1278 (nach Ehrle, a. a. O., 273) kurz nach der Pariser Verurteilung seine Streitschrift Correctorium fratris Thomae

schrieb. Incipit: „Q. 12 a. 2 quaerens, utrum divina essentia videatur ab intellectu creato ...“ Wilhelm zog aus den Hauptschriften von Thomas 118 Sätze aus, kritisierte und zensurierte einen jeden derselben und widerlegte sie. 48 dieser Sätze beziehen sich auf den ersten Teil der Summa theol., 12 auf die prima secundae, 16 auf die secunda secundae, 24 auf die Quaestiones disputatae, 9 auf die Quaestiones quodlibetales und 9 auf das erste Buch der Sentenzen. Wie sehr Wilhelms Polemik der Stimmung im Franziskanerorden entgegenkam, beleuchtet grell die Mahnung, die der Generalminister auf dem Ordenskapitel zu Straßburg 1282 den Provinzialen mit auf den Weg gab (Mandonnet, Siger de Brabant, I 102 [4]): non permittant multiplicari Summam fratris Thomae nisi apud lectores notabiliter intelligentes, et hoc nisi cum declarationibus fratris G[uillelmi] de Mara, non in marginibus positis, sed in quaternis; et huiusmodi declarationes non scribantur per aliquos saeculares. Das Correctorium Wilhelms liegt für sich allein als selbständige Schrift in 11 Hss vor; 9 wurden von Ehrle (a. a. O., 274—277, 317) beschrieben*; Vindob. Pal. 1536 von A. Birkenmajer, Vermischte Untersuchungen (Beiträge XX, 5), 47; Darmstadt 345 von J. Koch, Die Jahre 1312 usw., Miscellanea Fr. Ehrle I 265 [2]. Ja selbst in mehreren Drucken ist es erhalten, insofern es vollständig in das Correctorium corruptorii fratris Thomae übernommen wurde, das unter dem Namen des Aegidius von Rom öfters gedruckt wurde. Über eine zweite Redaktion von Wilhelms Correctorium berichtet Fr. Ehrle (306—309).

Gegen Wilhelm de la Mares Kritik erhob sich eine scharfe Antikritik seitens der Dominikaner in der Form von Correctoria, Correptoria oder Defensoria corruptorii fratris Thomae, wie man Wilhelms Schrift satirisch nannte. Die Untersuchungen von M. Grabmann (Le Correctorium usw.), P. Mandonnet (Premiers travaux usw.) und Fr. Ehrle (Der Kampf um die Lehre des hl. Thomas) haben fünf verschiedene, bis auf eine ungedruckt gebliebene Erwiderungen, die von Dominikanern ausgingen, zutage gefördert.

1. Das dem Aegidius von Rom fälschlich zugeschriebene Correctorium corruptorii fratris Thomae („Quare detraxistis sermonibus veritatis..... Art. primus, quod Deus in patria videtur per suam essentiam et non per speciem creatam ....“), das in einer Reihe von Drucken vorliegt, so unter dem Titel: Castigatorium Aegidii de Roma in corruptorium librorum S. Thomae de Aquino a quodam aemulo depravatorum, Straßburg 1501. Im gleichen Jahre erschien die Schrift auch in Venedig, dann ebendaselbst 1516, ferner in Neapel 1644 (bis 1654 wurde sie achtmal gedruckt; M. Grabmann, 406[5]). Handschriften sind besprochen bei M. Grabmann, 408[1]; 415—17, bei Fr. Ehrle, 280—284 und bei P. Mandonnet, 55. Der Verfasser dieses um 1282 entstandenen Castigatoriums oder Correctoriums läßt sich mit Sicherheit nicht eruieren. Während P. Mandonnet zuerst (Siger de Brabant II, S. XXVIII) den Oxforder Dominikaner Richard Klapwel für den Autor hielt, hat er in seiner letzten Arbeit (Premiers travaux etc., 55 f.) die Ansicht vertreten, die Schrift sei ursprünglich anonym erschienen, sei aber das Werk der beiden Oxforder Dominikanerprofessoren Wilhelm Makelefield und Richard Klapwel. Tatsächlich schreibt der Stamser Katalog beiden ein Correctorium zu. Ehrle (361) nennt als mögliche Autoren Robert de Tortocollo, Richard Klapwel, Kardinal Hugo Aisselin de Billom und Wilhelm de Macklesfield. Über den letzteren siehe F. Lajard, Hist. litt. de la France, 25 (1869) 146—154. F. Pelster

(ZkTh. 46 [1922] 371[1]; Scholastik I [1926] 458) behauptet, Robert von Orford (Colletorto) sei der Verfasser des aegidianischen Correctoriums.

Auf das pseudo-aegidianische Correctorium erfolgte eine Replik, die im Cod. lat. Elector. 460 (ehemals theol. q. 13) der Berliner Staatsbibliothek erhalten ist. Sie stammt aber nicht, wie Grabmann (408) und Mandonnet (57 f.) annehmen, von Wilhelm de la Mare selbst, sondern von einem seiner Ordensbrüder und ist frühestens im zweiten Jahrzehnt des vierzehnten Jahrhunderts entstanden. Zitiert werden u. a. die Quodlibeta des Gottfried von Fontaines und des Hervé Nédélec, die zwischen 1307 und 1318 entstanden sind. Fr. Ehrle, 300—306.

2. Das Correctorium corruptorii, als dessen Autor von M. Grabmann Jean Quidort von Paris (s. u. S. 535) nachgewiesen wurde. Incipit: „Circa q. 12 a. 2. Ibi enim dicitur in principali responsione, quod requiritur ad videndum Deum aliqua similitudo Dei, sc. lumen gloriae . . .“ (unvollendet). Hss s. bei Grabmann, Studien zu Johannes Quidort, 31.

3. Das „ruhigere“ Correctorium (beginnt gewöhnlich m. d. W.: „Sciendum est enim, quod in prima parte Summae . . .“) kann nicht, wie Ehrle (289—291) meinte, den Durandellus zum Verfasser haben (vgl. J. Koch, Durandus de S. Porciano I 357 ff.); in Cod. VII—H—5 der Kgl. Bibl. in Madrid wird ein Engländer Guillermus de Torto Collo als Autor genannt (V. Beltrán de Heredia, El „Correctorium corruptorii“ de Guillermo de Torto Collo en defensa de Santo Tomás, La Ciencia Tomista 18 [1926] 102—111); in Cod. A. 913 der Stadtbibliothek von Bologna Johannes von Parma (entdeckt von F. Pelster, Scholastik I [1926] 458).

4. Zwischen 1280 und 1288 verfaßte Ramberto dei Primadizzi (s. S. 539) das Apologeticum veritatis super corruptorium, das nach Ehrles Urteil die reifste und gehaltvollste der bis jetzt bekannten Widerlegungen Wilhelms ist (293—298). Incipit: „Quia sicut dicit Eccl. veritas ad eos, qui operantur illam, revertetur. . . . . Primum igitur quod impugnare nituntur . . . .“ (unvollendet).

5. Auch das Correptorium des Anonymus des Merton-Kollegs (Cod. 267) ist unvollendet. „Incipit corruptorium cum responsionibus. — Q. 12 a. 2 quaerens utrum essentia divina videatur ab intellectu creato . . . . .“ S. Fr. Ehrle, 298—300.

Chronologisch dürften die Correctoria folgendermaßen geordnet werden müssen: 1. Rambertos Apologeticum, 2. das pseudoaegidianische Castigatorium, 3. das Correctorium Jean Quidorts und 4. das „ruhigere“ Correctorium des Johannes von Parma.

§ 41. In keine der bisher besprochenen Richtungen und Schulen lassen sich die weltgeistlichen Magistri an der theologischen Fakultät in Paris einreihen, Gottfried von Fontaines und Heinrich von Gent. Zwar steht jener dem Thomismus nahe, während dieser die alte augustinische Richtung im Gegensatz zu Thomas fortsetzt. Aber damit ist die Bedeutung beider nicht erschöpft, sie sind selbständige Denker, die unter der großen Zahl bedeutender Persönlichkeiten dieser Zeit durch die Originalität des Denkens das Interesse auf sich lenken. Insbesondere haben die erkenntnistheoretischen

Darlegungen des Heinrich von Gent stets die Aufmerksamkeit der Philosophen erregt.

Als Mitglied des Weltklerus in der Pariser Theologenfakultät und heftiger Verteidiger seiner Rechte möge hier auch Gerhard von Abbeville einen Platz finden, da wir über seine theologische Lehrrichtung und seine wissenschaftliche Bedeutung einstweilen nichts Genaueres wissen.

**Ausgaben.**

**Gerhard von Abbeville.** Ein Sermo und polemische Schriften bei Bierbaum, Bettelorden und Weltgeistlichkeit an der Universität Paris, 1920, 343—361. Die Quästionen der Quodlibeta bei Glorieux, La litt. quodl., 112—127. Eine Ausgabe der Quodlibeta wird vorbereitet von A. Pelzer.

**Heinrich von Gent.** Quodlibet magistri Henrici Goethals a Gandavo, Parisiis 1518 (Joh. Badius). Magistri Henrici a Gandavo aurea quodlibeta commentariis doctissimis illustrata M. Vitalis Zuccolii Patavini, Venetiis 1608. Ibidem cura Archangeli Piccioni 1613.

Heinrichs Summa theologica wurde gedruckt unter den Titeln: Summa quaestionum ordinariarum Henrici a Gandavo, P 1520 (Joh. Badius), dann Magistri Henrici Goethals a Gandavo Summa in tres partes praecipuas digesta opera Hieron. Scarparii, Ferrariae 1646.

Die philosophischen Werke des Heinrich von Gent wurden von dem Servitenpater Angelus Ventura herausgegeben unter dem Titel: Magistri Henrici Gandavensis philos. tripartitio doctrinarum et rationum, Bononiae 1701 (die Ausgabe enthält echte und unechte Schriften, nämlich: Quaestiones logicales, disputat. in 8 libros physicorum, in libros de generatione et corruptione, de alteratione, de elementis et de actione et reactione, de anima, disputat. in universam metaphysicam).

**Gottfried von Fontaines.** M. de Wulf und A. Pelzer, Les quatre premiers quodlibets de Godefroid de Fontaines, Louvain 1904 (Les Philosophes Belges t. II). M. de Wulf und J. Hoffmans, Les Quodlibets V—VII, Louvain 1913 (Les Philosophes Belges t. III). Quodlibetum VI q. 15 nach Cod. lat. 14 311 der Pariser Nationalbibl. ist auch abgedruckt von M. de Wulf in: Festgabe für Cl. Baeumker, 1913, 293—296. J. Hoffmans, Le huitième Quodlibet de Godefroid de Fontaines Texte inédit), Les philosophes Belges. T. IV. Fasc. 1. Louvain 1924.

Eine umfassende Studie über die handschriftliche Überlieferung der Quodlibeta hat A. Pelzer, RNéoscol. 20 (1913) 365—388, 491—532 geliefert. Ein Verzeichnis aller Quästionen gibt Glorieux, La littérature quodlibétique, 149—168.

**Gerhard von Abbeville** ist hauptsächlich als Mendikantengegner bekannt (vgl. oben S. 356). Über dieser Tätigkeit ist seine wissenschaftliche Bedeutung in Vergessenheit geraten. Und doch war er in den fünfziger und sechziger Jahren des XIII. Jhds. einer der angesehensten Magistri in der Pariser Theologenfakultät. Wir besitzen von ihm außer den polemischen Schriften gegen die Mendikanten Quaestiones disputatae und c. 18 Quodlibeta, von denen das III. vom J. 1264, das IV. von 1265, das XIV. von 1269 datiert ist (vgl. Glorieux, 111—12). Ein Blick auf die Überschriften zeigt ein Vorwiegen der praktischen Fragen. Über die Lehrrichtung ist nichts bekannt.

Über Leben und Lehre **Heinrichs von Gent,** des „doctor solemnis", war man bis in die letzte Zeit ebensowenig unterrichtet wie über jene Sigers von Brabant. Was zunächst das Biographische angeht, so wurde nach der nega-

tiven Seite hin das bisherige Fundament damit erschüttert, daß Alfons Wauters die zugunsten Heinrichs geltend gemachte päpstliche Bulle, deren Daten bisher maßgebend gewesen waren, als eine Fälschung nachwies, Bulletin de l'Acad. royale de Belgique, 1875, 2. série, XI, 356. Auf Grund der eigenen Mitteilungen Heinrichs (in den Quodlibeta) brachte Ehrle neues, reichhaltiges Material herbei in Archiv I (1885) 365—401, 507—508. An Ehrles Aufsatz schloß sich eine große Reihe von Einzeluntersuchungen an, welche Baeumker im Arch. f. Gesch. d. Phil., Bd. V (1892) 131 sorgfältig verzeichnet hat.

Heinrich von Gent gehörte nicht dem edlen Genter Geschlechte derer von Goethals an. Er ist zu Gent, nicht in Muda bei Gent, geboren. Sein Vater, Johann de Sceppere, war vermutlich ein Schneider. Seine Geburt fällt in den Anfang des 13. Jahrhunderts; seine erste Ausbildung erhielt er an der Kapitelschule zu Tournai. Er ist weder, wie die Legende will, Schüler Alberts d. Gr. in Köln gewesen, noch gehörte er je dem Servitenorden an. 1267 war er Kanonikus in Tournai, 1276 Archidiakonus in Brügge und 1278 in Tournai. 1277 wurde er Magister der Theologie an der Pariser Universität und wohnte als solcher der von Stephan Tempier in demselben Jahre einberufenen Versammlung der Theologieprofessoren bei, in welcher die bekannte Verurteilung des Averroismus und einiger thomistischer Sätze erfolgte. 1284 wurde die Entscheidung über gewisse zweifelhafte Punkte in einer der vielen Streitigkeiten zwischen der Universität Paris und dem Kanzler Philipp de Thoriaco von Papst Martin IV. außer zwei Bischöfen auch dem „discreto viro magistro Henrico de Gandavo" überlassen. Er starb am 29. Juni 1293.

Heinrichs Hauptwerke sind die zwischen 1276 und 1291 oder 1292 entstandenen Quodlibeta (15 an der Zahl), die, ähnlich wie die gleichnamigen Arbeiten des hl. Thomas von Aquin, die geistigen Kämpfe an der Pariser Universität in dieser Zeit widerspiegeln, ferner seine Summa theologica, die unvollendet blieb und nur einen für das Verhältnis von Philosophie und Theologie sowie für die Erkenntnislehre wichtigen Prolog und die Gotteslehre enthält. Als weitere Schriften lassen sich handschriftlich nachweisen ein Kommentar zu den acht Büchern der Physik und ein bedeutungsloser Logiktraktat. Die Bibliothek im Escorial besitzt nach M. de Wulf (Histoire de la philos. méd.[5], II 55[4]) Quaestiones super metaphysicam Aristotelis. Ein Sentenzenkommentar und mehrere von A. Ventura unter Heinrichs Namen edierte philosophische Werke sind nicht als echt beglaubigt. Über den unechten Liber de scriptoribus illustribus vgl. Fr. Pelster (s. Lit.). Dagegen scheinen ihm anzugehören: Super prima capitula Genesis, De virginitate, De paenitentia, Quaestiones super decretalibus.

Wie bezüglich der Biographie, zeigt sich auch ein Wandel in der Auffassung von Heinrichs System. Darüber herrschte allerdings seit Pico della Mirandola Übereinstimmung, daß Heinrich der hervorragendste Repräsentant des Platonismus oder genauer des Augustinismus im 13. Jahrhundert sei. Während aber Rousselot und Hauréau ihn zum extremen Realisten im Sinne des Johannes Eriugena machten, rechnete ihn Werner zu den Konzeptualisten, und Stöckl sah den Formalismus des Duns Scotus bei ihm vorgebildet. Neuerdings hat dagegen Maurice de Wulf in seiner Histoire de la philosophie scolastique dans les Pays-Bas, 1895, eine sehr eingehende und an neuen Resultaten reiche Untersuchung publiziert, die (nach Baeumker, Arch. f. Gesch. d. Phil., X [1897] 287) nur den methodischen Fehler hat, daß sie den Gegensatz zu Thomas

v. Aquino allzusehr zugrunde legt und daher das System Heinrichs als solches nicht plastisch genug zur Anschauung bringt.

Der Magister von Gent steht in allen entscheidenden metaphysischen, erkenntnistheoretischen und psychologischen Lehren auf dem Boden des Augustinismus und zeigt eine interessante Ideengemeinschaft mit der älteren Franziskanerschule. Anderseits bildet er, wie Richard von Middletown, Wilhelm von Ware, in manchen Punkten die Brücke zu Duns Scotus, der ihn häufig zitiert und kritisiert. Die Materie der sinnlichen Objekte will Heinrich von Gent nicht als etwas Nichtreales und bloß Potenzielles bezeichnet wissen; sie gilt ihm als wirkliches, zur Aufnahme der Formen fähiges Substrat und besitzt eine eigene Idee im Geiste des Schöpfers (Quodl. I q. 10, ed. Venedig 1608, t. I, p. 13, col. 3: Immo ipsa est susceptibilis esse per se tamquam per se creabile et propriam habens ideam in mente creatoris . . . actione creatoris spoliari potest ab omni forma. Ib. p. 14, col. 2: Ipso etiam Deo conservante quod in ipsa potest creare absque omni actione formae, potest habere a sua natura, quod sit aliquid in actu subsistens, licet non in tam perfecto actu, qualem habet in composito sub forma; M. de Wulf, Hist. de la philos. scol. dans les Pays-Bas, 92[2]). Heinrich spricht sodann von einem dreifachen Sein der Materie: von einem esse simpliciter oder esse primum, das sie durch eine gewisse Teilnahme an Gott besitzt, insofern sie durch Schöpfung seine Wirkung ist, von einem esse secundum, durch das sie eine Aufnahmefähigkeit für die Formen ist (quo est formarum quaedam capacitas), und das sie von Natur aus besitzt, insofern sie von der Form verschieden ist, endlich von einem esse tertium, das die Materie von der Form empfängt, insofern letztere die Potenz und Kapazität der Materie vollendet. Von dieser Art ist das Sein, das die Materie in Wirklichkeit (in actu) besitzt, und durch das sie eine aktuale Existenz hat (Quodl. I q. 10, ed. Venedig 1608, t. I, p. 14, col. 1; M. de Wulf, 94[2]).

Zwischen esse und essentia erkennt Heinrich keinen realen Unterschied an (Quodl. I q. 9: Et sic in quacunque creatura esse non est aliquid re aliud ab ipsa essentia, additum ei ut sit). Individuationsprinzip ist nicht die Materie, wie bei Thomas von Aquin, sondern die Negation, insofern die Form im Suppositum ungeteilt, individuell, singulär, unteilbar und verschieden von jedem anderen Wesen geschaffen wurde. Genau betrachtet liegt eine doppelte Negation vor, weil durch die eben angegebenen Bestimmungen nach innen jede Vermehrbarkeit und Verschiedenheit, nach außen jede Identität ausgeschlossen erscheint (Quodl. V q. 8, ed. Venedig 1608, t. I, p. 246 col. 2: Est igitur dicendum, quod in formis creatis specificis, ut specificae sunt, ratio individuationis ipsarum, qua determinantur in suppositis, et quae est ratio constitutiva suppositi, est negatio, qua forma ipsa . . . ut est terminus factionis, facta est indivisa omnino in supposito et individualis et singularis privatione omnis divisibilitatis per se et per accidens et a quolibet alio divisa. Quae quidem negatio non est simplex, sed duplex, quia est removens ab intra omnem plurificabilitatem et diversitatem, et ab extra omnem identitatem).

Auf dem Gebiete der Erkenntnislehre erkannte Heinrich, indem er an der platonisch-augustinischen Lehrweise festhielt, wonach die Idee auf das Allgemeine geht, in dem göttlichen Geiste nur Ideen der Genera und Species, nicht der Individuen an. Im Gegegensatz zu Thomas von Aquino, der auch eine „idea huius creaturae" in Gott setzte, lehrte er „individua proprias ideas in Deo non habent". Die göttliche Erkenntnis der Individuen ist in der Erkennt-

nis ihrer Gattungen bereits enthalten (Quodl. V q. 3, ed. Venedig 1608, t. I, p. 230, col. 3; siehe auch Quodl. VII q. 1 u. 2). In der Frage nach dem Ursprung und den letzten Bedingungen der menschlichen Erkenntnis suchte er, wie Bonaventura, Matthaeus ab Aquasparta und andere Franziskanerlehrer, Aristotelismus und Augustinismus miteinander zu verschmelzen. Der intellectus possibilis vermag im Lichte des intellectus agens auf dem Wege der Abstraktion die obersten Begriffe zu erfassen, durch deren Verknüpfung sodann das urteilende Denken unmittelbar die ersten Prinzipien jeder Wissenschaft gewinnt (Summ. theol. q. 5 n. 5: Intellectus possibilis statim informatus specie intelligibilium statim in lumine intellectus agentis, sine omni notitia actuali . . . praecedente . . . , naturaliter concipit primas intentiones intelligibilium incomplexorum [statt incompletorum] primo cognoscendo terminos et quiditates rerum . . ., quorum collectione ad invicem per intellectum componentem et dividentem consimiliter concipit naturaliter sine omni discursu primas conceptiones intelligibilium complexorum, ut quod totum est maius sua parte; M. de Wulf, 176[2]). Allein der letzte Grund der Wahrheit ist damit keineswegs entdeckt. Die reine und unwandelbare Wahrheit läßt sich mit bloß natürlichen Kräften nicht erreichen. Sie kann nur geschaut werden in den Regeln des ewigen Lichtes und auf dem Wege einer speziellen göttlichen Erleuchtung (Summ. theol. I q. 2 n. 26: Nunc autem ita est, quod homo ex puris naturalibus attingere non potest ad regulas lucis aeternae, ut in eis videat sinceram veritatem . . . . illas Deus offert quibus vult et quibus vult subtrahit. Ib. n. 5: Sed in illa (incommutabili veritate) nihil videmus nisi speciali illustratione divina, quia ipse excedit limites naturae nostrae; M. de Wulf, 178[3], 179[1]). Wie Roger von Marston (sieh oben S. 487) und Roger Bacon (sieh oben S. 470), kennt auch der Genter Philosoph einen intellectus agens, der mit Gott selbst identifiziert wird, und der den Geist erleuchtet, um die reine Wahrheit zu erkennen, und einen intellectus agens in der Seele, der den Geist erleuchtet, um die bildliche, durch Abstraktion des Universale aus dem Phantasma vermittelte Wahrheit (imaginariam veritatem in conspiciendo universale in phantasmate) zu erfassen (Quodl. IX q. 15, ed. Venedig 1608, t. I, p. 111 col. 4; M. de Wulf, 181). Bei der abstraktiven Erkenntnis verwirft Heinrich, wie später Durandus von St. Pourçain und Wilhelm von Ockham, wenn auch aus anderen Motiven, die Annahme von species intelligibiles als unnötig und überflüssig. Das Objekt des Intellekts, das Intelligible oder Universale, existiert im phantasma, ja ist nur das phantasma universale und ist dem Intellekt gegenwärtig, weshalb es auch unmittelbar auf den Intellekt wirken kann ohne Zuhilfenahme einer dem Intellekt eingeprägten species (Quodl. XIII q. 11, ed. Venedig 1608, t. II, p. 309, col. 3: In vi autem apprehensiva intellectus nulla species requiritur de obiecto, quia ipsum existens in phantasmate factum universale virtute agentis praesens est et simul cum intellectu . . . . , propter quod obiectum universale immediate potest agere in intellectum absque specie aliqua intellectui impressa. Summ. theol. LVIII q. 2 n. 42: Hic vero non aliud est re phantasma particulare et species, quae est phantasma universale; M. de Wulf, 135[1], 138[1]).

Wie in der Erkenntnislehre, erweist sich auch in der Psychologie Heinrich von Gent als treuer Schüler Augustins. Speziell hervorgehoben sei, daß er, wie Duns Scotus, mit Augustinus dem Willen den Primat vor dem Intellekt zuerkennt. Der Intellekt wird als rein passive, der Wille dagegen als rein aktive Potenz bestimmt (Quodl. XII q. 26, ed. Venedig 1608, t. II, p. 266, col. 2: Intellectus es

potentia simpliciter passiva, voluntas autem est potentia simpliciter activa; M. de Wulf, 252[3]). Der Wille überragt dem Objekte nach den Intellekt (Quodl. I q. 14, ed. Venedig 1608, t. I, p. 17, col. 3: Quod autem obiectum voluntatis supereminet obiecto intellectus, patet, quia obiectum voluntatis, quod est bonum simpliciter, habet rationem finis simpliciter et ultimi finis. Obiectum autem intellectus, quod est verum, habet rationem boni alicuius ut intellectus et ita ut finis sub fine et ordinatum ad aliud ut ad ultimum finem; M. de Wulf, 261[3]). In Übereinstimmung damit wird auch der Besitz des höchsten Zieles nicht in der Erkenntnis, sondern in der Liebe Gottes gesehen (Quodl. XIII q. 2, ed. Venedig 1608, t. II, p. 292, col. 2: Deus semper magis diligitur quam cognoscitur et hoc, quia voluntas per dilectionem magis unitur fini quam intellectus per cognitionem; M. de Wulf, 263).

Als Anhänger der alten Schule und als Parteigänger der Franziskanerlehrer bekundet sich Heinrich auch in der viel umstrittenen Frage nach der Zahl der Formen im Menschen. Er erkennt zwar die aristotelisch-thomistische Anschauung von der Einheit der Form für das anorganische wie organische Gebiet als zutreffend an (Quodl. IV q. 13, ed. Venedig 1608, t. I, p. 163, col. 3: et sic .... non oportet ponere plures formas in eodem esse, immo sufficit ponere unicam, quae virtute omnes alias in se contineat, ut ab eadem forma simplici in bruto ponamus ipsum esse corpus mixtum vegetabile et sensibile; M. de Wulf, 100[3]). Allein er schreckt davor zurück, mit der Einheitstheorie beim Menschen Ernst zu machen und die Konsequenzen zu ziehen. Vielmehr fordert er neben der vernünftigen Seele eine forma corporeitatis oder forma mixtionis, so daß der Mensch als Kompositum aus materia prima, Körperform und Seele erscheint (Quodl. IV q. 13, ed. Venedig 1608, t. I, p. 167, col. 1: Cum ergo terminus proprius divinae actionis sit anima rationalis, oportet, quod terminus actionis humanae sit aliqua forma substantialis alia in homine. Quodl. III q. 6, ed. Venedig 1608, t. I, p. 89, col. 4: Sic ergo in homine vegetativum et sensitivum infusa sunt cum intellectivo et adveniunt composito ex materia et forma naturali de potentia materiae producta; M. de Wulf, 100[3], 111[2]).

Heinrich fand einen Verteidiger seiner Lehren in dem Franziskanerprovinzial Richard von Conington, wie Johannes von Baconthorp berichtet (A. Pelzer, Godefroid de Font. RNéoscol 20 [1913] 368).

**Gottfried von Fontaines,** neben Heinrich von Gent der bedeutendste Gelehrte aus dem Weltklerus an der Pariser Universität in den letzten Dezennien des dreizehnten Jahrhunderts, wurde zu Fontaines-lez-Hozémont in der Nähe von Lüttich geboren. Er studierte in Paris bei Gervasius von Mont Saint-Eloi (vgl. Glorieux, La litt. quodl., 133) und bei Heinrich von Gent, wurde dessen Kollege als theologischer Lehrer, blieb dreizehn Jahre lang im Amt als Magister actu regens. Ferner war er Mitglied der Sorbonne, Kanonikus von Lüttich, Paris und Tournai und Propst von St. Severin in Köln (1287—1295). 1300 wurde er zum Bischof von Tournai gewählt, verzichtete aber infolge des gegen seine Wahl laut gewordenen Widerspruchs auf die Übernahme des bischöflichen Amtes. Er starb nach 1306 (1309). Wie Heinrich von Gent, stand auch Gottfried von Fontaines in dem Streit um das Beicht- und Predigtprivileg der Mendikanten (Bulle „Ad fructus uberes" Martins IV.) in den Reihen der Ordensgegner.

Seine literarische Tätigkeit blieb, wie es scheint, auf ein einziges großes Werk konzentriert, nämlich auf seine vierzehn Quodlibeta, die erst in der letzten Zeit kenntnisreiche Herausgeber gefunden haben, die aber im Mittelalter, wie die große Zahl von Handschriften beweist, sehr verbreitet waren und öfter eine

verkürzte Bearbeitung erfuhren, so von Hervé Nédélec (sieh unten S. 536) und dem Augustinereremiten Heinrich dem Deutschen (A. Pelzer, Godefroid de Font. RNéoscol 20 [1913] 369, 383; vielleicht identisch mit dem von Meister Eckehart (ed. Pfeiffer, 244, 10) zitierten „meister Heinrich Augustinensis" und dieser identisch mit Heinrich von Friemar?). Strengen Thomisten boten sie Anlaß zu einer systematischen Polemik, die aus der Feder des Dominikaners Bernhard von Auvergne (de Gannat, de Clermont) stammt (sieh unten S. 534). Die Handschriften der Improbationes Bernhards sieh bei A. Pelzer, a. a. O., 372, 383, 520. Die vier ersten, von M. de Wulf und A. Pelzer veröffentlichten Quodlibeta Gottfrieds bilden eine Gruppe für sich, insofern sie nämlich nur in der Form einer Nachschrift, einer reportatio, die Quodlibeta III und IV sogar in einer doppelten Fassung, einer längeren und kürzeren, erhalten sind. Das dritte Quodlibet wurde 1286, das zwölfte nach 1290 gehalten. Sehr zweifelhaft bleibt es, ob die in einem von Gottfried der Sorbonne hinterlassenen Exemplar der Summa contra gentiles von Thomas sich findenden Scholien, die von Uccelli in seiner Ausgabe der genannten Summa (Rom 1878) abgedruckt wurden, tatsächlich dem Testator Gottfried angehören.

Gottfried von Fontaines hat sich in seiner Doktrin im Gegensatz zu seinem Landsmann und Lehrer Heinrich von Gent zur fortschrittlichen Richtung im Sinne des Thomismus bekannt. Der Verurteilung thomistischer Sätze durch John Peckham vom Jahre 1286 schrieb er für Paris keine Geltung zu, und auch die Aktion des Stephan Tempier vom Jahre 1277 fand keineswegs seinen Beifall. Im Gegenteil: er hielt sowohl gegenüber Stephan Tempier, wie insbesondere gegenüber seinem Nachfolger im bischöflichen Amte, Simon von Bucy, der die Aufhebung der Verurteilung nicht verfügen wollte, mit scharfem und freimütigem Tadel nicht zurück. Sein thomistischer Standpunkt drängte ihn auch in Opposition zu Heinrich von Gent. Der Erleuchtungstheorie des Genter Magisters setzte er die aristotelisch-thomistische Abstraktionslehre entgegen und interpretierte die entgegenstehenden augustinischen Formeln nach dem Vorbild des Thomas von Aquin (ed. M. de Wulf, Festgabe f. Cl. Baeumker, 294: secundum statum vitae praesentis non est nisi unus modus intelligendi omnia, sive materialia et transmutabilia, sive immaterialia et aeterna, scilicet per abstractionem speciei intelligibilis virtute intellectus agentis mediante phantasmate sive obiecto in virtute phantastica). Nicht minder scharf griff er in einem eigenen Quodlibet (6) Heinrichs Voluntarismus an, um an dessen Stelle einen auf die äußerste Spitze getriebenen Intellektualismus treten zu lassen, für den der Wille zu einer schlechthin passiven Potenz herabsinkt. Die hiermit in Widerspruch stehenden vom Pariser Bischof verurteilten Sätze müßten entsprechend gedeutet werden (Quodl. VIII q. 16. ed. J. Hoffmanns, 165—166: Propter quod etiam quidam articuli ab episcopo reprobati ante approbationem tamen huius propositionis, qui videntur contrarii huic propositioni, sunt sic exponendi, quod huic propositioni, prout fieri potest, concordent).

Indessen ging Gottfried keineswegs in allen Fragen die Wege des Aquinaten. Er weicht vielmehr in einer Reihe von Punkten von Thomas ab. Wie Heinrich von Gent, leugnete er den realen Unterschied von Wesenheit und Dasein (Quodl. III q. 1, red. brevis, ed. de Wulf-Pelzer, 304: Et sic patet ... scilicet quod esse et essentia sint idem re etiam in creaturis; cf. Quodl. VIII q. 1 ed. J. Hoffmanns, 10). Eine weitere Differenz gegenüber dem Thomis-

mus liegt in Gottfrieds Lehre vom Individuationsprinzip. Nicht die durch die Quantität signierte Materie, wie bei Thomas, ist Prinzip der Individuation. Hieraus würde sich nach Gottfrieds Ansicht nur ein akzidenteller, aber kein substanzieller Unterschied des einen Individuums vom andern ergeben. Sie wären nur plura quanta, aber nicht plures substantiae. Das Individuationsprinzip muß daher in der substanzialen Form selbst gesucht werden (bei B. Hauréau, Hist. de la philos. scol. II 2, 149[1]: Ergo si in duobus individuis non sit alia forma substantialis, sed solum accidentalis, quae est quantitas, quod oportet dicere, si quantitas divisa sit praecisa ratio formalis huius diversitatis et non ipsa forma substantialis, unum individuum differret ab alio solum accidentaliter sive secundum formam accidentalem, et essent plura secundum quantitatem sive plura quanta et non secundum substantiam, sive non essent plures substantiae, quod est manifesto inconveniens). Tatsächlich existieren auch die Dinge nur als Einzelwesen, nicht aber als Allgemeinwesen (Ibid. 150[1]: Res non existunt nisi singulariter prout nomine proprio significantur; communiter autem sive secundum suam communitatem non existunt, sed solum intelliguntur, et sic etiam nomine communi generis vel speciei significantur).

Ein Verehrer und Freund des hl. Thomas in der theologischen Fakultät zu Paris war auch **Peter von Auvergne** (de Alvernia), den wir schon als Vollender einiger Aristoteleskommentare des Aquinaten kennen gelernt haben (sieh oben S. 425). Hauréau (Hist. de la phil. scol. II 2, 157) schreibt ihm Kommentare zur Physik und Metaphysik im Sinne des hl. Thomas zu. Seine Quaestiones de quolibet datieren aus den Jahren 1296 bis 1301 (Glorieux, La littér. quodlibétique, 257—263). Er ist 1302 Bischof von Clermont geworden und 1304 gestorben. Näheres über seine Lehrrichtung ist nicht bekannt.

§ 42. Die Kritik der Franziskaner am Thomismus erhielt ihre vollkommenste Form durch Johannes Duns Scotus, der zugleich als origineller Denker ein neues Element in die Scholastik gebracht hat.

Johannes Duns Scotus tat sich im Franziskanerorden als Lehrer zu Oxford, dann seit 1302/03 zu Paris und seit 1308 zu Köln hervor und starb in frühem Alter zu Köln im November 1308. Charakteristisch für den Scotismus ist das Festhalten an den Hauptlehren des in der älteren Franziskanerschule und bei Heinrich von Gent üblichen Augustinismus. Im engsten Zusammenhang damit steht sodann der Gegensatz zu Thomas und zum Thomismus. Eine weitere Eigentümlichkeit des scotistischen Denkens liegt in der scharfsinnigen Kritik fremder Ansichten und Argumente, die einerseits in einer individuellen Veranlagung von Duns Scotus, anderseits in einem an Aristoteles und an der Mathematik orientierten strengen Wissenschaftsbegriff begründet ist.

In der Universalienfrage ist Duns Scotus Realist wie Thomas. Er hält aber nicht die Materie, sondern die Form für das individualisierende Prinzip. Zu dem generischen und spezifischen Charakter tritt die individuelle Eigentümlichkeit, welche die sogenannte

Diesheit (haecceitas) begründet, hinzu. Nicht bloß im Intellekt, sondern auch in den Dingen ist das allgemeine Wesen von der individuellen Eigentümlichkeit unterschieden, obschon es nicht von dieser gesondert existiert. Der Unterschied ist in den Dingen nicht bloß virtualiter, sondern formaliter vorhanden.

Alles Geschaffene hat außer der Form auch irgend welche Materie, wobei Duns Scotus nicht unterläßt, sich direkt auf Avencebrol zu berufen. Die Materie wird nicht, wie bei Thomas, als reine Potenz, sondern als eine Art Wirklichkeit bestimmt und als primo-prima, secundo-prima und tertio-prima unterschieden.

In der Erkenntnislehre folgt Duns Scotus bezüglich der Einzelerkenntnis und der Selbsterkenntnis der älteren Franziskanerschule, schließt sich dagegen an Thomas an in der Ablehnung der augustinischen Erleuchtungstheorie. Das natürliche Licht der Vernunft wird zur Erkenntnis der natürlichen Wahrheit für ausreichend erklärt.

Die Seele ist nicht die einzige Form im Menschen, sondern neben ihr existiert noch eine forma corporeitatis.

Duns Scotus vertritt den Primat des Willens gegenüber dem Intellekt. Der Primat bekundet sich vor allem in der Freiheit, wobei der Wille keiner Determinierung unterliegt und als die totale Ursache des Wollens gilt.

Auch für das göttliche Wollen gibt es keine andere Ursache als den göttlichen Willen selbst. Der göttliche Wille ist der letzte Grund der sittlichen Ordnung (ausgenommen sind nur die beiden ersten Gebote des Dekalogs), der Naturordnung und der Heilsordnung.

**Ausgaben.**

**Johannes Duns Scotus.** Joh. Dunsii Scoti, doctoris subtilis, ordinis minorum opera omnia collecta, recognita, notis et scholiis et commentariis ill., Lugd. 1639 (von den irischen Vätern des römischen Isidor-Collegiums veranstaltet; man pflegt als den Herausgeber den dabei vorzüglich mitbeteiligten Lucas Wadding, den Annalisten des Franziskanerordens, zu nennen). Diese Ausgabe enthält nicht die Positiva, d. h. die Bibelkommentare, sondern nur die philosophischen und dogmatischen Schriften (quae ad rem speculativam spectant) oder die Dissertationes scholasticas. Bd. I. Logicalia. II. Comment. in libros Phys. (unecht), Quaestiones supra libros Arist. de anima, Meteorolog. libri quatuor (unecht). III. Tractatus de rerum principio (unecht), De primo principio, Theoremata (unecht), Collationes, De cognitione Dei, Quaestiones miscellaneae de formalitatibus. IV. Expositio in XII libr. Metaph. (unecht), Conclusiones utilissimae metaphysicae (unecht), Quaestiones in Metaphysicam subtilissimae. V—X. Quaestiones in IV libros sent. (das sog. Opus Oxoniense). XI. Reportatorum Parisiensium libri IV (das sog. Opus Parisiense). XII. Quaestiones quodlibetales. — Ein Abdruck der Waddingschen Ausgabe ist die Ed. nova iuxta edit. Waddingi

a patribus Francisc. de observantia recognita, Paris (Vives) 1891—1895. Neu hinzugefügt ist hier die Schrift De perfectione statuum (unecht).

Die Noten, Scholien und Kommentare der Waddingschen Ausgabe stammen von den Scotisten Mauritius de Portu Hiberni, Lychetus, Poncius, Cavellus und Hiquaeus.

Separat sind die Quaestiones quodlibetales Venet. 1506, die Reportata super IVl. sententiarum, Paris 1517—1518, und durch Hugo Cavellus, Colon. 1632, die Quaestiones in Ar. log. 1520 und 1622, super libros de anima 1528 und durch Hugo Cavellus, Lugd. 1625, die Distinctiones in quatuor libros sententiarum durch Hugo Cavellus, Antv. 1620, ediert worden. — Fr. Joannis Duns Scoti Quaestiones disputatae de immaculata Conceptione B. Mariae Virginis, Ad Claras Aquas 1904 (Bibl. Francisc. Scholastica medii aevi t. III). — M. Fernandez Garcia, B. Joannis Duns Scoti ..... Quaestiones disputatae de rerum principio; Tractatus de primo rerum omnium principio, nov. ed., Ad Claras Aquas 1910 (lediglich nach der Ausgabe von Wadding). Die Einleitung ist auch separat erschienen unter dem Titel: De vita, scriptis et doctrina B. Joannis Duns Scoti, Ad Claras Aquas 1910. — M. Fernandez Garcia, B. Joannis Duns Scoti doctoris subtilis Commentaria Oxoniensia ad IV libros Magistri sententiarum, nov. ed., T. I—II, Ad Claras Aquas, 1912—1914. — Der Passus über den ontologischen Beweis Anselms von Canterbury wurde nach der Pariser Ausgabe und dem Cod. lat. 18332 der Staatsbibl. zu München veröffentlicht von A. Daniels, Quellenbeitr. u. Untersuch. z. Gesch. d. Gottesbeweise, 1909, 105—107 (Text); 162—164 (Nachweis der Unechtheit der dem Scotus zugeschriebenen Schrift: Expositio et Quaestiones in VIII libros Physicorum Arist.). — M. Fernandez Garcia, B. Joannis Duns Scoti Grammaticae speculativae nova editio. Ad Claras Aquas 1902 (lediglich nach Wadding). Eine weitere Ausgabe der von Thomas von Erfurt verfaßten Grammatica speculativa sieh auch in dem gleich zu erwähnenden Lexicon scholasticum, 1—50.

Hieronymus de Monte Fortino, Summa ex Scoti operibus concinnata iuxta ordinem et dispositionem Summae S. Thomae, 5 voll., Romae 1728, nova ed. Romae 1902, 6 voll. in-8°. Sieh dazu R. Proost, La Somme théologique de Duns Scot, Rev. Bénéd. 1906, 101—108. S. Dupasquier, Summa theologiae scotisticae, T. I: De Deo uno, de angelis, de homine et de ultimo fine. T. II: De Trinitate, Caen 1895. Capitalia Opera B. Joannis Duns Scoti diversis ex locis ad litt. citatis collecta. Labore R. P. Deodati Marie a Baliaco. I: Praeparatio philosophica, 3. ed., Le Havre 1908. II: Synthesis theologica, 2. ed. ib. 1911.

M. F. Garcia, Mentis in Deum quotidiana elevatio duce doctore subtili ..... B. Joanne Duns Scoto, Ad Claras Aquas 1907 (Betrachtungen aus den Werken des Duns Scotus für alle Tage des Jahres zusammengestellt). Die Einleitung erschien auch separat: B. Joann. Duns Scoti .... Vitae Compendium a Fernandez Garcia, Ad Claras Aquas 1907.

Lexica zu den scotistischen Schriften: Hieronymus de Ferrariis, Loci communes ex libr. Sentent. et quodlibet. Johannis Duns Scoti, Venetiis 1597. C. Franciscus de Varisio, Promptuarium Scoticum, Venetiis 1620, 2 voll. in fol. — M. Fernandez Garcia, Lexicon scholasticum philosophico-theologicum, in quo termini, definitiones, distinctiones et effata seu axiomaticae propositiones philosophiam ac theologiam spectantes a B. Joanne Duns Socto, doctore subtili, exponuntur, declarantur, Ad Claras Aquas 1910 (erschien 1906—1910 in 6 Faszikeln).

Über die ältesten Ausgaben, die handschriftliche Überlieferung und die Echtheitsfrage sieh E. Renan, Hist. litt. de la France XXV 425 ff. Raymond, Les œuvres de Duns Scot, Études franciscaines, avril 1907. P. Duhem, Sur les Meteorologicorum libri IV faussement attribué à Jean Duns Scot, ArchFrancHist. 1910, 626—632.

D. de Basly, Les theoremata de Duns Scot. ArchFrancHist 1918, 3—31. J. Carreras y Artau, Ensayo sobre el voluntarismo de J. Duns Scot. Gerona 1923, p. 74—84: Sobre la autenticidad de tratado de Rerum principio. E. Long-

pré, La philosophie du B. Duns Scot. P 1924, 16—49, 288—91. Pelzer, Le premier livre des Reportata Parisiensia, Annales de l'Inst. phil. de Louvain. t. V (1923) 449—91. Michalski, Miscell. Ehrle, I 250. Pelster, Handschriftliches zu Scotus. FrSt 10 (1923) 1ff. ZkTh 51 (1927) 65 ff.

Johannes Duns Scotus (doctor subtilis) wurde um 1270 (nach den einen 1266, nach den andern 1274) in Schottland geboren. Nach Callebaut (s. Lit.) ist Duns als der Name seines Geburtsortes zu betrachten. Früh trat er in den Franziskanerorden ein und erhielt seine Ausbildung in den neunziger Jahren in Oxford. Vielleicht war Wilhelm von Ware (s. oben S. 490) sein Lehrer. Ob Scotus bereits in Oxford über die Sentenzen gelesen hat, wissen wir nicht. Spätestens im Herbst 1302 siedelte er nach Paris über und hielt hier als Bakkalar die übliche Sentenzenvorlesung (bis 1304?). Am 18. November 1304 empfahl der Ordensgeneral Gundisalvus von Balboa dem Guardian des Pariser Klosters, Scotus zur Magisterwürde vorzuschlagen, die er wohl auch bald darauf erhielt. Als Magister disputierte er einmal de quolibet. 1305/06 kehrte er nach England zurück; hier entstand die endgültige Redaktion des Sentenzenkommentars, das sog. Opus Oxoniense. 1308 wurde er nach Köln berufen, wo er schon am 8. November desselben Jahres starb und in der Minoritenkirche begraben wurde.

Nur eine kurze Lebensspanne, die nicht volle vier Dezennien umfaßte, war Johannes Duns Scotus zugemessen. Trotzdem hat er der Nachwelt eine erstaunlich reiche literarische Erbschaft hinterlassen, deren wertvollste Bestandteile der Oxforder Zeit angehören.

Als unzweifelhaft echte Werke sind nach Longpré (16) zu betrachten: Der Traktat De primo principio, die Quaestiones in Metaphysicam, das Opus Oxoniense, die Reportata Parisiensia und ein Quodlibet (vgl. Glorieux, La littér. quodl., 218—219). Davon gehören die drei ersten der Oxforder Zeit an, während die andern der Pariser Lehrtätigkeit ihren Ursprung verdanken. Das Opus Oxoniense, ein gewaltiger Sentenzenkommentar, ist sein Hauptwerk, 1305—06 vollendet. Die Reportata Parisiensia, Nachschriften seiner Pariser Vorlesungen über die Sentenzen, sind in einer längeren und einer kürzeren Form überliefert; der Text bei Wadding ist eine willkürliche Kontamination verschiedener Ausgaben, die keine hds Grundlage hat (A. Pelzer s. Lit.). Zu den echten Schriften dürfen wohl auch die Quaestionen über die Universalien gerechnet werden (Longpré, 16). Alle andern unter dem Namen des Scotus gehenden Schriften unterliegen bez. ihrer Echtheit mehr oder weniger schweren Bedenken.

Der Kommentar zur Physik (Quaest. in libr. VIII Phys.) ist unecht, wie schon Wadding erkannte und neuerdings von A. Daniels (Quellenbeitr. z. Gesch. d. Gottesbew., 162—164) überzeugend dargetan wurde, indem er zeigte, daß darin die zwischen 1338 und 1346 abgefaßte Schrift De causa Dei des Thomas Bradwardine benutzt wurde. Die Autorschaft des Duns Scotus wird auch stark in Frage gestellt bezüglich der Expositio in XII libros Metaphysicae, die nach Seeberg (Die Theologie des Duns Scotus, 60) den Scotisten Antonius Andreas zum Verfasser hat, und bezüglich der Conclusiones utilissimae metaphysicae, die aus der Feder des Gonsalvus von Balboa O. F. M. stammen. Auch der Kommentar zu Meteorologicorum libri IV ist nicht Eigentum des Duns Scotus. Wie schon Wadding und genauer P. Duhem nachwies, wird darin der 1328 geschriebene Tractatus de proportionibus des Thomas Bradwardine zitiert.

Bedeutsamer ist, daß neuestens drei Werke, auf die vielfach gerade die Darstellung der scotistischen Sonderlehren gegründet wurde, als unecht erwiesen worden sind, nämlich: De perfectione statuum, De rerum principio und die Theoremata (Longpré, 19 ff.). Längst war erkannt, daß die Lehre der beiden letzten Schriften mit der der unzweifelhaft echten nicht übereinstimmte. Aber man gab sich damit zufrieden, anzunehmen, daß hier eine Entwicklung in der Lehre oder von Scotus nicht empfundene Disharmonien vorlägen. Da aber auch die hds Bezeugung für diese Werke völlig mangelt (Longpré, 21, 22—23, 29), so wird man sie wohl sicher als unecht betrachten müssen. Longpré verlegt die Abfassung von De rerum principio in die Zeit vor (291), die der Theoremata in die Zeit nach Duns Scotus, da hier die Lehre Ockhams bereits vorausgesetzt wird.

Auch die Grammatica speculativa ist von Grabmann (s. Lit.) als unecht erwiesen worden, sie gehört Thomas von Erfurt an.

Die Lehre des Doctor subtilis ist in den letzten Jahren wieder der Gegenstand eindringender Untersuchungen und lebhaften Interesses geworden. Insbesondere hat sein Orden gegenüber der thomistischen Bewegung die Eigenart und Berechtigung der abweichenden scotistischen Sonderlehren kräftig zur Geltung gebracht, womit anderseits eine nicht immer ganz zu billigende Tendenz der Annäherung der scotistischen Lehre an die des hl. Thomas verbunden ist. B. Landry hat demgegenüber — freilich ohne ausreichende Sachkenntnis — das negativ-kritische Element in der Philosophie des Duns Scotus hervorgekehrt. Die Widerlegung, die ihm von E. Longpré zuteil wurde, ist in allen wesentlichen Punkten überzeugend. Insbesondere zwingt der Nachweis der Unechtheit der drei Schriften: De perfectione statuum, De rerum principio, Theoremata, denen Landry wie viele Neuere die extremsten scotistischen Sätze entlehnt haben, zu einer Revision der Darstellung des scotistischen Systems gegenüber der früheren, auch an dieser Stelle vertretenen.

Der Übergang von Thomas zu Duns Scotus ist, nach H. Siebeck, eine bedeutungsvolle Tatsache in der Kontinuität der Entwicklung innerhalb der Geschichte der Philosophie; die Tragweite dieses Überganges liege in dem Umstande, daß nach dem Absterben des älteren Nominalismus er den ersten wirklichen Anfang der Wendung bezeichne, welche von dem Ausleben der antiken Spekulation her in die moderne Philosophie hineinführe. Unter den historischen Bedingungen für die veränderte psychologische Grundanschauung, welche Duns Scotus dem Thomismus gegenüber einnimmt, stehe in erster Linie die Wirkung, welche zum Teil schon gleichzeitig mit dem Abschluß der thomistischen Spekulation der (wieder) verstärkte Einfluß Augustins gegenüber Aristoteles ausgeübt hat. Von besonderer Bedeutung sei aber neben dieser Tatsache eine andere weniger beachtete, das gesteigerte Interesse nämlich für die Gegenstände und die Methode der empirischen Psychologie. Zur Psychologie der Scholastik, Arch. f. Gesch. der Philos. I, 1888, 375 ff.

Damit hat Siebeck treffend einige Momente angedeutet, die das scotistische Denken von dem thomistischen scheiden. Der Scotismus steht in bezug auf seine historische Einreihung in der Entwicklungslinie der älteren Franziskanerschule. Er ist die Fortsetzung und Weiterführung der Hauptpositionen des bei den Lehrern des Franziskanerordens und bei Heinrich von Gent üblichen Augustinismus unter verstärkter Hervorkehrung mancher Punkte, wie z. B. des Primats des Willens. Augustin und Anselm sind für Duns Scotus die höchsten Autoritäten. Aber auch mit Aristoteles zeigt er sich aufs genaueste vertraut.

Im engsten Zusammenhang mit dem Festhalten an den Grundideen des Augustinismus steht die den Scotismus charakterisierende Opposition gegen den Thomismus. Duns Scotus ist in der genannten Beziehung nur der Erbe und Fortsetzer des antithomistischen Geistes, von dem schon die Franziskaner Wilhelm de la Mare und John Peckham beseelt waren (siehoben S. 495f.).

Als weitere Faktoren, die auf das scotistische Denken Einfluß nahmen, kommen die Eigentümlichkeiten der Oxforder Franziskanerschule in Betracht, ihr Sinn für Mathematik und Naturwissenschaft und für das empirisch Gegebene. Wie Robert Grosseteste, Adam von Marsh und Roger Bacon, hat auch Duns Scotus in der Mathematik das Urbild einer streng wissenschaftlichen Beweisführung erblickt und danach getrachtet, die philosophischen und theologischen Argumentationen an diesem Ideal zu messen.

Endlich müssen noch, um die Eigenart des scotistischen Philosophierens verständlich zu machen, Momente ins Auge gefaßt werden, die in der Individualität der Persönlichkeit selbst ihre Wurzeln haben. Duns Scotus ist wohl der scharfsinnigste Denker des ganzen Mittelalters gewesen. Den Beinamen Doctor subtilis trägt er nicht mit Unrecht. Schon sein Ordensgeneral rühmte sein ingenium subtilissimum (bei A. G. Little, 220). Dieser Scharfsinn äußerte sich einerseits in einer hervorragenden dialektischen Gewandtheit, in der meisterlich gehandhabten Kunst des Distinguierens, anderseits in einem kritischen Verfahren, in einem Verfahren unerbittlicher und strengster Prüfung der Aufstellungen und Argumente seiner Vorgänger. Scotus war seiner ganzen seelischen Struktur nach ein ausgesprochen dialektischer und kritischer Geist. Mit Recht kann man sagen: Duns Scotus verhält sich zu Thomas von Aquino ähnlich, wie Kant zu Leibniz (O. Willmann II 516ff.). Thomas und Leibniz sind Dogmatisten; Duns Scotus und Kant sind Kritiker. Ihre Tendenz geht in erster Linie dahin, die überkommenen Behauptungen und Beweise auf ihre Stichhaltigkeit zu prüfen und ihre Mängel und Schwächen aufzudecken.

Bis zu diesem Punkte ist die Parallele zwischen Duns Scotus und Kant zweifellos richtig und höchst interessant. Sie würde aber schief und direkt falsch werden, wenn man sie weiter führen und Scotus im Sinne Kants des Skeptizismus gegenüber den Gottesbeweisen und der Metaphysik überhaupt zeihen würde, oder wenn man bei Scotus, wie bei Kant, einen Primat der praktischen Vernunft gegenüber der theoretischen finden wollte, als ob bei ihm die metaphysischen Überzeugungen, da für sie die theoretische Vernunft keine Beweise mehr liefern könne, auf den sittlichen Willen als Postulate der praktischen Vernunft basiert wären.

Tatsächlich spricht Scotus zwar von einem Primat des Willens. Dieser hat aber nichts gemeinsam mit dem Primat der praktischen Vernunft bei Kant. Die Bedeutung des Willensprimates bei Scotus liegt auf dem Gebiet der Psychologie, der Theologie und der Ethik, aber nicht auf dem der Erkenntnistheorie. Auch der Umstand, daß Scotus die Theologie eine praktische Wissenschaft nennt, hat mit kantischen Gedankengängen nichts zu tun. Scotus will mit dieser Bezeichnung die Theologie durchaus nicht in Gegensatz zur theoretischen Vernunft bringen; er will damit erkenntnistheoretisch über die Theologie überhaupt keine Aussage machen. Die Theologie wird von Scotus eine praktische Wissenschaft genannt wegen ihrer praktischen Ziele, insofern die theologischen Lehren Normen für das Wollen und Handeln enthalten (Oxon. Prol.

q. 4 n. 31: ergo ex primo subiecto sequitur tam conformitas quam prioritas theologiae ad volitionem et ita extensio ad praxim, a qua extensione cognitio dicenda sit practica). Sieh P. Minges, Das Verhältnis zwischen Glauben und Wissen, 103—112.

Scotus ist nicht Skeptiker. Den Gottesbeweisen und der Metaphysik ist er nicht skeptisch gegenüber gestanden wie Kant. Die in dem Kommentar zu den acht Büchern der Physik geübte Kritik an den aristotelischen Gottesbeweisen (sieh P. Minges, Das Verhältnis von Glauben und Wissen, 140 ff.) darf nicht auf Rechnung des Duns Scotus gesetzt werden, da dieser Kommentar, wie früher bemerkt wurde, unecht ist und einer späteren Zeit angehört, und Scotus in echten Schriften für die Beweisbarkeit der Existenz Gottes eingetreten ist (A. Stöckl, II 814 ff.; R. Seeberg, Die Theologie des Duns Scot., 143 ff.). Der Metaphysik bringt Scotus die größte Wertschätzung entgegen. Ihre Prinzipien sind wahr; sie stützen sich auf Begriffe, die allen zum Vernunftgebrauch Gelangten oder wenigstens den Weisen evident sind (Oxon. II d. 25 n. 14: quia principia talia cognoscuntur esse vera notis terminis ab omnibus ratione utentibus vel saltem sapientibus). Die Metaphysik ist Wissenschaft im höchsten Sinn, insofern sie die obersten Bedingungen für die übrigen Wissenschaften enthält und ihre Gegenstände im höchsten Grade gewiß sind (Quaest. in Metaphysic. Prolog. n. 5: Maxime autem dicuntur scibilia dupliciter, vel quia prima omnium sciuntur, sine quibus non possunt alia sciri, vel quia sunt certissima cognoscibilia; utroque autem modo ista scientia considerat maxime scibilia; igitur haec est maxime scientia). Vgl. auch Oxon. I d. 3 n. 25 u. P. Minges, 47 f.

Der Vorwurf des theologischen Agnostizismus (Landry, 347) gründet sich fast allein auf die Theoremata, wo eine lange Liste von Sätzen zusammengestellt ist, deren Beweis auf dem Vernunftwege unmöglich sei: Non potest probari Deum esse vivum (Theor. XIV, n. 1). Non potest probari Deum esse sapientem vel intelligentem (ib. n. 2). Non potest probari Deum esse volentem (ib. n. 3). Non potest probari Deum habere aliquam operationem manentem in se (ib. n. 4). Non potest probari animam rationalem esse immortalem (ib. n. 18). Wie die Unsterblichkeit, so kann auch die Entstehung der Seele durch Schöpfung nicht demonstriert werden (Oxon. II d. 17 q. 1 n. 3). Weiterhin kann durch die natürliche Vernunft nicht bewiesen werden, daß die erste bewirkende Ursache eine einzige ist, oder daß Gott jetzt noch in der Welt ist (Theor. XV), oder daß Gott zur Erhaltung der geschaffenen Natur im Sein notwendig ist (Theor. XVI, n. 5), oder daß er zur Tätigkeit aller Geschöpfe mitwirke (ib. n. 6), oder daß Gott mit seiner Wesenheit überall zugegen sei (ib. n. 7), oder daß er unveränderlich und unbewegt ist (ib. n. 11—13), oder daß er ohne Größe, ohne Akzidenz, ohne wesentliche Teile ist (ib. n. 14—16) oder daß er intensiv unendlich ist (ib. n. 17).

Allerdings weist er auch in De primo principio (c. 4 n. 37) eine Reihe von göttlichen Eigenschaften in das Gebiet des Glaubens im Gegensatz zu den metaphysisch beweisbaren, die er behandelt hat: Praeter praedicta de Te (Gott) a philosophis praedicata, saepe Te catholici laudant omnipotentem, immensum, verum, praesentem, iustum et misericordem, cunctis creaturis et specialiter intellectualibus providentem, quae ad tractatum proximum differuntur. In hoc quippe tractatu tentavi, quomodo metaphysica de Te dicta ratione naturali aliqualiter concluderentur. In sequenti ponentur credibilia, in quibus vel ad quorum assensum ratio captivatur, quae tamen eo sunt catholicis certiora, quo non intellectui nostro caecutienti et in pluri-

bus vacillanti, sed tuae solidissimae veritati firmiter innituntur. Auf diesen Traktat De creditis wird auch c. IV. n. 28 (usque ad tractatum de creditis) verwiesen. Man hat darunter die Theoremata, insbesondere XIV—XVI verstehen wollen (vgl. Grundriß II[10] 578); da aber ihre Echtheit zum mindesten sehr zweifelhaft ist, kann dieser Zusammenhang nicht aufrechterhalten werden. Jedoch ist auch die Ansicht Longprés (121[2]), daß darin ein Verweis auf den Sentenzenkommentar zu erblicken sei, unhaltbar, da dieser schwerlich als tractatus bezeichnet werden kann. Wie immer diese Schwierigkeit zu lösen sein mag, die angeführte Stelle aus De primo principio braucht nicht notwendig in dem Sinne gedeutet zu werden, daß die vom Glauben erfaßten göttlichen Eigenschaften rational nicht zu begründen seien. Es werden den a philosophis praedicata die credibilia gegenübergestellt mit Rücksicht auf ihren Ursprung und ihre Gewißheit. Dabei bleibt offen, ob und inwieweit die aus göttlicher Offenbarung stammenden credibilia auch nachträglich vernunftgemäß begründet werden können. Darüber könnte nur der in Aussicht gestellte Traktat selbst Aufschluß geben.

Trotzdem ist nicht zu verkennen, daß Scotus die rationale Begründung mancher Glaubenslehren, wie er sie vorfand, ablehnte. Aber diese Stellungnahme ist nicht begründet in einer grundsätzlich skeptischen Haltung, sondern in dem hohen Maß von Evidenz, das Scotus für die Beweisführung forderte. Indem er mit dem Maßstab mathematischer und absolut notwendiger Stringenz an die genannten Lehren herantrat, kam er zur Entscheidung, daß bei ihnen eine Demonstration in dem bezeichneten Sinn nicht möglich sei. Die Unmöglichkeit der streng mathematischen Argumentation in den gedachten Fällen schließt aber keineswegs eine weniger stringente Beweisführung aus.

Damit steht auch im Einklang, daß bei Scotus die Philosophie der Theologie in gleichem Sinne dient, wie bei Thomas. Die natürliche Vernunft widerstreitet nicht den Offenbarungslehren und verhält sich nicht gegen dieselben indifferent, sondern wesentlich stützend (P. Minges, Das Verhältnis zwischen Glauben und Wissen, 122 ff.). Von hier aus wird ferner verständlich, weshalb und in welchem Sinn Scotus der Theologie den Charakter einer wahren Wissenschaft nicht zugestehen will. Es ist lediglich die Konsequenz seines aus Aristoteles (Analyt. post.) entnommenen und an der mathematischen Stringenz gemessenen Wissenschaftsbegriffs, wenn ihm die Theologie nicht als eine scientia proprie dicta erscheint, da ihre Prinzipien nicht ex evidentia rei bekannt sind (Oxon. III d. 24 q. un. n. 13, 17—18). Trotzdem zögert er aber nicht, der Theologie den höchsten Rang und ihren Prinzipien die größte Gewißheit zuzuerkennen (Report. Prol. q. 3, quaestiunc. 3: [theologia] est utroque modo certissima, quia habet obiectum nobilissimum, et principia secundum se certissima sunt).

Keineswegs auf skeptischer Grundlage, sondern auf einem Wissensideal, das in bezug auf Stringenz aufs höchste gespannt war, ruht auch das bei Duns Scotus vorwiegende Kritisieren fremder Ansichten, insbesondere des Thomas von Aquin und des Heinrich von Gent. Er zerstörte und zertrümmerte die Argumente seiner Vorgänger, aber nur um andere, nach seiner Ansicht bessere, an ihre Stelle zu setzen. Seine Kritik ist daher nicht mit einem die Scholastik auflösenden Reflektieren über die Scholastik gleichzusetzen; denn sein Ziel bleibt immer die Harmonie zwischen Philosophie und kirchlicher Lehre. Sein Zweifeln tut dem Glauben keinen Eintrag. Er sagt (Oxon. III d. 24 q. un. n. 17): quia fides non excludit omnem dubitationem, sed aliqua dubitatio potest stare cum

fide. Obschon daher die auf die Gültigkeit der Argumente anderer gerichtete Kritik des Scotus bei Späteren den Bruch vorbereiten konnte und mußte, und seine vom Standpunkt strengster Wissenschaftlichkeit aus unternommene Einengung der Vernunft bezüglich zahlreicher theologischer und psychologischer Sätze dem Skeptizismus Vorschub leistete, so ist doch der Scotismus neben dem Thomismus eine von den Doktrinen, in welchen die Scholastik kulminiert.

Mit Albert und Thomas teilt Duns Scotus die Annahme einer dreifachen Existenz des Allgemeinen: es ist vor den Dingen als Form im göttlichen Geiste, in den Dingen als deren Wesen (quiditas), nach den Dingen als der durch unsern Verstand abstrahierte Begriff. Auch er verwirft den Nominalismus, demzufolge das universale nur ein figmentum wäre, und vindiziert dem Allgemeinen eine reale Existenz im Individuellen, weil sonst die begriffliche Erkenntnis ohne reales Objekt sein würde (super universalia Porphyr. q. 4 n. 4). Die Realität gilt ihm als an sich gegen die Allgemeinheit und Individualität indifferent, so daß beides gleich sehr ihr angehören kann.

Aber Duns Scotus ist mit seinen Vorgängern nicht hinsichtlich des Verhältnisses des Allgemeinen zum Individuellen einverstanden. Er will nicht, daß das Allgemeine mit der Form identifiziert und in der Materie das individualisierende Prinzip gefunden werde. Denn das Individuum kann als die ultima realitas, da individuelle Existenz nicht ein Mangel, sondern eine Vollkommenheit ist, aus dem Allgemeinen nur durch den Hinzutritt positiver Bestimmungen hervorgehen, indem nämlich das allgemeine Wesen oder die Washeit (quiditas) durch die individuelle Natur (haecceitas) ergänzt wird (Oxon II d. 3 q. 6 n. 15). Daß der Ausdruck haecceitas als Bezeichnung für die Individualdifferenz sich übrigens bei Scotus noch nicht finde, sondern erst später aufgekommen sei (vgl. J. Jeiler, PhJhb. 1888, 450), ist nicht richtig. Nur der Sentenzenkommentar kennt diesen Terminus nicht. Er findet sich aber in Quaestiones subtilissimae super libros Metaphysicorum Aristotelis, liber VII q. 13 n. 9, S. 410 linke Kolumne, Zeile 22 v. ob., und ebd. q. 13, n. 26, S. 426 linke Kolumne, Z. 12 v. unt., Tom. VII der Pariser Ausgabe von 1891—1895, ferner in Report. II d. 12 q. 5 n., 1, 8, 13, 14 und In libr. I. Post. Analyt., q. 36 n. 4. Sieh dazu P. Minges, Der angebliche exzessive Realismus usw., 43 f. Wie aus animal homo wird, indem zu der Lebendigkeit die spezifische Differenz der humanitas hinzutritt, so wird aus homo wiederum Sokrates, indem zu dem generischen und spezifischen Wesen der individuelle Charakter, die Socratitas, hinzutritt. So ist die individuelle Differenz die letzte Form, zu der keine andere mehr hinzutreten kann, und die haecceitas Individuationsprinzip. Daher kann auch das Immaterielle individuell im vollen Sinne sein. Die thomistische Ansicht, daß bei den Engeln die Existenz als Spezies und als Individuum koinzidiere, also jeder Engel einzig in seiner Art sei, ist verwerflich. Im Einzelobjekt ist das Allgemeine von dem Individuellen nicht bloß virtualiter, sondern formaliter unterschieden, jedoch auch nicht von demselben wie ein Ding von einem anderen Dinge gesondert (Oxon. II d. 3 q. 6 n. 15). Duns Scotus will nicht, daß seine Ansicht mit der platonischen (wie er diese nach Aristoteles auffaßt und bekämpft) verwechselt werde (Opus Oxon. I d. 3 q. 6 n. 8). Über Scotus' Lehre vom Individuationsprinzip vgl. R. Seeberg, Die Theologie d. D. Scot., 72 ff.; R. Seyerlen, Die gegenseitigen Beziehungen zwischen abendländischer und morgenländischer Wissenschaft mit besonderer Rücksicht auf Avencebrol. Rektoratsrede, Jena 1899, Anm. 36. Erweitert unter d. Titel: Populärwissenschaftliche

Vorträge über Juden u. Judentum, H. 2 u. 3, 1900, 50 f., insbesondere aber P. Minges, Der angebliche exzessive Realismus des Duns Scotus, 1908.

Der allgemeinste aller Begriffe ist nach Duns Scotus der des ens (De an., q. 21). Derselbe greift über den Unterschied der Kategorien hinaus oder ist ein „transzendenter" Begriff; denn das Substanzielle ist, aber auch das Akzidentielle ist. Ebenso übersteigt er den Gegensatz von Gott und Welt, denn beiden kommt das Prädikat des Seins zu, und zwar nicht bloß aequivoce (nicht durch bloße Homonymie, Gleichheit des Wortes ohne Gleichheit des Sinnes) sondern univoce. Doch ist dieser Begriff nicht eigentlich der höchste Gattungsbegriff zu nennen; denn die Gattung setzt Gleichheit der Kategorie voraus. Kein Genus kann zugleich Substanzielles und Akzidentelles umfassen. Also paßt der Ausdruck Gattungsbegriff nicht auf den Begriff ens und überhaupt nicht auf Transzendentalbegriffe. Die übrigen Transcendentalia außer dem ens heißen auch bei Duns Scotus passiones entis. Er unterscheidet (Expos. in Metaph. IV, Summ. II, c. 2, n. 9) zwei Arten derselben, nämlich die unicae und die disiunctae. Zu den ersten rechnet er: unum, bonum, verum, zu den anderen: idem vel diversum, contingens vel necessarium, actus vel potentia. Auch der Gegensatz des Gleichen und Ungleichen, des Ähnlichen und Unähnlichen könne als ein transzendenter angesehen werden, sofern er nicht bloß auf die Kategorien der Quantität und Qualität bezogen werde (Opus Oxon. I dist. 19 q. 1 n. 2).

Gott ist als actus purus schlechthin einfach (Oxon. I d. 27 q. 3 n. 10). Seine Existenz ist uns nach Scotus nicht an sich nach bloßen Begriffen (ex terminis) gewiß und auch nicht a priori, d. h. aus seiner Ursache, da er keine Ursache hat, sondern nur a posteriori (demonstratione quia), d. h. aus seinen Werken, erweisbar. Es muß eine alles andere überragende letzte Ursache geben, die zugleich letzter Zweck ist, und diese ist Gott (Oxon. I d. 2 q. 2 n. 4—18; De primo principio c. 3). Den ontologischen Beweis Anselms betrachtet Duns Scotus nicht als eine propositio per se nota. Er erkennt jedoch seine Geltung an, aber erweitert durch den Nachweis der Widerspruchslosigkeit des summum cogitabile und nur für den Erweis der Unendlichkeit Gottes (Oxon. I d. 2 q. 2 n. 8: Ad secundum dico, quod Anselmus non dicit illam propositionem esse per se notam ..... Quomodo autem ratio eius valeat, dicetur in sequenti quaestione, art. 6, quod fiet ad infinitatem probandam. Sieh ebda n. 31—32. A. Daniels, 106 f. Cl. Baeumker, Witelo, 1908, 300 f.). Freilich läßt sich nach Scotus auf dem Wege von dem Endlichen aus nur eine dasselbe bedingende oberste Ursache, nicht eine schlechthin allmächtige Ursache streng erweisen (Opus Oxon. I d. 42; Rep. Par. I dist. 42; Quodlib. q. 7). Die Schöpfung aus Nichts kann philosophisch erkannt werden (Oxon. II d. 1 q. 2 n. 3, 4; Rep. II d. 1 q. 3 n. 8). Dagegen läßt Scotus die Frage nach der Möglichkeit einer ewigen Schöpfung unentschieden (Oxon. II d. 1 q. 3 n. 11 f.; Oxon. I d. 2 q. 2 n. 29). Von der Selbstbetrachtung aus können wir uns, sofern wir imago Dei sind, via eminentiae zur Erkenntnis des göttlichen Wesens erheben (Opus Oxon. I dist. 3).

Die skeptischen Bemerkungen über die Beweiskraft der Gottesbeweise in den Theoremata (XV und XIX) widersprechen klar der in den echten Schriften des Duns Scotus vorgetragenen Lehre und zeigen deutlich die Einwirkung Ockhams (E. Longpré, 108 ff.). Auch die These der Theoremata (XV 2), daß die Einheit Gottes nicht bewiesen werden könne, die sich auch bei Wilhelm von Ware findet, ist der echten Lehre des Duns Scotus (Op. Oxon. I d. 2 q. 3, 8; Rep. Paris. I d. 2 q. 4, 22; De primo princ. c. IV, n. 38) entgegen (Longpré, 113 ff). Ebenso leitet er die übrigen

Eigenschaften Gottes rational ab (Longpré, 123 ff.) mit Ausnahme der Allgegenwart und der Allmacht (Longpré, 121[2]).

Alles Außergöttliche ist aus Materie und Form zusammengesetzt, auch die geschaffenen Geister. Mit dieser Lehre setzt Duns Scotus bewußt die Tradition seiner Ordensschule fort. Dasselbe gilt von der näheren Auffassung der Materie. Sie ist kein bloßes Nichts oder eine bloße Möglichkeit (ens in potentia obiectiva), vielmehr als substanzieller Bestandteil der Dinge etwas Positives (est quid positivum, quia receptivum formae. Ox. II d. 12 q. 1 n. 11), die unterste Realität in der Ordnung des aktuell Seienden, infimum entium (Ox. I d. 27 q. 3 n. 10). Sie hat eine natürliche Hinneigung zur Form (Rep. Par. II d. 12 q. 1 n. 10: Tenendum est materiam esse aliquid positivum potentiale habens naturalem inclinationem ad aliam formam naturalem). Aber dieses Verhältnis von Materie und Form ist nicht so eng, daß Gott nicht auch die Materie ohne Form schaffen könnte, wie Scotus mit seiner Schule gegen Thomas lehrt (Longpré, 69 ff.).

In der Erkenntnistheorie und Psychologie stimmt Duns Scotus mit Thomas vielfach überein. Auch Scotus bekämpft, und noch schärfer als sein Vorgänger, die Annahme von angeborenen Erkenntnissen (Quaest. in Metaphys. II q. 1 n. 1, 2). Er gibt solche nicht einmal bei den Engeln zu, denen Thomas von Gott eingestrahlte intelligible Formen anerschaffen sein läßt. Der Intellekt bildet die allgemeinen Begriffe durch Abstraktion aus den Wahrnehmungen (Oxon. I d. 3 q. 6 n. 8, 10, 16). Er richtet sich aber auch ebensosehr auf das Einzelne und erkennt das Einzelne früher als das Universale (Quodlib. q. 13 n. 8). Bei dem Akte des Wahrnehmens erkennt Scotus der Seele nicht eine bloße passive Empfänglichkeit für den äußeren Eindruck, sondern eine aktive Beteiligung zu. Die entgegenstehende Ansicht des Gottfried von Fontaines scheint ihm der Würde der Seele nicht zu entsprechen (Ox. I d. 3 q. 7). Viel mehr noch betont Scotus die Aktivität der Seele in den höheren theoretischen Funktionen, zumal bei der freien Zustimmung zu den Sätzen, die nicht absolut gewiß sind. Folgte Scotus hierin der älteren franziskanischen Tradition, so stellte er sich, wie Richard von Middletown (sieh oben S. 489), in Gegensatz zu ihr und auf die Seite des Thomismus, wenn er gegen Heinrich von Gent (sieh oben S. 501) energisch die Lehre verteidigte, daß in diesem Leben zur Erkenntnis der natürlichen Wahrheiten das natürliche Licht der Vernunft hinreiche, und daß es hierzu keiner speziellen Erleuchtung vermittels des ungeschaffenen Intellekts bedürfe (Oxon. I d. 3 q. 4).

Die Seele ist die Wesensform des Körpers, aber es existiert neben ihr noch eine Form des Körpers, die forma corporeitatis, da die materia prima gar nicht fähig wäre, die Seele aufzunehmen (Rep. IV d. 11 q. 3 n. 22: sed corpus, quod est altera pars compositi hominis, pars, inquam, potentialis respectu animae intellectivae, quia per illam formam corpoream organicam ultimate disponitur materia ad susceptionem animae intellectivae). In den sicher echten Schriften hat Scotus die Ansicht vertreten, daß die Unsterblichkeit der Seele und ihre Entstehung durch Schöpfung sich philosophisch beweisen lasse (Quaestiones in Metaphysicam XII q. 2 n. 2 f.; VII q. 10 n. 2; Quaestiones quodlibetales, q. 21 n. 15; über die entgegenstehende Ansicht der Theoremata vgl. oben S. 510). Die Lehre des Averroës von der Einheit des Intellekts in allen Menschen bezeichnete Scotus als einen abgeschmackten und überaus unvernünftigen

Irrtum, der die menschliche Natur entwürdige (Rep. IV d. 43 q. 2 n. 6; Oxon. IV d. 43 q. 2 n. 5: ille maledictus Averroës).

Mit besonderer Feinheit und Schärfe und nicht ohne charakteristische Note hat Scotus die Lehre vom Willen ausgebaut. Er weicht hier von Thomas ab bezüglich der Bewertung des Willens und seiner Stellung gegenüber dem Intellekt. Mit Augustin und Heinrich von Gent stellt er den Willen über den Intellekt. Der Wille ist Herrscher über den Intellekt, und der letztere spielt beim Wollen nur die Rolle einer dienenden Ursache (Oxon. IV d. 49 quaest. ex latere, n. 16: Voluntas imperans intellectui est causa superior respectu actus eius. Intellectus autem, si est causa volitionis, est causa subserviens voluntati. Rep. IV d. 49 q. 2 n. 13, 19). Die Herrschaft des Willens über den Intellekt besteht aber nur darin, daß der Wille den Intellekt auf die Betrachtung bestimmter Objekte hinlenkt, aber keineswegs darin, daß er die Ursache des Erkenntnisaktes wäre, der lediglich Sache des Objekts und des Intellekts ist (Collat. II, n. 8: et ideo voluntas non causat actus intelligendi, sicut concludit ratio, sed facit tantum, quod intellectus convertitur ad aliud considerandum, et tunc intellectus cum aliis concurrentibus producit actum intelligendi). Daher ist auch die theoretische Wahrheit oder Falschheit und die ethische Güte oder Schlechtigkeit in keiner Weise vom Willen abhängig (P. Minges, Ist Duns Scotus Indeterminist?, 5 ff., 24 ff.). Der Primat des Willens hat demnach bei Scotus keinerlei erkenntnistheoretische, sondern zunächst nur psychologische und im Zusammenhang damit ethische Bedeutung.

Die superiore Stellung gegenüber dem Intellekt verdankt nämlich der Wille dem ihn allein auszeichnenden und von Scotus aufs höchste gewerteten Moment der Freiheit. In der Freiheit sieht Scotus das eigentliche Wesen des Willens (Oxon. II d. 25 q. unica n. 16: Ratio autem formalior voluntatis est magis libera quam ratio appetitus, quare est ratio recipiendi, inquantum libera, sicut ratio libertatis est magis ratio constituendi). Als einer der energischsten Vertreter der Freiheitslehre ist Scotus Indeterminist, aber nicht im Sinne eines völlig unmotivierten, grundlosen, rein willkürlichen Wollens. Er verkennt durchaus nicht den Einfluß von natürlichen Neigungen, von Gewohnheit, von Erkenntnisgründen, von Motiven auf den Willen (P. Minges, Ist Duns Scotus Indeterminist?, 67 ff.). Nur schreibt er ihnen nicht einen unausweichlichen, determinierenden Zwang zu, sondern erblickt die eigentliche und entscheidende Ursache des Wollens im Willen selbst. Die Erkenntnis ist nur die causa oder die conditio sine qua non (Oxon. II d. 25 q. unic. n. 22: nihil aliud a voluntate est causa totalis volitionis in voluntate; sieh auch Rep. II d. 28 q. unic., n. 20).

Mit der bevorzugten Stellung des Willens im seelischen Organismus hängt es denn auch zusammen, daß Duns Scotus mit Heinrich von Gent (sieh oben S. 502 f.) die Glückseligkeit wesentlich und formell in den Willen und nicht, wie Thomas von Aquin, in den Intellekt setzte (Rep. IV d. 49 q. 2 n. 20).

Die gleiche Superiorität wie im Menschen kommt dem Willen und der Freiheit auch in Gott zu. Man hat von einem indeterministischen Gottesbegriff bei Scotus im Sinne einer grundlosen und regellosen göttlichen Willkür gesprochen. Allein schon Seeberg (Die Theologie usw., 163) hat diese Auffassung als unbegründet abgewiesen, noch eingehender Minges (Der Gottesbegriff d. Duns Scot. usw.) und J. Klein (Der Gottesbegr. d. Joh. Duns Scot.). Der letztere schreibt (133): „Man kann darum nicht sagen, der Wille Gottes bestimme sich ohne Motivierung.

Denn all sein Wollen ist stets auf die höchste, innerlichste und allumfassendste Weise motiviert und orientiert durch die göttliche Essenz als einzigen, ihm ebenbürtigen, unendlichen Vernunftgrund (ratio)." Allerdings unterliegt dabei der göttliche Wille keinem determinierenden Einfluß. Er ist die einzige Ursache des Wollens (Oxon. I d. 8 q. 5 n. 24: Et ideo huius, quare voluntas voluit hoc, nulla est causa, nisi quia voluntas est voluntas ..... quia nulla est prior causa). Gebunden ist der göttliche Wille nur durch die logischen Gesetze. Gott kann nur wollen, was logisch möglich oder widerspruchslos ist (Oxon. IV d. 10 q. 2 n. 5: quodlibet tenendum est esse Deo possibile, quod nec est ex terminis manifestum impossibile, nec ex eo impossibilitas vel contradictio evidenter concluditur). Ferner ist er gebunden durch die beiden ersten Gebote des Dekalogs. Sie sind die lex naturalis im strikten Sinn und indispensabel (P. Minges, Das Verhältnis zwischen Glauben und Wissen, 197 ff.; Stockums, 112 f.). Die übrigen Gebote dagegen wurzeln im göttlichen Willen. Sie sind dispensabel, und es wäre kraft der potentia Dei absoluta auch eine andere sittliche Ordnung möglich. Der göttliche Wille erscheint hier als die oberste Regel für gut und böse, als die letzte Quelle der Sittlichkeit. Ein Gesetz ist gut und recht, weil es Gott will (Oxon. IV d. 46 q. 1 n. 6: sed non potest (Deus) aliquid velle, quod non possit recte velle, quia voluntas sua est prima regula; Oxon. I d. 44 q. un. n. 2: ideo sicut potest aliter agere, ita potest aliam legem statuere rectam, quia si statueretur a Deo, recta esset, quia nulla lex est recta, nisi quatenus a voluntate divina acceptatur). W. Stokkums, a. a. O., 125 ff. P. Minges, Ist Duns Scotus Indeterminist?, 128 f. Longpré, 78 ff.

Wie die sittliche Ordnung innerhalb der bezeichneten Grenzen in letzter Instanz vom Willen abhängig ist, so auch die gesamte Naturordnung und ihre Gesetze. Alles Außergöttliche ist nur gut, weil es von Gott gewollt ist, aber nicht umgekehrt wird etwas deswegen von Gott gewollt, weil es gut ist (Oxon. III d. 19 q. un. n. 7: Dico quod sicut omne aliud a Deo ideo est bonum, quia a Deo volitum et non e converso). P. Minges, 129.

Erst recht hängt aber vom göttlichen Willen die Heilsordnung ab. Schöpfung, Menschwerdung, Annahme des Verdienstes Christi als Sühne für unsere Schuld beruhen auf dem durch keine Vernunftnotwendigkeit bedingten freien Willen Gottes. Er konnte die Welt ungeschaffen lassen. Er konnte, falls er wollte, sich statt mit einem Menschen, mit jedem beliebigen Geschöpfe vereinigen. Das Leiden, das Christus als Mensch getragen hat, ist nicht an sich mit Notwendigkeit, sondern (nach der scotistischen „Akzeptationstheorie") darum, weil Gott es dafür annimmt und gelten läßt, das dem Gläubigen zugute kommende Äquivalent für die von uns verschuldete Strafe. Scotus hat als Theolog die zwar erst 1854 zum Dogma erhobene, aber durchaus dem Geiste des Katholizismus entsprechende Lehre der immaculata conceptio B. Virginis verteidigt, wogegen Thomas dieselbe noch nicht anerkannt hatte.

Das innerste Prinzip der Theologie des Scotus ist, dem Geist seines Ordens entsprechend, die Liebe. Alles, was ist und geschieht in der natürlichen wie in der Heilsordnung, ist ein Ausfluß der unendlichen, absolut voraussetzungslosen, freien und selbstlosen Liebe Gottes. Im Interesse dieses Grundprinzips wird von ihm die Freiheit Gottes so sehr betont, daß der Anschein der Willkür entstehen konnte. Der Begriff der absoluten Persönlichkeit im Sinne des neutestamentlichen: Gott ist

die Liebe, ist in keinem scholastischen System theoretisch so scharf herausgearbeitet worden wie bei Scotus. Daraus ergibt sich dann auch die Bewertung der menschlichen Persönlichkeit. Die höchste Manifestation der Liebe Gottes zu sich selbst liegt darin, daß er Wesen schafft, die dasselbe lieben wie er selbst (Oxon. III d. 32 q. 1 n. 6: cum Deus velit se propter se, vult quod omnia rationalia eum diligant et acceptat alios a se in quantum diligentes sunt illud obiectum, scilicet Deum. Longpré, 141). Und so ruht auch der Wert der menschlichen Persönlichkeit in dem Streben zu Gott hin. Das ist der Primat des Willens gegenüber dem Intellekt, der zwar in der ganzen Franziskanerschule hervortritt, aber bei Duns Scotus besonders ausgebildet ist.

§ 43[1]). Auf der Schwelle zwischen Duns Scotus und Wilhelm von Ockham steht eine Reihe von Denkern, die man eigentlich keiner Schule zurechnen kann. Es sind die Dominikaner Jakob von Metz und Durandus de S. Porciano, der Franziskaner Petrus Aureoli und der Kanzler der Universität Oxford Heinrich von Harclay. Gemeinsam ist ihnen eigentlich nur die negative Seite ihres Denkens, die Kritik; im übrigen gehen sie recht verschiedene Wege. In Jakob von Metz und vor allem in Durandus de S. Porciano kommt der Kampf um Thomas von Aquin, der mit dem Korrektorienstreit begonnen und in Duns Scotus seinen Höhepunkt erreicht hatte, zum Abschluß. Während aber Jakob nur eine gewisse Anzahl von thomistischen Thesen verwirft, entwickelt Durandus auf aristotelischer Grundlage ein eigenes System, in dem platonisch-augustinische Gedanken vorherrschen. Der Seele eignet ursprüngliche Aktivität, die sich vornehmlich im Erkenntnisprozeß äußert. Die Objekte werden nicht abgebildet, sondern von dem Intellekt selbständig unter allgemeinen Gesichtspunkten ihrer wirklichen Natur nach erfaßt. Dieser Erkenntnispsychologie entspricht ein gemäßigter Realismus eigener Art, durch den Durandus sich von den Konzeptualisten Petrus Aureoli und Heinrich Harclay wie dem gesamten spätern Nominalismus wesentlich unterscheidet. Wie Durandus ein scharfer Gegner des Aquinaten ist, so wendet Petrus Aureoli sich vornehmlich gegen Duns Scotus. Heinrich von Harclay polemisiert gegen beide, scheint aber stärker von dem doctor subtilis beeinflußt zu sein.

So verschieden diese Denker nun auch gerichtet sein mögen, sie gehören doch als „Vorboten einer neuen Zeit" zusammen. Die starke Polemik, der sowohl Durandus wie Petrus Aureoli ausgesetzt waren, zeigt deutlich, wie sehr die Zeitgenossen ihre Ideen als kühne Neuerungen empfanden. Sie verhinderte aber nicht, daß die neuen Ideen zum Durchbruch kamen und mit zur Auflösung der großen scholastischen Synthese beitrugen.

---

[1]) Die §§ 43 und 44 sind zum größten Teil von Privatdozent Dr. Josef Koch in Breslau nach neuen eigenen und fremden Forschungen bearbeitet worden.

### Ausgaben.

**Durandus de S. Porciano.** Die dritte Redaktion seines Sentenzenkommentars ist gedruckt. Editio princeps: Parisiis 1508. Spätere Drucke: Parisiis 1515, 1533, 1539, 1547, 1550; Lugduni 1533, 1556, 1560, 1569, 1595; Antverpiae 1567, 1576; Venetiis 1571, 1586.

Von seinem Votum im theoretischen Armutsstreit (De paupertate Christi et apostolorum), ist ein kleiner Teil gedruckt bei Raynaldus, Annales ecclesiastici, a. 1322 Nr. 59—61. De origine potestatum et iurisdictionum quibus populus regitur ist unter dem Namen des Card. Petrus Bertrandi gedruckt in De la Bigne, Maxima bibliotheca veterum Patrum, XXVI (Lugduni 1677) 127 ff. Nur die letzte Q. stammt von Petrus Bertrandi. De visione Dei quam habent animae sanctorum ante iudicium generale; zum größten Teile gedruckt bei Raynaldus, Annales ecclesiastici a. 1333, Nr. 49—57.

Die handschriftliche Überlieferung der Werke des Durandus ist ausführlich behandelt von J. Koch, Durandus de S. Porciano. 1927. (Beiträge XXVI) I 5—176.

**Petrus Aureoli.** Die zweite Redaktion des Senzentenkommentars und die Quodlibeta erschienen unter dem Titel: Commentariorum in primum Sententiarum pars prima. Auctore Petro Aureolo Verberio Ordinis Minorum, Archiepiscopo Aquensi, S. R. E. Cardinali, Ad Clementem VIII Pont. Opt. Max., Romae Ex Typographia Vaticana 1596 (S. 746 folgt die pars secunda des ersten Buches). Petri Aureoli Verberii Ordinis Minorum Archiepiscopi Aquensis S. R. E. Cardinalis Commentariorum in secundum librum Sententiarum. Tomus secundus, Romae Ex Typographia Al. Zanetti 1605 (dieser zweite Band enthält außer dem Kommentar zum zweiten auch den zum dritten und vierten Buch und die Quodlibeta sexdecim). Über die horrenden Mängel dieser Ausgabe, insbesondere des Textes der Kommentare zum zweiten und dritten Buch der Sentenzen und der Quodlibeta, sieh R. Dreiling, Der Konzeptualismus in der Universalienlehre des Franziskanererzbischofs Petrus Aureoli, 1913, 62 ff., der sich aus Anlaß seiner Abhandlung um Herstellung eines möglichst brauchbaren Textes bemühte.

Der Tractatus de paupertate et usu paupere wurde gedruckt in: Firmamenta trium ordinum beat. patris nostri Francisci, P 1512, IV. Teil, fol. 116r—119r. — Die beiden Traktate über die unbefleckte Empfängnis Mariens erschienen in: Fr. Petri Aureoli Quaestiones disputatae de Immaculata Conceptione B. Mariae Virginis, Ad Claras Aquas 1904 (Biblioth. Francisc. Scholast. medii aevi t. III). — Zahlreiche Drucke existieren von dem Compendium sacrae Scripturae, so Straßburg 1476 und 1514, Venedig 1507 u. ö., P 1508 u. ö., Louvain 1647, Rouen 1596, 1649; neueste Ausgabe: Compendium sensus litteralis totius divinae Scripturae, a cl. theologo Fr. Petro Aureoli Ord. Minor., novissime in lucem edit. a Fr. Philiberto Seeboeck, Ad Claras Aquas 1896 (die Edition genügt kritischen Ansprüchen nicht).

Die handschriftliche Überlieferung sieh bei N. Valois, Hist. litt. de la France XXXIII (P 1906), 489—518 und R. Dreiling, 15 ff.

Über **Jakob von Metz** wissen wir bisher noch sehr wenig. Er ist keinesfalls (wie Mandonnet, La théol. dans l'ordre des Frères Prêcheurs, Dict. Théol. Cath. VI 860, meint) mit Jacques de Mandres, der 1251 Prior in Metz war, identisch. Da er Ramberto dei Primadizzi (sieh unten S. 539) erwähnt und gegen Jean Quidort (sieh unten S. 535) polemisiert, so muß er um 1300 gelebt haben. Sein Sentenzenkommentar (Utrum theologia sit scientia. Arguitur quod non, quia scientia est de universalibus; theologia non est de universalibus) ist ganz in Vat. Burgh. 122 (vgl. die Beschreibung A. Pelzers in RNéoscol. 20 [1913] 523), teilweise in Vat. Burgh. 317, Clm. 3749 und 14 383 erhalten.

Jakob von Metz ist nicht, wie M. Grabmann (Mittelalterliches Geistesleben, 408 ff.) meint, ein im wesentlichen treuer Thomist, er muß vielmehr zu den

wenigen Gegnern des Aquinaten im Dominikanerorden gerechnet werden. Das zeigt vor allem die Kritik, die Herveus Natalis an seinem Kommentar übte (sieh unten S. 536). Er beanstandet nicht weniger als 42 Punkte aus dem ersten, zweiten und vierten Buche, in denen Jakob durchweg direkt gegen Thomas Stellung nimmt. Die meisten Thesen sind theologischer Natur; in philosophischer Beziehung lehnt er vor allem die thomistische Spezies- und Intellectus-agens-Theorie ab. Jakobs scharfsinnige Kritik an Thomas hat wohl Durandus beeinflußt; jedenfalls lassen sich charakteristische Übereinstimmungen gerade bezüglich der Polemik gegen den Aquinaten feststellen. Genauere Angaben über diesen interessanten Denker wird eine demnächst erscheinende Arbeit von J. Koch bringen.

**Durandus de S. Porciano** (St. Pourçain sur Sioule), von seinen Zeitgenossen doctor modernus, erst sehr spät doctor resolutissimus genannt, wurde vermutlich 1270/75 geboren; 1303 erscheint er als Mitglied des Dominikanerklosters St. Jacques in Paris. Spätestens 1307/08 las er die Sentenzen und wurde 1312 magister in theologia (seine Vesperien und seine Aula s. bei Koch, I 160—167). 1313 erhielt er die Berufung als lector sacri palatii nach Avignon an den päpstlichen Hof. Nach glücklicher Beendigung einer diplomatischen Mission wurde er 26. 8. 1317 (erster und einziger) Bischof von Limoux, 14. 2. 1318 von Le Puy en Velay; nachdem er hier eifrig gewirkt hatte, aber seine Stellung infolge eines Rechtsstreites mit dem Domkapitel erschüttert worden war, wurde er 13. 3. 1326 zum Bischof von Meaux ernannt, wo er 10. 9. 1334 starb (Koch, I 395—436).

Sein Hauptwerk ist ein Kommentar zu den Sentenzen des Lombarden, von dem drei Redaktionen existieren. Die erste (A) schrieb er vor 1308; nur zwei Hss.: I Sent. (A) = Par. Nat. lat. 14454; IV Sent. (A) = Marc. Venet. Z. L. 104. II und III Sent. (A) sind in sehr ausführlichen Zitaten bei Petrus de Palude (s. unten S. 537) erhalten (II Sent. = Vat. lat. 1073; III Sent. gedruckt). Dieses von einer einheitlichen, von Thomas stark abweichenden Lehrrichtung getragene Werk brachte Durandus in schweren Konflikt mit seinem Orden. Freilich ließ der General Aimerich von Piacenza, der anscheinend den verschiedenen wissenschaftlichen Richtungen innerhalb des Ordens wohlwollend gegenüberstand (Koch, I 412), ihn auf dem Generalkapitel von Zaragossa (1309) nur verwarnen. Durandus verfaßte infolgedessen (1310—12) die zweite Redaktion (B), in der er die anstößigsten Quaestionen ausließ. Über die reiche hds Überlieferung vgl. Koch, I 49—57. Durch zwei Ereignisse wurde dieses Entgegenkommen des Verfassers gegenstandslos. Einerseits verbreiteten übereifrige Freunde die erste Redaktion außerhalb des Ordens; anderseits dankte Aimerich 1311 (unfreiwillig) ab. Sein Nachfolger Berengar von Landorra (1312—18), mit dem eine strengere Richtung ans Ruder kam, verurteilte nicht bloß durch das Generalkapitel von Metz (1313) nochmals die antithomistische Haltung des Durandus, sondern setzte auch eine Kommission zur Prüfung seiner Schriften ein. Diese verurteilte am 3. 7. 1314 unter dem Vorsitz des Herveus Natalis 91 (von 93) Artikel von A. Durandus mußte sich rechtfertigen (Excusationes; vgl. Koch, I 87 ff.); Herveus stellte in seinem Gutachten (Reprobationes excusationum Durandi; vgl. Koch, I 222 ff.) fest, daß Durandus in den wichtigsten Punkten seinen früheren Standpunkt aufgegeben habe. Öffentlich rechtfertigte Durandus sich in dem ersten Quolibet, das er (Advent 1314) in Avignon disputierte (Koch, I 119 ff.). Hier zeigt sich der Widerruf noch deutlicher. Herveus unterzog auch dies Quolibet einer Kritik (Correctiones super dicta Durandi in Quolibet Aven. I;

vgl. Koch, I 229 ff.). Nachdem das Generalkapitel von Montpellier (1316) ein ‚remedium' gegen die Irrtümer des Durandus verlangt hatte, stellten Petrus de Palude und Johannes von Neapel (die Urheber jener ersten Liste) ein Verzeichnis von 235 Artikeln zusammen, in denen Durandus von Thomas abweicht. Beide Listen werden erstmalig von Koch im Anhange seines Buches veröffentlicht. Die dritte Redaktion (C), in der der doctor modernus teilweise zu seinen ursprünglichen Ansichten zurückkehrte, entstand zwischen 1317 und 1327. Die beiden ersten Bücher sind am gründlichsten überarbeitet, das letzte am wenigsten.

Außer dem Sentenzenkommentar sind zu nennen: 2 Quaestiones disputatae, bei denen Durandus als Bakkalar Respondens bzw. Opponens war; 2 Pariser Quolibeta (1312), eins in doppelter Redaktion; 3 Avignoner Quolibeta (1314—16); Tractatus de habitibus; Quaestiones de libero arbitrio; Kommentare zu Rom, 1 u. 2. Cor, Gal; Homilien.

Als Bischof von Le Puy gab er ein ausführliches Gutachten im sog. theoretischen Armutsstreit ab (De paupertate Christi et apostolorum, 1322); als Bischof von Meaux gehörte er zu der Kommission, die 1326 51 Artikel aus dem Sent.-Kommentar Wilhelm Ockhams zensurierte; 1329 entstand De origine potestatum et iurisdictionum, quibus populus regitur; 1333 De visione Dei, quam habent animae sanctorum ante iudicium generale. Elf Artikel dieser Schrift wurden 6. 9. 1333 von einer päpstlichen Kommission zensuriert (sieh H. Denifle, Chart. Univ. Paris. II 418 ff.).

Unecht sind De legibus (gedruckt P 1506), Quaestiones theologicae varii argumenti (16; Von Echard Durandus zugeschrieben); zweifelhaft ein Kommentar zur logica vetus („Sicut vult Algazel") und De esse intentionali (oder De intentionibus); die Summa notabilis (Trithemius) ist wahrscheinlich = I—IV Sent. (B). Vgl. Koch, I 177—183.

Ob Durandus ursprünglich Thomist war, läßt sich einstweilen nicht mit Sicherheit entscheiden, da wir nicht wissen, was er vor der ersten Redaktion des Sentenzenkommentars geschrieben hat.

Die polemische zeitgenössische Literatur gegen Durandus (vor allem gegen A!) ist sehr reichhaltig (vgl. Koch, I 197—394). Am stärksten sind die Dominikaner an ihr beteiligt, unter ihnen vor allem Herveus Natalis: Quol. II—IV (1308 bis 1310); Utrum in Deo sit relatio realis ad creaturam (1308); Utrum theologia dicat unum habitum tantum; Reprobationes excusationum Durandi (1314); Correctiones super dicta Durandi in Quol. Aven. I (1315); De articulis pertinentibus ad IV ll. sent. Durandi (unvollständig; 1315/16); Evidentiae contra Durandum super quartum sent. (1317 oder später). Petrus de Palude schrieb seinen Sent.-Kommentar hauptsächlich gegen Durandus; ebenso Jakob von Lausanne; Johannes von Neapel polemisierte gegen ihn in seinen Quaestiones disputatae und Quolibeta; die ausführlichste thomistische Kritik erfuhr I—IV Sent. (A) durch Durandellus (vgl. S. 540), während Bernardus Lombardi nur teilweise als Gegner des Durandus zu betrachten ist (vgl. S. 537). Bedeutende thomistische Gegner sind auch die beiden Karmeliten Gerhard von Bologna und Guido Terreni (vgl. S. 549).

Durandus zählt zu jenen Persönlichkeiten innerhalb des Dominikanerordens, die wie Robert Kilwardby, Jacob von Metz, Johannes Sterngasse, Dietrich von Freiberg in ihrer Lehre in starkem Gegensatz zu Thomas von Aquin

standen. Durandus ist freilich unter ihnen allen der bedeutendste, weil selbständigste und einflußreichste. Wenn er Thomas so oft entgegentritt, so geschieht das nicht aus Opposition um jeden Preis, vielmehr wirkt hier — wie bei Duns Scotus — eine starke kritische Veranlagung zusammen mit einer gewissen rationalistischen Einstellung (Modus autem loquendi ac scribendi in ceteris, quae fidem non tangunt, est, ut magis innitamur rationi quam auctoritati cuiuscumque doctoris quantumcumque celebris vel solemnis, et parvipendatur omnis humana auctoritas, quando per rationem elucescit contraria veritas. I Sent. [C] Praefatio). Hinzu kommt die im Nominalismus noch viel deutlicher hervortretende Neigung, die gegebenen Erscheinungen möglichst einfach zu erklären (Non sunt ponenda plura, ubi pauciora sufficiunt. Tract. de habitibus q. 4 a. 8).

Die Frage nach dem Einflusse anderer Denker dürfte bei Durandus eine untergeordnete Rolle spielen. In der ganzen bisher bekannten polemischen Literatur findet sich eigentlich nirgendwo eine Bemerkung, daß er die Ansicht anderer vertrete; seine Sondermeinungen werden gerade wegen ihrer Neuheit so stark bekämpft. Für die Selbständigkeit spricht auch die Geschlossenheit der im ersten Sentenzenkommentar vertretenen philosophischen Ansichten. Anderseits dürfen wir nicht vergessen, daß es bereits vor ihm in St. Jacques kritisch eingestellte Dominikaner gab, wie Jakob von Metz und Jean Quidort. Von ihnen mag er manche Anregung empfangen haben. Den größten Einfluß übten auf ihn aber (soweit man bisher urteilen kann) Heinrich von Gent und Duns Scotus aus, wenngleich Durandus sich auch ihnen gegenüber seine Eigenart bewahrte. Eine Abhängigkeit von Ockham kommt nach der oben dargelegten Chronologie der Schriften des doctor modernus natürlich gar nicht in Frage.

Drei Probleme standen für Durandus im Vordergrunde, in der Metaphysik das Problem der Relation, in der Psychologie das Problem der geistigen Erkenntnis, in der Erkenntnistheorie die objektive Geltung der allgemeinen Begriffe und das Problem der Wahrheit.

Die Grundlage der Relationstheorie ist in seiner wohl durch Heinrich von Gent beeinflußten Moduslehre gegeben. Durandus unterscheidet eine dreifache Seinsweise, das In- und Durchsichsein, das Sein in einem andern und das Sein auf ein anderes hin.* Die erste Seinsweise eignet den Substanzen, die zweite den absoluten Akzidenzien, die dritte kommt nicht etwa der Relation zu, sondern ist die Relation selbst (modus essendi ad aliud, qui est ipse respectus relationis. I Sent. [A] d. 33 q. 1). Daraus erklärt sich, daß Durandus die Realität der Relation ganz anders bestimmen muß als Thomas und seine Schule. Das „Auf- ein- anderesbezogen-sein" ist nur da gegeben, wo in dem relatum etwas ist, was seiner Natur nach ein anderes erfordert, auf das es hingeordnet ist (Relata realia ex natura sui fundamenti habent inter se necessariam coexigentiam ratione fundamenti. I Sent. [A] d. 31 q. 1); eine solche Hinordnung der Natur nach beruht bei den Geschöpfen stets auf einer realen Abhängigkeit (In creaturis realis relatio requirit dependentiam in relato. I Sent. [A] d. 30 q. 2). Durandus schränkt also den Begriff der realen Relation auf den der kausalen Relation ein. Demnach sind Ähnlichkeit, Gleichheit usw. begriffliche Relationen. Obgleich nun die reale Relation nur ein modus essendi ist, unterscheidet sie sich doch real von ihrem Fundament; sie macht aber ein Ding nicht zusammengesetzter (Relatio est alia res a suo fundamento, et tamen non facit compositionem. I Sent. [A] d. 33 q 1). Der Beweis für den zweiten Teil dieser These ergibt sich daraus, daß die modi keine res sind.

Herveus, nach dessen Ansicht die Realität der Relation ganz in ihrem Fundament besteht (der Terminus wird nur „konnotiert"), unterzog die Theorie des Durandus einer scharfen Kritik, ohne jedoch seinen Gegner von seiner Grundauffassung abzubringen. Dieser war davon überzeugt, nur mit seiner Theorie die objektive Geltung der Kategorie Relation begründen und zugleich die in gewissen Dogmen (vor allem der Trinität) gegebenen Schwierigkeiten lösen zu können. Der Streit zwischen Herveus und Durandus konzentrierte sich zuletzt völlig auf das Dogma der Trinität.

Die Grundlage der Psychologie des Durandus ist durchaus aristotelisch. Daß die Geistseele die Form des menschlichen Leibes ist, wird bereits als Selbstverständlichkeit behandelt. Ihre Unsterblichkeit kann freilich nicht streng bewiesen werden (Intellectus [humanus] est aeternus, quia non corrumpitur corrupto corpore vel homine; et quamvis hoc non videam posse demonstrative probari, potest tamen ratio ad hoc satis probabilis adduci. Quol. Aven. II q. 11). Während Durandus in seiner Frühzeit mit den Thomisten an dem realen Unterschied zwischen der Seele und all ihren Vermögen festhielt (I Sent. [A] d. 3 q. 3), leugnete er später einen solchen Unterschied bezüglich der vegetativen Kräfte (I Sent. [C] d. 3 p. 2 q. 2). Ebenso verneinte er später, gestützt auf die Autorität des Augustinus (De Trin. X, 11; XII, 3. 4.), die reale Verschiedenheit von Intellekt und Wille. Er glaubte in dieser Auffassung die Einheit des Seelenlebens besser gewahrt. Am schärfsten zeigt sich die Abwendung von Aristoteles-Thomas zu Plato-Augustinus in der Lehre von dem Verhältnis der Vermögen zu den Akten: Der Seele eignet durch ihre Vermögen eine ursprüngliche Aktivität; die Objekte haben gegenüber den seelischen Akten nur die Bedeutung der causa sine qua non. Die seelischen Akte sind nicht neue absolute Akzidenzien, die von den Vermögen real unterschieden sind und mit ihnen eine reale Zusammensetzung bewirken, sondern aktuelle Relationen der Vermögen zu den Objekten (vgl. die gute Zusammenfassung in der ersten Irrtumsliste: (Art. 18) (II Sent.) d. 3 a. 5 in suo veteri (d. h. A.) dicit, quod intelligere, sentire et omnis operatio manens in agente non dicit aliquid realiter differens ab intellectu, sensu et huiusmodi, faciens cum eis compositionem; et quod intellectus non est perfectior, cum actu intelligit quam ante intelligere per se, sed solum per accidens sicut grave, cum est deorsum; nec plus differunt talia quam albedo et albe, calor et calide, quia unum designat nominaliter, aliud autem adverbialiter. (Art. 19) Ibidem etiam dicit, quod huiusmodi actus immanentes sunt a generante per se, et ab obiecto solum sicut a causa sine qua non). In diesen Sätzen liegt eigentlich die ganze Akt-Psychologie des Durandus beschlossen. Alle Einzelheiten, die man bisher isoliert, gewissermaßen als Merkwürdigkeiten seines Denkens, in der Geschichte der Philosophie aufführte, fließen aus obigen Prinzipien: die Leugnung des intellectus agens (I Sent. [C] d. 3 p. 2 q. 5), der species sensibiles und intelligibiles (II Sent. [A] d. 3 q. 5; [C] d. 3 q. 6), die Identifizierung des verbum mentis mit dem geistigen Erkenntnisakt (I Sent. [A, C] d. 27 q. 2), die Habituslehre, und nicht zuletzt sein Wahrheitsbegriff (I Sent. [A] d. 19 q. 3; [C] d. 19 q. 6). Auch ein großer Teil seiner spekulativen Theologie wird von hier aus verständlich. Freilich ist Durandus selbst gewissermaßen schuld daran, daß man später nicht mehr imstande war, die tragenden Grundgedanken in seinem System aufzuspüren, da nur in A obige Prinzipien klar zum Ausdruck gebracht sind. Wie mit seiner Relationstheorie, so steht Durandus auch mit seinen psychologischen Ansichten (in A!) Heinrich von Gent am nächsten; aus dieser Ideengemeinschaft ergibt sich weiter, daß er als Psychologe zur platonisch-

augustinischen Richtung gehört, trotzdem seine Gedanken in aristotelischem Gewande auftreten.

Um die Erkenntnistheorie des Durandus zu verstehen, muß man sich vor Augen halten, daß er, wie wir sahen, die thomistische Speziestheorie, nach der das Objekt im Intellekt abgebildet wird, leugnet. Er ersetzt sie durch die Theorie von der dreifachen objektiven Inexistenz der Dinge in der Seele; sie werden dem Intellekt zunächst im Phantasiebild dargeboten; dann kommt die simplex apprehensio zustande; das Objekt ist „obiective" im Intellekt, insofern es den Akt inhaltlich bestimmt (vgl. Brentanos „intentionales Objekt"). Dieser Akt schlichter Hinnahme entbehrt noch der Klarheit; sie entsteht erst, wenn das Objekt unter bestimmten Gesichtspunkten bearbeitet wird. Diese Gesichtspunkte (intentiones) sind keine besondern psychischen Realitäten, sondern nur bestimmte Arten und Weisen, das Objekt aufzufassen.

Aus dieser Grundauffassung ergibt sich zunächst, daß das singuläre Objekt das Ersterkannte ist; es handelt sich also nicht, wie man vielfach angenommen hat, um einen Vorrang der Einzelerkenntnis, sondern nur um ein zeitliches Früher. Die geistige Erkenntnis beginnt da, wo die Tätigkeit des sinnlichen Erkenntnisvermögens aufhört, d. h. beim individuell determinierten Phantasma (In potentiis ordinatis, ubi terminatur actus prioris potentiae, ibi incipit actus posterioris; sed sensus et intellectus in nobis sunt potentiae ordinatae. Ergo ubi terminatur actio sensus tanquam prioris potentiae, ibi incipit actio intellectus. Sed actus sensus terminatur ad singulare. Ergo a singulari incipit actus intellectus. II Sent. [C] d. 3 q. 7). Das Allgemeine ist nicht im realen Objekt, da dieses durch sich selbst individuiert ist (Nihil enim existit in re extra nisi individuum vel singulare. II Sent. [C] d. 3 q. 2), sondern wird erst im Intellekt. Gleichwohl hat es seine objektive Grundlage in der mehreren Dingen gemeinsamen Natur, die logisch genommen die ratio des universale ist. (Nomen univocum . . . significat aliquid eis [sc. pluribus rebus] commune et secundum communem rationem dicibile de eis. Quol. Aven. III q. 1). Im univoken Allgemeinbegriff wird nicht etwa, wie Petrus Aureoli und Harclay meinen, das singuläre Objekt nur undeutlich erfaßt, vielmehr ist die der ratio zugrundeliegende Wesenseigentümlichkeit eine vera res extra intellectum existens. Nur ihre Einheit ist eine begriffliche (Quae [ratio], etsi sit vera res extra animam, unitas tamen eius ad plura univoca est unitas rationis tantum, quae convenit rei, ut est in intellectu indeterminate et indifferenter ad plura, in quibus est realiter. Ibidem).

Den Abschluß der Erkenntnistheorie bildet das Problem der Wahrheit. Sie kann, wie sich aus der Psychologie der Erkenntnis ergibt, nicht mit Thomas als adaequatio rei et intellectus bestimmt werden; sie besteht vielmehr darin, daß die Sache so erfaßt wird, wie sie in Wirklichkeit existiert (Veritas est conformitas rei, ut intellecta est, ad se ipsam secundum illud, quod est. I Sent. [A] d. 19 q. 3). Demnach ist sie eine relatio rationis des Objekts, insofern es erkannt ist, zu sich selbst, insofern es wirklich existiert (In hoc enim primo consistit veritas, quod res sic apprehenditur, sicut est in natura rei . . . ita quod veritas non est nisi relatio rationis eiusdem ad se ipsum secundum aliud et aliud esse, sc. secundum esse intellectum et esse reale. Ibidem). Daraus folgt weiter, daß sie nirgendwo „subiective" sein kann; „obiective" existiert sie sowohl in der einfachen apprehensio wie im Urteilsakt; die Falschheit nur in diesem. I Sent. (C) d. 19 q. 5 verbessert er seine Auffassung dahin, daß er sagt, die Wahrheit könne allein im Urteilsakt sein.

Die logische Wahrheitstheorie erhält ihren metaphysischen Unterbau in der Lehre von den göttlichen Ideen. Während die logische Wahrheit darin besteht, daß das Ding als erkanntes mit sich selbst, wie es in Wirklichkeit besteht, übereinstimmt, ist die ontologische Wahrheit die Übereinstimmung des wirklich existierenden Dinges mit der göttlichen Idee. Nun lehnt Durandus es durchaus ab, mit Thomas die göttliche Wesenheit selbst als Idee der Dinge zu betrachten (Quare patet, quod essentia divina nullo modo est repraesentativa rerum creatarum apud intellectum divinum, nisi secundum quod est causa continens in se virtualiter quicquid est in creaturis. I Sent. [A, C] d. 36 q. 3). Vielmehr ist das Geschöpf, wie es von Gott erkannt ist, die Idee seiner selbst, wie es nachher in Wirklichkeit existiert (creatura, ut a Deo intellecta, est idea sui ipsius ut est producibilis vel producta. Et est illud simile ei, quod dictum est supra d. 19, cum quaereretur de veritate. I Sent. [A, C] d. 36 q 3). In der ersten Redaktion beruft Durandus sich nur auf Seneka, in der letzten auch auf Augustinus und Plato. Entscheidend ist für ihn, daß Plato die Ideen als Wesenheiten der Dinge betrachtet.

Aus der ganzen Darstellung der philosophischen Grundgedanken des Durandus ergibt sich, daß er weder zum Konzeptualismus noch zum Nominalismus zu rechnen ist. Man muß zwischen ihm und Petrus Aureoli, Heinrich von Harclay und Wilhelm Ockham einen scharfen Trennungsstrich ziehen. Wenn Durandus zur Erneuerung des Nominalismus beigetragen hat, so höchstens durch seine Psychologie. Im übrigen ist der Grundzug seines ganzen Denkens platonisch-augustinisch.

Das Geburtsjahr des **Petrus Aureoli** (oder Aurioli, Pierre d'Auriole; über den Namen siehe R. Dreiling, 2 Anm. 4; 218) kann nicht mit Sicherheit bestimmt werden. Die Heimat des doctor facundus war weder Verberie an der Oise, wie bisher angenommen wurde, noch Toulouse, sondern Gourdon im nördlichen Teil der Grafschaft Quercy im alten Aquitanien (Dreiling, 6). Um 1304 studierte Aureoli an der Pariser Universität und hörte hier sehr wahrscheinlich Duns Scotus. 1311 gehörte er der aquitanischen Provinz des Franziskanerordens an. Wann er in denselben eintrat, ist unbekannt. 1312 hatte er das Lektorat zu Bologna, 1314 zu Toulouse inne, wo er in Predigt und öffentlicher Disputation gegen die Dominikaner die Lehre von der unbefleckten Empfängnis Mariens verteidigte. 1316 war er Baccalareus in Paris und wurde daselbst 1318 auf Veranlassung des Papstes Johannes XXII. Magister der Theologie. Ende des Jahres 1320 erfolgte seine Wahl zum Provinzial der aquitanischen Ordensprovinz. Am 27. Februar 1321 zum Erzbischof von Aix ernannt, starb er zu Beginn des Jahres 1322 am päpstlichen Hofe zu Avignon.

Seine schriftstellerische Tätigkeit eröffnete Petrus Aureoli 1311 mit dem Tractatus de paupertate et usu paupere, in welchem er gegen die Spiritualen Stellung nahm. Seine erste philosophische Schrift, der noch ungedruckte Tractatus de principiis, 1312 in Bologna entstanden, behandelte die Fragen der Naturphilosophie, blieb aber unvollendet. In Toulouse 1314 schrieb Aureoli die Traktate De Conceptione B. Mariae Virginis und Repercussorium editum contra adversarium innocentiae Matris Dei. Sein Hauptwerk ist ein umfangreicher Sentenzenkommentar (Commentarii in libros quatuor sententiarum), der eine doppelte Redaktion erfuhr. Die erste Redaktion stammt nach Valois (500) aus dem Jahre 1317, nach Dreiling (27) ist sie aber schon früher, in Toulouse von 1314—1315 oder in Bologna 1312 oder in beiden Städten, entstanden. Die zweite Redaktion fällt

nach Dreiling (26 f.) in die Zeit des Pariser Baccalareats 1316—1318, Valois verlegt sie in das Jahr 1318 oder 1319. Nur die zweite Redaktion liegt im Druck vor. In ihr ist der dem Papste Johann XXII. gewidmete Kommentar zum ersten Buch vollständig umgearbeitet, wesentlich erweitert und vertieft. Weniger bedeutend sind die Änderungen beim zweiten und einem Teil des dritten Buches, während der Rest von Buch III und das vierte Buch aus der ersten Redaktion übernommen wurden (Dreiling, 21 f.). A. Birkenmajer (Vermischte Untersuchungen, 220 bis 225) bestreitet eine doppelte Redaktion des Sentenzenkommentars und führt die Verschiedenheiten des Textes auf die Mängel der Druckausgabe zurück. Dreiling (24) urteilt über den Sentenzenkommentar, „daß dieses Werk ein Denkmal des rastlosen Fleißes und der allseitigen Gelehrsamkeit, der hohen Begabung und kraftvollen, wenn auch nicht selten etwas verwegenen Originalität des Verfassers ist und für immer einen ehrenvollen Platz unter der großen Anzahl von Sentenzenkommentaren behält." Valois erwähnt ein kurz gehaltenes, von ihm entdecktes Compendium librorum quatuor sententiarum als Eigentum Aureolis, das aber von Dreiling (27 Anm. 1) mit Recht in seiner Echtheit angezweifelt wird. Eine Ergänzung des Sentenzenkommentars bildet das 1320 vollendete Quodlibet (16 qq.), in dem vornehmlich gegen Thomas de Wilton (Thomas Anglicus), Herveus Natalis und die Scotisten polemisiert wird. An die gleiche Adresse richten sich drei kleinere polemische Abhandlungen, deren Titel bei Valois (507) notiert sind. Von den exegetischen Schriften Aureolis sei nur sein viel verbreitetes und oft gedrucktes Breviarium Bibliorum oder Compendium sacrae Scripturae, ein 1319 entstandener kurzer Kommentar zur gesamten Hl. Schrift, erwähnt. Die übrigen exegetischen Arbeiten sieh bei Valois, 515—518.

Wie Duns Scotus und Durandus, ist auch Petrus Aureoli ein vorwiegend kritisch veranlagter Denker, der sich nicht einer bestimmten Schuldoktrin einzuordnen vermochte. „Er ist weder Platoniker noch Augustinianer, weder Aristoteliker noch Averroist, weder Scotist noch Thomist" (Dreiling, 180). Er hat vielmehr gegen all die genannten Richtungen in scharfer Polemik Stellung genommen. Dies schließt indessen nicht aus, daß er unter den Theologen Augustinus den Vorzug gab, und unter den Philosophen sich stark zu Aristoteles und Averroës hingezogen fühlte. So machte er sich auch den Panegyricus zu eigen, in dem der Araber den Stagiriten und seine Philosophie als höchste Norm und unerreichbares Ideal der Wahrheit pries (In sent. I, 983 b BC; Dreiling, 189: de quo [Aristoteles] dicit Commentator se adhaesisse suis opinionibus, quia nunquam dixit aliquid sine forti probatione . . . . et fuit quasi quaedam regula in natura, et quod ipse habuit tantam quantitatem de cognitione veritatis, quantam potest natura capere in uno individuo; sieh oben S. 316). Auf Aureolis Beziehungen zu Averroës und auf die averroistischen Elemente seiner Psychologie hat schon K. Werner, Der Averroismus usw., 176 ff. aufmerksam gemacht. Dabei dürfen aber die Einflüsse der Perspektive Alhazens nicht übersehen werden (sieh Dreiling, 197). Unter den scholastischen Autoren werden von Aureoli Duns Scotus und Thomas von Aquin am meisten zitiert. An zweiter Stelle folgen Heinrich von Gent, Herveus Natalis und Durandus de S. Porciano (sieh Dreiling, 57 Anm. 2).

Im Gegensatz und in scharfsinniger Opposition zur scotistischen Realitäten- und Formalitätenlehre huldigte Petrus Aureoli einem konzeptualistischen Nominalismus und Empirismus. Er unterscheidet das Ding in rerum

natura und das Ding als Erscheinung, die Erscheinung, das intentionale Sein eines Dinges im Bewußtsein und im Intellekt (In sent. I, 70 a B; Dreiling, 116 Anm. 2: De natura enim intellectus est, quod facta assimilatione eius ad rem per ipsam formalem similitudinem statim res capit esse apparens, ita quod ibi est considerare rem illam et apparentiam, qua formaliter dicitur esse in prospectu. ..... apparentia quae nihil est reale, sed tantum intentionale. Non enim apparentia illa est in re, sed in intellectu tantum). Die Erscheinung eines Dinges kommt durch Verähnlichung des Intellekts mit dem Ding zustande. Dadurch erscheint es dem Intellekt, wird demselben gegenwärtig, seinem Blick dargeboten und erhält ein gewisses intentionales Sein (In sent. I, 531 b A B; Dreiling, 122 Anm. 1: res cognita est apparens, praesens, obiecta et oblata intellectui nec non et in prospectu aut conspectu illius. Ergo non habet ibi solum denominari, immo aliquid esse intentionale). Die Erzeugung der Erscheinung eines Dinges im Intellekt heißt conceptio, und das Ding, insofern es erscheint, wird conceptus genannt (In sent. I d. 9 a. 1; Prantl III 325, Anm. 716: Concipere enim est producere intra se ..... Quia per actum intellectus res producitur in esse apparenti intra ipsum intelligentem, merito totum hoc appellatur conceptio, et res sic posita appellatur conceptus). Den Unterschied der conceptus erklärt Aureoli aus der größeren oder geringeren Vollkommenheit und Deutlichkeit der Eindrücke und der Erscheinungen. Infolge der mehr oder minder vollkommenen Eindrücke, welche dasselbe einfache Ding auf den Intellekt machen kann, erscheint es in dem Intellekt mehr oder minder vollkommen (In sent. I, 66 b B; Dreiling, 104 Anm. 2: diversitas conceptuum generis et differentiae habet ortum ultimate ex diversitate impressionum, quas eadem res simplex omnino nata est facere, quarum una est magis perfecta, reliqua minus, propter quas eadem res in intellectu apparet obiective magis et minus perfecte. Et sic diversitas obiectiva, quae est diversitas conceptuum, est ex diversitate formal impressionum factarum in intellectu ..... Ex hoc enim, quod res facit imperfectami impressionem sui in intellectu, oritur conceptus generis, quo res concipitur imperfecte et indistincte; ex hoc vero, quod eadem res facit perfectam impressionem sui inintellectu, oritur conceptus differentiae, quo res concipitur in esse specifico et distincto; vgl. auch Dreiling, 116 f.). Der conceptus, das intentionale Sein, die Erscheinung, die forma specularis, ist nach Aureoli der eigentliche Gegenstand der Erkenntnis, das wahre Ding, das der Intellekt schaut (In sent. I d. 9 a. 1; Prantl III 323, Anm. 707: Omnis intellectio exigit rem positam in esse intentionali, et illa est forma specularis, de qua isti [nämlich Herveus] loquuntur, sed deficiunt a veritate ..... cum illa sit vera res, quam intellectus speculatur .... Res ipsae conspiciuntur mente, et illud, quod intuemur, non est forma alia specularis, sed ipsamet res habens esse apparens, et hoc est mentis conceptus sive notitia obiectiva. Ib.; Prantl III 323, Anm. 708: Forma illa, quam nos aspicere experimur, dum intelligimus rosam simplicem aut florem, illa non est aliquid reale impressum intellectui subiective aut phantasmati, sed nec aliquid reale subsistens, sed est ipsamet res habens esse intentionale conspicuum). Die species, die forma specularis, ist somit nach Aureoli nicht mehr, wie bei Thomas von Aquin, das medium quo der Erkenntnis sondern ihr unmittelbarer Gegenstand, und es wird selbstverständlich, daß Aureoli die forma specularis in der Rolle des medium quo ablehnen muß (sieh A. Stöckl II 975).

Mit dem im Vorhergehenden dargelegten psychologistischen und idealistischen Konzeptualismus verknüpft sich bei Petrus Aureoli der ausgesprochenste Nomi-

nalismus, insofern dem conceptus, dem Sein der Erscheinung, den Universalien, jede objektive Bedeutung aberkannt und die vox (oratio), insofern sie als Ausdruck des conceptus fungiert, als Gegenstand der Logik betrachtet wird (In sent. I, 66 a B; Dreiling, 124 Anm. 2: vox ut expressiva conceptus est subiectum in ea ..... Et secundum hoc consideratio Logici non excedit vocem expressivam conceptus nec exceditur). Die Begriffe des Menschen und des Lebewesens sind Fabrikate des Intellekts und nichts anderes als conceptus. Die Natur hat in der Wirklichkeit diese Unterschiede nicht hervorgebracht (In sent. I d. 23 a. 2: Manifestum est, quod ratio hominis et animalis, prout distinguitur a Socrate, est fabricata per intellectum, nec est aliud nisi conceptus ..... Non enim fecit has distinctas rationes natura in existentia actuali. In sent. I, 533 b A B; Dreiling; 123 Anm. 3: respectus importatus per universale aut universalitatem et per genus et speciem et similia nullo modo est aliquid reale in rerum natura secundum aliquid sui, immo secundum se totum est non existens in rebus).

Bei der gänzlichen Leugnung der Objektivität des Allgemeinen ist es nicht auffallend, wenn für Petrus Aureoli die metaphysische Frage nach dem Individuationsprinzip keinen Sinn mehr hat. Jedes Ding ist dadurch, daß es ist, oder durch sich selbst ein Einzelding (In sent. I, 144 a F; Dreiling, 160 Anm. 1: omnis res eo, quod est, singularis est, et eo ipso, quod est indifferens et communis ratio, est concepta. Ideo quaerere aliquid, per quod res, quae extra intellectum est, est singularis, nihil est quaerere .... omnis res est se ipsa singularis et per nihil aliud).

Mit dem Nominalismus steht bei Aureoli weiterhin im engsten Zusammenhang eine starke empiristische Strömung, die sich vor allem darin äußert, daß er die Individualerkenntnis weit höher wertet als die Erkenntnis des Allgemeinen und des Wesens und die Erfahrung als Erkenntnisquelle und als Wahrheitskriterium proklamiert. Die Individualerkenntnis gibt das Ding, wie es ist, die Allgemein- oder Wesenserkenntnis dagegen erfaßt es nicht, wie es ist, sondern in einer Weise, die es in Wirklichkeit nicht besitzt (In sent. I, 816 b C; Dreiling, 193 Anm. 1: scientia, quae attingit ad quiditates, non attingit ad res, prout sunt, sed sub alio modo, quem in essendo non habent, notitia vero individui demonstrati attingit ad rem, prout est. Ergo nobilius est cognoscere rem individuatam et demonstratam, quam eam cognoscere per modum abstractum et universalem). Die Erkenntnis des Individuums besitzt ferner größere Klarheit und Gewißheit als die Erkenntnis des Allgemeinen (In sent. I, 817 a E F; Dreiling, 194 Anm. 3: notitia individui demonstrati videtur esse quasi exemplum et quoddam signum notitiae universalis et per consequens illam declarare et explicare tamquam clarior et magis certificans cognoscibilitatem). Der Erfahrung müsse man mehr vertrauen als irgend welchen logischen Gründen; in ihr hat die Wissenschaft ihren Ursprung. Daher ist es ein Zeichen der Wahrheit unserer Urteile, wenn sie mit der Erfahrung übereinstimmen (In sent. I, 25 a F; Dreiling, 196 Anm. 1: via experientiae, cui adhaerendum est potius quam quibuscunque logicis rationibus, cum ab experientia habet ortum scientia et communes animi conceptiones, quae sunt principia artis ..... Unde signum est sermonum verorum convenientia cum rebus sensatis). Besonderes Gewicht legte Aureoli auf die innere, psychologische Erfahrung (sieh Dreiling, 197 f.).

In den nominalistischen Rahmen fügt sich bei Aureoli vortrefflich die allseitige Verwertung des aus Aristoteles übernommenen Gesetzes der Ökonomie, der möglichst geringen Anzahl der Erklärungsprinzipien oder der möglichsten Beschränkung der Pluralität der Realitäten (In Sent. II, 189 a C; Dreiling, 205 Anm. 4: Multitudo ponenda non est, nisi ratio evidens necessaria illud probet aliter

per pauciora salvari non posse. Deus enim et natura nihil faciunt frustra. In sent. I, 319 b B; Dreiling, 205 Anm. 5: Non est philosophicum pluralitatem rerum ponere sine causa. Frustra enim fit per plura, quod fieri potest per pauciora).

Eine besondere Stellung nimmt auch der Oxforder Kanzler **Heinrich von Harclay** ein, der uns durch Fr. Pelster bekannt geworden ist. Geboren ca. 1270, wurde er, bereits Magister artium, 1297 zum Priester geweiht und war 1312 Magister regens in der theologischen Fakultät. Er war einer der heftigsten Vorkämpfer der Universität gegen die Dominikaner. 1312 wurde er Kanzler und führte als solcher die Sache der Universität an der römischen Kurie in Avignon, wo er 1317 gestorben ist. Er hat einen Sentenzenkommentar geschrieben, der aber mit Sicherheit bisher nicht identifiziert ist (Pelster, 322), und Quaestiones, die Pelster nachgewiesen und untersucht hat. Danach steht Harclay Thomas von Aquin den er als frater Thomas zitiert, im allgemeinen ablehnend gegenüber, während er die Lehren des Duns Scotus teils annimmt, teils zurückweist. So stimmt er mit ihm überein in der Frage nach der Art der Betätigung des Willens gegenüber dem Objekt der Beseligung und gegenüber dem iudicium ultimo practicum, ebenso in der Frage nach der Univokation des Seins. Gegen ihn ist er besonders in der Universalienfrage (Pelster, 353—54). In dieser wie in der Frage nach der Realität der Relationen und einigen andern Punkten soll er nach Pelster (355) ein Vorläufer Ockhams sein. De Wulf (Histoire de la phil. méd.[6] 1925, II 85) findet aber in den mitgeteilten Texten keinen Gegensatz zum thomistischen Realismus. Die wirkliche Stellung Harclays in der Universalienfrage läßt sich aus dem vorgelegten Material nicht sicher erkennen. Daß einzelne Formulierungen an Ockham erinnern, ist sicher. Am meisten weist nach dieser Richtung hin das, was Pelster gerade im entgegengesetzten Sinne deutet, nämlich daß Harclay „das esse obiectivum der Universalien sehr scharf betont". Denn esse obiectivum bezeichnet nicht objektives Sein, objektive Realität, sondern das bloße Gedachtsein, das Objekt-Sein des intellektuellen Aktes. Sieh oben S. 523.

§ 44. Die scharfe Bekämpfung, die Thomas von Aquin insbesondere von seiten der Franziskaner erfuhr, veranlaßte naturgemäß die Dominikaner zum Eintreten für ihren Ordenslehrer und führte so zur Bildung einer thomistischen Schule. Freilich darf man bei dem Thomismus des ausgehenden 13. und beginnenden 14. Jahrhunderts nicht an den Thomismus der modernen Dominikanerschule denken. Die Mitglieder der alten Thomistenschule wahrten sich bei aller Verehrung für den doctor communis die Freiheit, seine Problemlösungen im einzelnen anzunehmen oder abzulehnen. Auch ließen manche Thomastexte selbst verschiedene Auffassungen zu. Einerseits lag das daran, daß der Aquinate selbst eine Entwicklung durchgemacht hatte; anderseits tauchten in der Diskussion mit dem alten Augustinismus wie mit den neuen Systemen eines Duns Scotus, Durandus, Aureoli Probleme auf, für die es in den thomistischen Schriften keine eindeutige Lösung gab.

Vier Ordensschulen bilden das Gefolge des doctor communis: die Dominikaner, Augustinereremiten, Karmeliter und Zisterzienser. Die Dominikaner schließen sich selbstverständlich am engsten an Thomas

an, da die Generalkapitel die doctrina venerabilis fratris Thomae den Mitgliedern immer dringender empfehlen. Das verhindert aber nicht, daß auf der einen Seite Gegner des Aquinaten im Orden hochkommen (wie Jakob von Metz und Durandus), und daß auf der andern Seite die einzelnen Thomisten ein stark persönliches Gepräge haben (wie Herveus Natalis oder Johannes von Neapel). Die thomistische Bewegung im Dominikanerorden ging von zwei Zentren aus, Paris und Neapel. Dazu kam später Avignon. Schon daraus erklärt sich, daß die französische und italienische Thomistenschule am bedeutendsten sind, während der Thomismus in England nur geringen, in Deutschland vorerst fast gar keinen Einfluß erlangte.

Die Thomistenschule der Augustinereremiten erhielt ihr besonderes Gepräge durch Aegidius Romanus; die Dominikaner empfanden diese Eigenart so stark, daß sie mit Aegidius selbst und seinem Schüler Jakob von Viterbo manchen literarischen Strauß ausfochten.

Die Karmeliter zeigen eine noch größere Freiheit gegenüber dem doctor communis. Ihr bedeutendster Lehrer, Guido Terreni, und sein Schüler Siegbert von Beek folgen Gottfried von Fontaines.

### A. Dominikaner.

1. Die französische Thomistenschule.

**Bernardus de Trilia.** Ein Quaestionenverzeichnis seiner 3 Quolibeta veröffentlichte G. André in Gregorianum II (1921) 234—38, abgedruckt bei P. Glorieux, La litt. quodl. 102—4. — Quaestiones de anima coniuncta s. bei F. Pelster, Die Bibliothek von S. Caterina, in Xenia Thomistica III 272 f. Auszüge bei B. Hauréau, Hist. de la phil. scol. II 2, 114—120. Vgl. auch M. Grabmann in MSB 1921, 3. Abhdlg., 14.

**Aegidius de Letinis** (Lessines). Le traité „de unitate formae" de Gilles de Lessines (texte inédit et étude) par M. de Wulf, (Les Philosophes Belges I) Louvain 1901. Des Aegidius Traktat De usuris ist gedruckt unter den Opuscula des hl. Thomas (Opusc. 73). Opp. omn. t. 17, Romae 1570.

**Bernardus de Claromonte.** Über die hds Überlieferung seiner polemischen Schriften vgl. A. Pelzer in RNéoscol. 20 (1913) 383; 520 f.

**Johannes Parisiensis** (Jean Quidort). Des Johannes Schrift De potestate regia et papali wurde gedruckt: 1. zu Paris 1506; 2. bei Schadrius, Syntagma tractatuum de imperiali iurisdictione etc., Argentorati 1609; 3. bei M. Goldast, Monarchia II, Frankfurt 1614, 108—147. — De Antichristo, Venedig 1512. — Determinatio de modo existendi corporis Christi in sacramento altaris hg von P. Allix, L 1686. Grabmann gab (Studien zu Johannes Quidort, 15—16) den Prolog einer anonymen Gegenschrift heraus; ebenso die Commendatio fratris Johannis de Parisiis, quando habuit vesperas suas (58—60). Er stellt daselbst (11—41) die Werke zusammen und unterrichtet über die hs Überlieferung; S. 36 f. das Quaestionenverzeichnis des Quolibet; vgl. P. Glorieux, 229.

**Guillelmus Petri de Godino.** Die hds Überlieferung seines Sentenzenkommentars sieh bei M. Grabmann in Divus Thomas 4 (1926) 385—403; seiner Disputation mit Duns Scotus bei F. Pelster in ZkTh 46 (1922) 237.

**Herveus Natalis Brito** (Hervé Nédélec). Eine umfangreiche, wenn auch unvollständige und verbesserungsbedürftige Liste der gedruckten und ungedruckten Werke des Herveus bietet B. Hauréau, Hist. litt. de la France 34 (1915) 314—351; Ergänzungen von N. Valois; Verbesserungen S. 632.

Gedruckt: Quaestiones in quattuor libros sententiarum, Venetiis 1505, P 1657. Quodlibeta quattuor maiora, Venetiis 1486. Zusammen mit den Quodlibeta minora und acht Quaestiones disputatae unter dem Titel: Subtilissima Hervei Natalis Britonis . . . Quolibeta undecim (XI = Quol. III + IV des Gottfried von Fontaines; vgl. M. de Wulf et A. Pelzer, Les quatres premiers quodlibets de Godefroid de Fontaines, Louvain 1904, S. X) cum octo ipsius profundissimis tractatibus, Venetiis 1513. Ein Teil des in der eben genannten Venediger Ausgabe vollständig gedruckten Traktats (q. disput.) De unitate formarum wurde auch mit der Summa philosophica des Cosmus Alamannus, P 1638—1639, als ein Werk des Thomas von Aquin veröffentlicht. In der Neuausgabe der Werke des Cosmus Alamannus durch Ehrle, P 1894, III 523—582, wurde das Fragment wieder abgedruckt; Ehrle erkannte jedoch, daß es von Herveus stammt. Tractatus de secundis intentionibus, Parisiis 1489, Venetiis 1513. Der zweite Teil dieser Abhandlung ist = der von Hauréau (a. a. O. 344, Nr. XXII) vermißten Schrift De ordine secundae intentionis ad primam. De potestate ecclesiae et papae, Parisiis 1500, 1506, 1657.

Einen Auszug aus der Schrift des Herveus Defensio doctrinae fratris Thomae hat E. Krebs, Theologie und Wissenschaft nach der Lehre der Hochscholastik an der Hand der Defensa doctrinae divi Thomae des Herveus Natalis, 1912 (Beiträge XI, 3—4) veröffentlicht.

R. M. Martin edierte auszugsweise den Tractatus de peccato originali (Xenia thomistica III 239—247).

Quaestionenverzeichnisse der Quolibeta bei B. Hauréau, Hervé Nédélec, 316 ff., und P. Glorieux, La littérature quodlibétique de 1260—1320 (Bibl. Thomiste V) 201 ff. Zur hds Überlieferung der Quolibeta und zum Problem der Quolibeta Minora vgl. P. Glorieux, 200 f.; J. Koch, Bulletin Thomiste II (1925) [355]; derselbe, Durandus (Beiträge XXVI) I 213, 241; V. Beltrán de Heredia, La Ciencia Tomista XVII (1925) 377 ff.

Die hds Überlieferung der gegen Heinrich von Gent gerichteten Traktate wird behandelt von B. Hauréau, Notices et extraits in $8^0$ I 164—166 und Hist. litt. a. a. O. 337 ff.; von P. Mandonnet, Premiers travaux de polémique thomiste, Rev. des sciences philos. et théol. 7 (1913) 63—65, und von A. Pelzer, Godefroid de Fontaines, RNéoscol. 20 (1913) $370^4$; vgl. auch A. Landgraf, Johannes Picardi de Lichtenberg, ZkTh. 46 (1922) 525. Die hds Überlieferung der Abkürzung der Quodlibeta des Gottfried von Fontaines durch Herveus s. bei M. Grabmann, Die Lehre des hl. Thomas von A. von der Kirche als Gotteswerk, 34; E. Krebs, Theologie und Wissenschaft, 9 (IV); A. Pelzer, a. a. O. 379 f.

Ergänzungen und Verbesserungen zu Hauréaus Liste: De iurisdictione et exemptione; vgl. P. E. Elter, Un ouvrage inconnu de Hervé Nédellec, Gregorianum 5 (1923) 211—240. Eine Kritik des Sentenzenkommentars des Jakob von Metz fand J. Koch in Cod. 231 von Le Mans; vgl. Miscellanea Fr. Ehrle, I 278. J. Koch, Durandus de S. Porciano O. P. (Beiträge XXVI), bespricht eingehend (I 211—268) die Streitschriften gegen Durandus und bietet Auszüge. Sieh oben S. 519 ff. U. in De o sit relatio realis ad creaturam ist = Hauréau Nr. XIX (nicht 10, sondern nur 1 q.); Evidentiae contra Durandum super quartum sententiarum ist = Nr. XXXII (de sacramentis, von Hauréau nicht gefunden). Über die Quaestionen des Herveus in Cod. Vat. Burgh. 122 vgl. A. Pelzer, Godefroid de Fontaines 525—530; über solche in Cod. 308 der Univ.-Bibl. in Münster vgl. F. Pelster, Schriften des Thomas Sutton in der Univ.-Bibl. zu Münster, ZkTh. 47 (1923) 487 ff. — Über die Chronologie der Schriften des Herveus vgl. J. Koch I 268—271.

**Petrus de Palude** (Pierre de la Palu). Commentaria in III l. Sententiarum, P 1517; in IV l. Sententiarum, Venedig 1493, P 1493, P 1518.

Über die hds Überlieferung des ersten und zweiten Buches vgl. J. Koch, Durandus de S. Porciano I 22 f.; 272[5]. Daselbst (278 f) über ein Quodlibet und Einzelfragen.

**Jacobus de Lausanna.** Cod. Pal. Vindobon. 4593 enthält des Jacobus sententia sententiae P. Lombardi (eine kurze Erklärung des Lombarden); Vindob. 1542 enthält Quaestiones Jacobi de Losanna determinatae super sententias (nur I und II). Vgl. J. Koch, Durandus I 280—282. M. Grabmann, Die echten Schriften des hl. Thomas von Aquin (Beiträge XXII, 1—2) 64 f.

Lectores s. palatii: **Guillelmus de Laudumo, Raymundus Begini, Dominicus Grima, Armandus de Bellovisu.** Raymundus Begini, hds Überlieferung seines Quodlibet bei J. Koch, Durandus I 333. — Dominicus Grima, hds Überlieferung seiner Werke s. in Hist. litt. de la France 36 (1924) 258 ff. — Armandus de Bellovisu: Kommentar zu Thomas, De ente et essentia, Padua 1482. Die hs Überlieferung s. bei M. Grabmann, Mittelalterliches Geistesleben 318. Declaratio difficilium dictorum et dictionum in theologia, Venedig 1477, Basel 1491, Köln 1499 usw. Letzter Druck Wittenberg 1623. Vgl. Hist. litt. de la France 36 (1924) 276 ff.

**Bernardus Lombardi.** Die hds Überlieferung seines Sentenzenkommentars s. bei J. Koch, Durandus I 315 ff. Über sein erstes Quolibet ebda 332 ff., 336 f.

**Durandus de Aureliaco.** Die hds Überlieferung seiner Quaestio, utrum tempus sit aliquid reale extra animam, s. bei J. Koch Durandus I 360, 362 ff.

### 2. Die italienische Thomistenschule.

**Hannibaldus de Hannibaldis** (Annibaldo degli Annibaldeschi). Sein kurzer Sentenzenkommentar (Incipit: Transite ad me omnes, qui concupiscitis me) ist unter den Werken des hl. Thomas gedruckt; vgl. die Ausgabe von Fretté (P 1889) Bd. 30.

**Remigius Florentinus** (Remigio di Chiaro dei Girolami Fiorentino). Die hds Überlieferung s. bei M. Grabmann, Mittelalterliches Geistesleben 362 ff. — Remigii Florentini O. P., S. Thomae Aquinatis discipuli ac Dantis Alighieri magistri tractatus „De uno esse in Christo" ex codice Florentino editus a M. Grabmann, in Miscellania Tomista, Barcelona 1924, 257—277. Nach F. Pelster (Scholastik 1 [1926] 143 n. 53) ist der wesentliche Inhalt der Quaestio aus Thomas, Quol. IX a. 3, S. theol. 3 q. 17 a. 2; q. 2 a. 3 entlehnt.

**Bartholomaeus Lucensis** (Tolomeo dei Fiadoni von Lucca). Fr. Tholomei de Lucca O. P. S. Thomae Aquinatis olim discipuli, deinde Episcopi Torcellani Exaëmeron seu de opere sex dierum tractatus, hg von F. Pius Masetti O. P., Senis 1880. — Determinatio compendiosa de iurisdictione imperii auctore anonymo, ut videtur Ptolemeo Lucensi. Ed. M. Krammer, 1909. M. Grabmann stellte die Autorschaft sicher; vgl. Neues Archiv d. Ges. f. ältere deutsche Geschichtskunde 1912, 818 f.

**Johannes de Janua** (Giovanni Balbi von Genua). Summa, quae vocatur Catholicon, edita a fr. Johanne de Janua O. Pr., Mainz 1450 und öfters. — Die hds Überlieferung des Dialogus de quaestionibus animae ad spiritum s. bei Grabmann, Mittelalterliches Geistesleben, 370 f. Hier ist auch das Vorwort veröffentlicht.

**Rambertus Bononiensis** (Ramberto dei Primadizzi). Cod. 1539 der Universitätsbibliothek in Bologna enthält sein Apologeticum veritatis super Corruptorium (des Wilhelm de la Mare); vgl. F. Ehrle, Der Kampf um die Lehre des hl. Thomas, in ZkTh. 37 (1913) 293 f.; M. Grabmann, Mittelalterliches Geistesleben 349.

**Johannes (de Regina) von Neapel.** F. Joannis de Neapoli O. Pr. . . . Quaestiones variae Parisiis disputatae, Neapoli 1618. Quaestionenverzeichnis s. bei J. Koch, Durandus, I 307 ff. — Das Quaestionenverzeichnis der 13 Quolibeta sieh in Estudios eclesiásticos 5 (1926) 151—163 (J. M. March) und bei J. Koch I 293—306, wo 287—293 die hds Überlieferung besprochen wird. — Quaestio Magistri Joannis de Neapoli O. Pr. „Utrum licite possit doceri Parisiis doctrina fr. Thomae quantum ad omnes conclu-

siones eius" (= Quol. Paris. I q. 2) hic primum in lucem edita a C. Jellouschek in Xenia Thomistica III 88—101. — „Utrum beata Virgo peccasum originale contraxerit" (= Quol. Paris. I q. 11) ist gedruckt bei P. de Alva et Astorga, Radii solis veritatis, Lovanii 1663, col. 1898—1906.

**Durandellus.** Den Prolog seiner Evidentiae contra Durandum s. Script. Ord. Praed. I 586. — III Sent. d. 23 a. 1 ist (als Probe für die Methode) veröffentlicht von J. Koch, Durandus I 351—355. Daselbst (340—347) die hds Überlieferung.

3. Die deutsche Thomistenschule.

**Johannes Picardi de Lucidonionte** (Lichtenberg). Das Verzeichnis seiner 36 Quaestiones sieh bei A. Landgraf, ZkTh. 46 (1922) 554 f.

**Heinrich von Lübeck.** Quaestionenverzeichnis seiner drei Quolibeta s. bei M. Grabmann, Mittelalterliches Geistesleben 425—428; ebenso Xenia Thomistica III 225—228.

4. Die englische Thomistenschule.

**Wilhelm von Hothum.** Quaestionenverzeichnis seines Quolibet sieh bei P. Glorieux, 175 f. — Auszüge bei B. Hauréan, Hist. de la phil. scol. II 2, 120—125.

Zur hds Überlieferung vgl. die Literatur.

**Thomas von Sutton.** Reverendi et lucidissimi doctoris O. P. F. Thomae Anglici liber propugnatorius super primum sententiarum contra Joannem Scotum O. M., Vicenza 1485, Venedig 1525. — De pluralitate formarum; der erste Teil wiederholt unter den Opuscula des hl. Thomas gedruckt; A. Uccelli veröffentlichte den ungedruckten Teil 1876; ganz ediert von M. de Maria in Opuscula philos. et theolog. selecta S. Thomae Aquinatis 1 (1886) 393—436. — Das Quaestionenverzeichnis der vier Quolibeta veröffentlichte F. Ehrle, Thomas de Sutton, sein Leben, seine Quolibet und seine Quaestiones disputatae, in Festschrift G. v. Hertling 1913, 436 ff; abgedruckt bei P. Glorieux, 292—296. Das Verzeichnis der Quaestiones disputatae sieh bei Ehrle, a. a. O. — Einleitung zur Widerlegung des Robert Cowton und Quaestionenverzeichnis dieser Schrift sowie der Kritik von IV Sent. (Op. Oxon.) des Duns Scotus veröffentlichte F. Pelster, Thomas von Sutton O Pr., ein Oxforder Verteidiger der thomistischen Lehre, ZkTh. 46 (1922) 395—410; Einleitung zu De productione formarum substantialium daselbst 401.

Zur hds Überlieferung vgl. F. Ehrle, 431—435. F. Pelster, a. a. O., 214—246; 47 (1923) 483 ff.

**Nikolaus Trivet.** Das Quaestionenverzeichnis seiner Quolibet I—V und XI sieh bei F. Ehrle, Nikolaus Trivet (Beiträge, Suppl. II) 52—62; abgedruckt bei P. Glorieux, 247—254. Quaestiones disputatae bei Ehrle, 62. Ehrle bietet viele Texte in seinem Aufsatze.

## B. Augustinereremiten.

**Aegidius von Rom.** Sammlungen von Opuscula erschienen zu Venedig 1490, 1627; Neapel 1525; P 1554—1555 (bei A. Bladus); Wien 1641; Cordova 1712. — Der Liber contra gradus et pluralitatem formarum zusammen mit De partibus philosophiae essentialibus und De differentia rhetoricae, ethicae et politicae findet sich gedruckt in einer Inkunabel der Staatsbibliothek zu München (A. Gr. b. 328). Zusammen mit De materia caeli und der Quaestio de intellectu possibili contra Averroim (ausführlich wiedergeg. bei R. Egenter, 14—32; vgl. Lit.) wurde er veröffentlicht Padua 1439, Venedig 1500, 1502, 1552; zusammen mit dem Sentenzenkommentar Cordova 1708. — Expositio in artem veterem, videlicet in universalibus, praedicamentis, postpraedicamentis, sex principiis et Periermenias, Venetiis 1507, 1582, Bergomi 1591. — Expositio super libros Priorum, Venetiis 1499, 1504, 1516, 1522. — Expositio super libros Posteriorum, Venetiis 1488, 1495, 1500. — Expositio super libros Elenchorum Aristotelis, Venetiis 1496, 1499, 1530. Aegidi

Romani in libros de physico auditu Aristotelis commentaria, Padua 1483, 1499, Venetiis 1502. Super textum Aristotelis de generatione et corruptione, Venetiis 1498, 1520, 1567. — Quaestiones metaphysicales, Venetiis 1499, 1501, 1552. — Super tres libros de anima, Venetiis 1496, 1500. Sieh dazu B. Hauréau, Notices et extraits IV 254. — Super autorem libri de causis, Venetiis 1550. — Quaestiones de esse et essentia, Quaestiones de mensura et cognitione angelorum. Lipsiae 1493, Venetiis 1503. — De formatione corporis humani, P 1551, Venedig 1528, Rimini 1626. — Das erste Buch des Sentenzenkommentars erschien Venetiis 1492, 1521, 1571; das zweite Buch wurde herausgegeben von Ang. Rocca, Venetiis 1582; das dritte Buch erschien Rom 1623. Eine Gesamtausgabe des ganzen Kommentars erschien, besorgt von dem Augustiner A. de Aguilar, Cordova 1707, 5 voll. — Die Quodlibeta wurden gedruckt Bononiae 1481, Venetiis 1496, 1502, 1504, Lovanii 1646; das Quaestionenverzeichnis s. bei Glorieux, 141—147. — Comm. in Hexaëmeron, Padovae 1549. — Die Schrift De regimine principum wurde zuerst 1473 s. l. gedruckt, dann Romae 1482, 1551, 1556, 1607; Venetiis 1498, 1502, 1585, 1598, 1617. Eine Übersetzung ins Deutsche findet sich in: Bibliothek d. kathol. Pädagogik, Bd. 15, 1904. — Der Traktat De renuntiatione papae ist veröffentlicht bei Roccaberti, Bibliotheca Maxima Pontificia II, 1—64. — Der Traktat De ecclesiastica sive de summi pontificis potestate wurde zuerst analysiert von Ch. Jourdain, Un ouvrage inédit de Gilles de Rome, précepteur de Philippe le Bel, en faveur de la papauté, Journal général de l'Instruction publique 1858, 120 ff. (auch separat P 1858). Eine Reproduktion des Inhalts brachte Fr. X. Kraus, Aegidius von Rom, Österr. Vierteljahrsschr. f. kathol. Theol. 1. Jahrg. Wien 1862. 1—33. Eine vollständige Edition des Traktats verdanken wir U. Oxilia et G. Boffito, Un trattato inedito di Egidio Colonna, Florenz 1908.

**Jakob von Viterbo.** Das Quaestionenverzeichnis seines Quolibet sieh b. P. Glorieux, 215—217.

**Augustinus Triumphus.** Opusculum perutile de cognitione animae et eius potentiis Augustini de Anchona, Bononiae 1503. — Comm. in orationem Dominicam, ed. Angelus Rocca, Rom 1587. — Comm. in cant. Deiparae et salutationem Angelicam, ed. A. Rocca, Rom 1590, 1592. — Milleloquium ex S. Augustini operibus, Lugduni 1555; Paris 1645, 1672. — Summa de potestate papae (ecclesiastica), August. Vindel. 1473, Rom 1473, 1579; ed. A. Rocca, Rom 1582. Ein Tractatus contra articulos inventos ad diffamandum sanctissimum patrem dominum Bonifacium ist mit Kürzungen bei H. Finke, Aus den Tagen Bonifaz' VIII., 1902, S. LXIX—XCIX gedruckt, drei weitere kleinere Traktate bei R. Scholz, Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz' VIII., 1903, 486—516.

**Thomas von Straßburg.** Acutissimi Thomae de Argentina scripta super quattuor libros Sententiarum, Argent. 1490, Venedig 1564, 1588, Genua 1588, Genf 1625.

### C. Karmeliter.

**Gerardus Bononiensis.** Das Quaestionenverzeichnis seiner Summa Theologiae sieh bei B. F. M. Xiberta in Anal. Ord. Carm. 5 (1923) 16—23. — Das Quaestionenverzeichnis seiner 4 Quolibeta sieh bei P. Glorieux, 128 bis 132. Auszüge bietet B. Hauréau, Hist. de la philos. scol. II 2, 267—272.

**Guido Terreni** (von Perpignan). Das Quaestionenverzeichnis seiner 6 Quolibeta sieh bei B. F. M. Xiberta in Anal. Ord. Carm. 5 (1924) 200—205; abgedruckt bei Glorieux, 169—174. Das Quaestionenverzeichnis seiner Quaest. ordin. (12) und disputatae (13) sieh bei Xiberta 205 f. — Guidonis Terreni Quaestio de magisterio infallibili Romani Pontificis, ed. B. F. M. Xiberta (Opusc. et textus hist. Eccl. eiusque vitam atque doctrinam illustrantia; series schol. et myst., fasc. II) 1926. Die Frage ist dem Werke De concordia Evangeliorum entnommen (vgl. Xiberta, De mag. Guidone Terreni, Anal. O. Carm. 5 [1925] 326).

**Sibertus de Beka.** U. veritas, quae est de re apud intellectum, se habeat in ratione informantis intellectum (= Quol. I q. 5), veröffentlicht von Xiberta in Anal. O. Carm. 4 (1922) 333—341. — Das Quaestionenverzeichnis beider Quolibeta daselbst 313 f.; abgedruckt bei Glorieux 274 f.

### D. Cistercienser.

**Jacques de Thérines.** Das Quaestionenverzeichnis seiner beiden Quolibeta s. Hist. littér. de la France 34 (1915) 183—184; abgedruckt bei Glorieux 211—213.

Wohl das älteste uns bekannte Mitglied der **französischen Thomistenschule** ist **Bernardus de Trilia** (ca. 1240—1292), wenn es auch unsicher ist, ob er der Geburt nach Südfranzose oder Katalane ist. Von 1266—76 Lektor in Montpellier, Bordeaux usw., wurde er um 1280 magister in theologia in Paris; er starb als Provinzial in Avignon. Außer drei Quolibeta (die beiden letzten unvollendet) kennen wir von ihm Quaestiones de anima coniuncta. Weitere Schriften s. im Stamser Katalog bei H. Denifle, Archiv II, 239 Nr. 97. Bernhard war nicht Schüler des Aquinaten; er hat aber dessen Schriften so ausgiebig benutzt, daß man ihn als Plagiator bezeichnen muß. Auch die von M. de Wulf (Hist. de la phil. méd. II 42) hervorgehobene ausführliche Erörterung über den realen Unterschied zwischen Wesen und Dasein ist, wie Pelster (Archives de phil. III 234 f.) gezeigt hat, eine Kompilation von Thomasstellen.

Etwas jünger als Bernhard ist **Aegidius von Lessines,** gest. nach 1304. Er hielt sich im Jahre 1270 als Bakkalar der Theologie in Paris auf und sandte um Ostern dieses Jahres einen Brief an Albertus Magnus mit der Liste der in jener Zeit an der Pariser Universität viel umstrittenen Sätze, von denen der größte Teil noch in demselben Jahre als averroistisch von Bischof Stephan Tempier verurteilt wurde. Albertus Magnus antwortete darauf in der von P. Mandonnet (Siger de Brabant, II 29—52) zum erstenmal veröffentlichten Abhandlung De quindecim problematibus. Sieh oben S. 405. Außer diesem Brief schrieb Aegidius die unter den Werken des hl. Thomas gedruckte Schrift De usuris, ferner einen Liber de temporibus seu de concordia temporum und einen Tractatus de praeceptis. Besonderes Interesse verdient aber des Aegidius Hauptwerk, die 1278 entstandene, klar durchdachte Schrift De unitate formae. Sie war gegen Robert Kilwardbys Brief an P. de Confleto (s. oben S. 494) gerichtet. Die thomistische Lehre von der Einheit der substanzialen Form (ed. M. de Wulf, 90: unaquaeque res una, simpliciter existens secundum numerum, unam habet tantum formam, dantem esse specificum, subiecto recipiente ipsam) findet hier eine lichtvolle Darlegung (via narrationis) und Begründung (via probationis) unter Aufdeckung der aus der Pluralitätstheorie sich ergebenden Schwierigkeiten (inconvenientia) und unter Zurückweisung der von Robert Kilwardby gegen die Einheitslehre erhobenen Einwände.

Sehr wenig wissen wir noch von dem Auvergnaten **Bernhard (de Alvernia, de Gannato, de Claromonte).** Er lebte um die Wende des 13. zum 14. Jahrhundert und starb als Bischof von Clermont. Bernhard unterzog die Quolibeta V—XIII und III—IV Gottfrieds von Fontaines, die beiden Quolibeta Jakobs von Viterbo und die fünfzehn Quolibeta Heinrichs von Gent einer eingehenden Kritik vom thomistischen Standpunkt aus. Capreolus hat später die Arbeit seines Mitbruders für seine Defensiones theologicae Divi Thomae Aquinatis benutzt (vgl. Pelzer in RNéoscol 20 (1913) 372).

„Die vielseitigste und markanteste Gestalt der alten Pariser Thomistenschule an der Neige des 13. Jahrhunderts" (Grabmann) war **Jean Quidort** (Johannes Parisiensis, Dormiens, Surdus, de Soardis). Nicht zu verwechseln mit dem älteren Johannes Parisiensis (Pungens asinum) O. P. (s. o. S. 399). Sein Name findet sich zum ersten Male unter dem Appell des Pariser Dominikanerklosters St. Jacques an ein allgemeines Konzil (26. 6. 1303; Chart. Univ. Paris. II 101 f. n. 634). Aus der Commendatio fr. Johannis de Parisiis, quando habuit vesperas suas geht hervor, daß er bereits angesehener magister artium war, ehe er in den Dominikanerorden eintrat; gleichwohl scheint er noch in jungen Jahren (ab infantia sua . . . adiit claustrum religionis) Ordensmann geworden zu sein. 1304 wurde er Magister der Theologie. Seine Determinatio de modo existendi corporis Christi in sacramento altaris wurde von einer päpstlichen Kommission verurteilt, und Johannes vom Lebramt suspendiert. Er appellierte an den Papst, starb aber, ehe die Entscheidung fiel, in Bordeaux 22. 9. 1306.

Jean Quidorts bedeutendstes Werk ist sein Sentenzenkommentar (von Grabmann wiederaufgefunden; um 1300 entstanden); außerdem: De unitate esse et essentie in creatis (Stamser Kat., Hss. nicht bekannt); De yride, Super librum metheorum (Stamser Kat., nach Grabmanns Vermutung mit der Fortsetzung des Meteorologicakommentars des hl. Thomas identisch); Abbreviatio librorum naturalis philosophie Aristotelis (Clm 26885); Correctorium corruptorii fr. Thomae (s. o. S. 497); De adventu Christi secundum carnem und De Antichristo (1300); De potestate regia et papali (1302/3); Determinatio de confessionibus fratrum (1304); ein Quodlibet (1304/5); Determinatio de modo existendi corporis Christi in sacramento altaris (1304/5); Sermones (nach Grabmann um 1285).

Nach Grabmann (Studien zu Johannes Quidort 57) tritt der Sentenzenkommentar „für die Kernfragen und Eigenlehren des thomistischen Systems entschieden ein", so für den realen Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein in den Geschöpfen, er verteidigt die Lehre von Materie und Form in ihrer thomistischen Ausprägung, ebenso die thomistische Psychologie (reale Potenzen, species sensibiles und intelligibiles, intellectus agens). Nach Finke (Aus den Tagen Bonifaz' VIII, 172) gilt Jean Quidort „als einer der ersten Vertreter der neueren Staatsidee. Er spricht sich zuerst mit vollster Schärfe für die volle Unabhängigkeit der Staatsgewalt und für den sittlichen Charakter des Staates im Anschluß an Aristoteles aus."

**Guillelmus Petri de Godino** (ca. 1260—1336) wurde 1292 nach Paris gesandt, um die Sentenzen zu lesen, nachdem er vorher in verschiedenen Konventen als Lektor tätig gewesen war. 1301—3 war er Provinzial in Toulouse; 1304 wurde er magister in theologia in Paris; 1306 zum lector curiae in Avignon ernannt, wurde er 1312 Kardinal. Er war unter Clemens V. und Johannes XXII. eins der einflußreichsten Mitglieder des hl. Kollegiums.

Sein wissenschaftliches Hauptwerk ist ein Sentenzenkommentar; außerdem ist eine Disputation mit Duns Scotus über das Individuationsprinzip erhalten. Ob er der Verfasser der unter dem Namen des Petrus de Palude 1506 gedruckten Schrift De causa immediatae ecclesiasticae potestatis ist, erscheint fraglich (Grabmann, 390—93). In dem Sentenzenkommentar zeigt sich Guillelmus Petri als treuer Schüler des Aquinaten, so daß das

Werk früh als lectura thomasina (Thomasinus) bezeichnet und in der damaligen Thomistenschule öfters verwertet wurde (Grabmann 402, 403).

Der Führer der Pariser Thomistenschule in den beiden ersten Dezennien des 14. Jahrhunderts war **Hervé Nédélec** aus der Bretagne (Herveus Natalis Brito). Nach der einen Überlieferung trat er bereits 1276 in den Dominikanerorden ein, nach der andern war er zuerst Weltgeistlicher und angesehenes Mitglied der Artistenfakultät. Jedenfalls gehörte er 1303 dem Kloster St. Jacques an (Denifle, Chart. Univ. Paris. II 101); 1307—09 war er magister actu regens in der theologischen Fakultät. Aber auch als Provinzial der französischen Provinz (1309—18) nahm er noch den regsten Anteil am wissenschaftlichen Leben; 1314 führte er den Vorsitz in der Kommission, die den Sentenzenkommentar des Durandus de S. Porciano zu prüfen hatte. 1318 wurde er zum Ordensgeneral erwählt; einen Monat nach der Heiligsprechung des Aquinaten (7. 8. 1323) starb er in Narbonne.

Herveus schrieb einen Sentenzenkommentar (um 1302); während seiner Magisterzeit entstanden die Quaestiones disputatae (de beatitudine, de verbo, de aeternitate mundi, de materia caeli, de relationibus, de unitate formarum, de virtutibus, de motu angeli, de peccato originali — gewöhnlich als „Traktate" bezeichnet) und wenigstens Quolibet I—III; Quolibet IV 1310; Echtheit, Bedeutung und Datierung der Quolibeta minora ist noch ungeklärt. Von den polemischen Schriften sind zuerst die Traktate Contra Henricum de Gande, ubi impugnat Thomam (Stamser Katalog, Archiv II 228, Nr. 17) zu nennen, die Herveus als Bakkalar (1302—07) verfaßte: 1. De formis (de unitate formae), 14 qq; 2. De esse et essentia, 5 qq; 3. De speciebus (de intellectu et specie), 18 qq; 4. De intellectu et voluntate (de motu voluntatis et eius libertate), 23 qq; 5. De voto religiosorum, 21 qq. (s. Pelzer, Godefroid de Fontaines 370[4]). In derselben Zeit entstand die Schrift gegen I, II und IV Sent. des Jakob von Metz (s. oben S. 519), sowie wahrscheinlich die groß angelegte, aber unvollendete Defensio doctrinae fratris Thomae. Die polemischen Schriften gegen Durandus de S. Porciano erstrecken sich mindestens über zehn Jahre (1308—18). Von den übrigen Schriften des Herveus sind zu nennen De intentionibus secundis, Super librum Periermenias, Quaestio de Praedicamentis, De cognitione primi principii, De processione Spiritus Sancti, De potestate papae, De iurisdictione et de exemptione, De paupertate Christi et Apostolorum (Votum im theoretischen Armutsstreit, 1322) und endlich eine Abkürzung von zehn Quolibeta des Gottfried von Fontaines. Unsicher bleibt, ob die unter den Werken des Thomas von Aquin als Opusculum 48 gedruckte Summa totius logicae Aristotelis dem Herveus zugeschrieben werden darf.

In der Universalienfrage verteidigt er die sog. Conformitätentheorie. Das Universale als solches ist ein Gebilde des Intellekts, das in ihm nur „obiective" existiert; d. h. die Dinge werden unter gewissen allgemeinen Gesichtspunkten erkannt. Der allgemeine Begriff hat seine objektive Grundlage in der realen und der Zahl nach einen Übereinstimmung der Dinge (unitas rationis est „realis conformitas contentorum sub univoco vel quocumque universali . . . et haec conformitas est una numero realiter"). Die Wahrheit besteht in der Übereinstimmung des Dinges, wie es im Intellekte existiert, mit sich selbst, wie es „in re extra" ist (vgl. Durandus). Während Herveus den intellectus agens verteidigt, leugnet er anscheinend die species sensibiles und intelligibiles. In der Metaphysik verwirft er die reale Unterscheidung von Wesenheit

und Dasein und verteidigt eine eigenartige Relationstheorie. Die Willensfreiheit verlegt er in gewisse Akte, die der eigentlichen Entscheidung vorausgehen.

**Petrus de Palude** las 1309/10 die Sentenzen, stellte 1313/14 und 1316/17 mit Johannes von Neapel je ein Verzeichnis der Irrtümer des Durandus zusammen, war 1314/17 magister actu regens, wurde 1317 Generalvikar des Ordens und 1329 Patriarch von Jerusalem. Er starb 1342.

Sein Hauptwerk, der Sentenzenkommentar, ist in erster Linie gegen Durandus de S. Porciano gerichtet, nur aus ihm kennen wir die erste Redaktion des 2. und 3. Buches des Kommentars von Durandus (Vgl. oben S. 519 f.).

**Jakob von Lausanne** steht sachlich wohl dem Petrus de Palude am nächsten. Er wurde 1311 „pro biblia legenda" bestimmt, gehörte 1314 der Kommission an, die Durandus verurteilte, las 1314/15 die Sentenzen und wurde 1317 Magister. Sein Sentenzenkommentar ist aus den Werken des Durandus (erste Redaktion) und des Petrus de Palude kompiliert. Obwohl er im Stamser Katalog als „lectura thomasina" gelobt wird, entscheidet Jakob sich doch manchmal für Durandus und gegen Thomas (J. Koch I 282 ff.).

Ob die Nachfolger des Durandus im magisterium sacri palatii zu Avignon, Guillelmus de Lauduno (seit 1317) und Raymundus Begini (Béquin, seit 1321), zur Schule des hl. Thomas zu rechnen sind, wissen wir noch nicht. Des letzteren Nachfolger Dominicus Grima (seit 1324) bezeichnet sich in der Vorrede zu seiner lectura super bibliam als Thomisten („Thome de Aquino . . . doctrina cuius a pueritia sum imbutus"). 1326 wurde er durch **Armandus de Bellovisu** (de Belvézer) ersetzt; wenn dieser auch in seinem Werke Declaratio difficilium dictorum et dictionum in theologia eigene Wege geht und z. B. den Einfluß des Durandus de S. Porciano erkennen läßt, so muß er doch im wesentlichen zur Thomistenschule gerechnet werden, wie sein Kommentar zu De ente et essentia zeigt.

Der Provenzale **Bernardus Lombardi** kann nur mit gewissen Einschränkungen zur thomistischen Schule gerechnet werden. Als Prior von Avignon wurde er 1323 zum Vikar der provenzalischen Provinz bestellt, las 1327/28 in Paris die Sentenzen und wurde ca. 1331/2 Magister. Seinen Sentenzenkommentar hat Grabmann ans Licht gezogen, sein erstes Quolibet fand J. Koch. Außerdem sind in einer Hs von Avignon seine Collationes erhalten. Bernardus Lombardi verwertet in seinem Sentenzenwerke alle drei Redaktionen des Kommentars von Durandus. Dabei ist er nicht bloß in der Wahl der zu behandelnden Probleme, sondern auch in deren Lösung oft von dem doctor modernus abhängig. Manche Quaestionen, in denen Durandus sich gegen Thomas entscheidet, übernimmt der Provenzale in seinen Kommentar. Bezüglich des Universalienproblems steht er auf seiten des doctor modernus gegen Herveus Natalis. In manchen metaphysischen Fragen teilt er die Ansicht des hl. Thomas; er hält an dem realen Unterschied zwischen Essenz und Existenz in der geschöpflichen Welt fest; ein realer Unterschied besteht auch zwischen der Relation und ihrem Fundament; gegen Durandus verteidigt er den realen Unterschied zwischen der Seele und ihren Vermögen, die Realität der habitus acquisiti; ebenso lehnt er dessen Wahrheitstheorie ab. So steht Bernardus zwischen Thomas und Durandus. Der Orden ist (nach J. Koch, Durandus de S. Porciano I 330 f.) mit dieser Stellungnahme nicht einverstanden gewesen. 1329 wird zum ersten Male (seit 1313) wieder das Studium des hl. Thomas empfohlen und den Lektoren geboten, seine Lehre im einzelnen zu behandeln und

zu verteidigen. Da solche Mahnungen immer einen konkreten Anlaß hatten, so muß man annehmen, daß sie 1329 durch die zwiespältige Haltung des Bernardus Lombardi hervorgerufen wurde. Wir finden denn auch, daß er in seinem ersten Quolibet die Lehre „sancti doctoris Thomae" vor allen andern opiniones darlegt und ihnen gegenüber verteidigt. Dabei ist es freilich zweifelhaft, ob er den thomistischen Standpunkt tatsächlich wahrt; die spitzfindigen Probleme, die er aufwirft, liegen dem Denken des doctor communis fern. Das Quolibet erhält übrigens dadurch eine neue Note, daß die logischen Probleme (suppositio terminorum) gegenüber den metaphysischen in den Vordergrund treten.

Der letzte Dominikaner, den wir hier nennen müssen, ist **Durandus de Aureliaco**; er las 1330/31 die Sentenzen und nahm 1332/33 als Magister an dem Visiostreit teil. Bisher kennen wir nur eine Quaestio, die ihn zum Verfasser hat: Utrum tempus sit aliquid reale extra animam. Er verteidigt hier mit großem Scharfsinne die aristotelisch-thomistische Zeittheorie, freilich ohne Thomas zu zitieren. Der jüngere Durandus ist aber, wie J. Koch nachgewiesen hat, weder mit Durandus Junior, dem Verfasser der Schrift De esse intentionali (Clm 12256), identisch (J. Koch, Durandus de S. Porciano, I 182) noch mit Durandellus, dem Verfasser der Evidentiae contra Durandum (a. a. O. 359—65). Wer jener Durandus Junior ist, läßt sich einstweilen nicht ausmachen. Über Durandellus vgl. unten S. 540.

Als ältesten Vertreter der **italienischen Thomistenschule** muß man wohl **Hannibaldus de Hannibaldis** betrachten. Er war Schüler des hl. Thomas während dessen erster Pariser Lehrtätigkeit und wurde als Magister (1258) für kurze Zeit sein Nachfolger (1261/62). Zum Kardinal erhoben, starb er 1272. Wie die Widmung der Catena aurea zu Marc. Luc. und Joh. zeigt, verband ihn eine innige Freundschaft mit dem Aquinaten („antiqua dilectio amoris affectum in offerentis munere comprehendat"). Seinen Sentenzenkommentar hat man lange Zeit für ein Werk des hl. Thomas gehalten. Das ist begreiflich, da Hannibaldus sich eng an seinen Lehrer anschließt ([scripta super sententias] „nihil aliud sunt quam abbreviatio dictorum fr. Thomae", Tolomeo von Lucca).

In Paris gehörten auch die Dominikaner Johannes de Cajatia, Nikolaus Brunacci von Perugia, Jacobus de Mercato und Petrus de Andria zu den Schülern des Aquinaten; während von jenen keine Schriften bekannt sind, verdanken wir diesem die lateinische Fassung der Vorträge des hl. Thomas De duobus praeceptis caritatis et decem legis praeceptis. Der treueste Freund und Schüler des doctor communis war (der bereits oben S. 425 erwähnte) Reginald von Piperno. Ihm verdanken wir nicht bloß Nachschriften verschiedener Werke des Aquinaten, sondern auch das Supplementum zur S. theol. Reginald wurde der Nachfolger des hl. Thomas auf dem Lehrstuhl in Neapel.

Zu den Pariser Schülern des hl. Thomas gehört auch **Remigio di Chiaro dei Girolami** (vgl. F. Pelster in Xenia Thomistica III 268). Nach Grabmann trat er 1268 als Magister artium in das Kloster St. Jacques ein „und war ohne Zweifel mehrere Jahre Schüler des hl. Thomas an der Pariser Hochschule" (Mittelalterl. Geistesleben, 362). Nach Salvadori (Sulla vita giovanile di Dante, 108) war er dann 15 Jahre Lektor der Theologie an S. Maria Novella in Florenz, kehrte nach Paris zurück, um die Sentenzen zu lesen, und wurde 1303 durch Benedikt XI. magister in theologia. In der Folgezeit war er wieder Lektor in seiner Heimatstadt. Als Lehrer wie als Prediger hochgeschätzt, starb er hier 1319. Remigio hat als Lehrer Dantes in letzter Zeit die Aufmerksamkeit der Forscher auf sich gerichtet.

Außer Predigten, Gelegenheitsreden und einem Kommentar zum Hohen Liede hat Remigio eine Reihe von philosophisch-theologischen Schriften verfaßt, die in Cod. C, 4, 940 der Bibl. Nazionale Centrale von Florenz vereint sind (vgl. die Inhaltsangabe Grabmanns, Mittelalterliches Geistesleben, 364—368). Hier seien genannt: De uno esse in Christo (von Grabmann ediert; s. oben); De modis rerum, zwei Quolibeta, De bono communi, De bono pacis. In der Schrift Contra falsos Ecclesiae professores legt er dar, wie das, was sich in den profanen Wissenschaften und in der Theologie an Wahrheitsgehalt findet, in höherem Sinne von der Kirche gilt. De via paradisi behandelt mit spekulativem Scharfsinn, praktischem seelsorgerlichem Blick und mystischer Innigkeit die zehn Gebote. In Cod. G, 3, 465 werden Auszüge aus den Quaestionen Remigios in alphabetischer Reihenfolge geboten. Nach Grabmann folgt der Florentiner allenthalben getreu dem hl. Thomas und hält auch an dessen damals schon umstrittenen Lehren fest. Pelster, der zugibt, daß Remigio die reale Unterscheidung zwischen Wesenheit und Dasein verteidigt, findet es interessant, daß er „gegen Aussprüche des Aquinaten, die mit der Doktrin der Thomisten unvereinbar sind, lebhaft polemisiert" (Arch. de phil. III, 2 [1925] 236 [380]; Scholastik 1 [1926] 143).

Eine kurze Erwähnung an dieser Stelle verdient auch der Historiker **Tolomeo** (Bartholomaeus, Ptolemaeus) **von Lucca.** 1236 (?) zu Lucca geboren, war er 1272—74 Schüler des Aquinaten in Neapel; 1309—18 weilte er an dem päpstlichen Hofe in Avignon und starb als Bischof von Torcello 1326 oder 1327. Er vollendete die Schrift seines Lehrers De regimine principum und ist durch sein eigenes Werk Exaëmeron „eigentlich der einzige unmittelbare Schüler des Aquinaten aus seiner letzten Wirksamkeit zu Neapel, von dem wir ein philosophisch-theologisches Werk besitzen" (Grabmann, Mittelalterl. Geistesleben, 356). Im Anschluß an die einzelnen Schöpfungswerke behandelt Tolomeo in freier Form philosophische und theologische Probleme; er verteidigt u. a. die Einheit der substanzialen Form im Menschen und legt in tract. XIII ausführlich die thomistische Psychologie dar. Kennzeichnend ist, daß er die Verschiedenheit der aristotelisch-thomistischen und der augustinischen Auffassung klar herausstellt (Grabmann, a. a. O., 359 f).

Über **Johannes von Genua** wissen wir noch wenig. Er gibt selbst am Schlusse seiner beiden Hauptwerke an, wann er sie geschrieben hat: den Dialogus quaestionum animae ad spiritum 1272, das Catholicon 1286. Er scheint noch nach 1298 gelebt zu haben. Während letzteres Werk ein grammatisch-lexikalisches Werk ist, haben wir in dem Dialogus eine nach der Disposition der Sentenzen des Lombarden geordnete theologische Summe vor uns. „Anima" bedeutet nach der Erklärung, die Johannes im Vorwort gibt, soviel wie sensualitas, „spiritus" soviel wie mens oder ratio. Jene fragt, dieser unterrichtet. Randbemerkungen in der Hs wie der Inhalt der Darlegungen zeigen den Einfluß des hl. Thomas. Ob er ein persönlicher Schüler des Aquinaten war, entzieht sich noch unserer Kenntnis.

**Ramberto dei Primadizzi** aus Bologna war wohl kein persönlicher Schüler des Aquinaten. Zwischen 1295 und 1300 wurde er in Paris magister in theologia, 1303 Bischof von Castel Veneto und starb in Venedig 1308 (Archiv II 210 f.). Außer einem von Grabmann (Mittelalterl. Geistesleben 353 f.) erwähnten Speculum exemplare, d. h. einem Exempelbuch, schrieb er nach 1279 das Apologeticum veritatis super Corruptorium des Wilhelm de la Mare

(s. oben S. 497). Leider hat er nur wenige Artikel, diese aber gründlich behandelt; man vergleiche die Ausführungen über die Möglichkeit der ewigen Weltschöpfung.

**Johannes (de Regina) von Neapel** hat für die italienische Thomistenschule dieselbe Bedeutung wie Herveus Natalis für die französische. Er hat selbst in Paris eine Zeitlang die Führung. Um 1310 kam er nach Paris, las 1310/11 die Sentenzen, war 1313/14 Mitglied der Ordenskommission, die die Schriften des Durandus zu untersuchen hatte; mit Petrus de Palude stellte er zwei Listen der Irrtümer des Durandus zusammen, (s. oben S. 537). Sehr wahrscheinlich wurde er vor dem Advent 1315 magister in theologia, disputierte als solcher in Paris zweimal de quolibet und wurde vom Generalkapitel zu Pamplona 1317 auf den Lehrstuhl des hl. Thomas in Neapel berufen. Er muß — wie die große Zahl der Quolibeta beweist — lange Lektor in seiner Vaterstadt gewesen sein. In dem Heiligsprechungsprozeß des Aquinaten war er „procurator negotii sancti Thomae". Die letzte Nachricht von ihm haben wir aus dem Jahre 1336.

Johannes schrieb einen (noch nicht wieder aufgefundenen) Sentenzenkommentar, 13 Quolibeta, 42 Quaestiones disputatae, Sermones. Von den Quolibeta waren bisher nur die beiden 1315 und 1316 in Paris disputierten bekannt; P. José M. March (Barcelona) fand 1925 in Cod. 244 der Kapitelsbibliothek von Tortosa eine Sammlung von 12 Quolibeta des Johannes, in der die in Paris disputierten als Quol. VI und VII erscheinen; ein dreizehntes Quolibet hatte J. Koch bereits 1923 in Florenz gefunden; es erscheint hier als drittes neben den beiden bekannten Quolibeta (vgl. Koch, Durandus de S. Porciano I 309 ff.).

Johannes ist von Haus aus Thomist. Er vertritt die thomistische Tradition des Neapeler Konventes in Paris und bringt in den Kampf gegen Durandus eine entschieden thomistische Wendung. Auch ist es für ihn bezeichnend, daß er sich als junger Magister bei der ersten möglichen Gelegenheit mit den articuli Parisienses auseinandersetzt. Freilich geschieht das mit aller Vorsicht, da er nachzuweisen sucht, daß Thomas durch sie gar nicht getroffen wird. Später (q. disp. 22) hat er sich viel schärfer über sie geäußert. Aus dem Verzeichnis der Artikel, in denen Durandus von Thomas abweicht, geht seine ausgebreitete Kenntnis des thomistischen Schrifttums hervor (Vgl. J. Koch in Misc. Ehrle I 282 f.; PhJhb. 37 [1924] 361 ff.). Gleichwohl tradiert er nicht einfach die Lehre des Aquinaten, vielmehr zeigen die verschiedenen Antworten auf das gleiche Problem in den Quodlibeta und den Quaest. disput., wie er mit den Problemen ringt (Koch, Durandus I 312 f.).

Aus seiner Schule stammt wahrscheinlich **Durandellus,** den wir einstweilen nur als Verfasser der Evidentiae contra Durandum kennen (J. Koch, Durandus I 340—369). Koch zeigt, daß Durandellus weder mit Herveus Natalis noch mit Johannes von Parma noch mit Durandus de Aureliaco identisch ist, und bringt auf Grund hds Angaben Nicolaus de S. Victore als Verfasser in Vorschlag, „der als Definitor der Provinz des Königreiches Sizilien an dem Generalkapitel von Le Puy (1344) teilnahm und in der Angelegenheit des Antithomisten Thomas von Neapel eine gewisse Rolle spielte" (368).

Die Evidentiae contra Durandum schließen sich zum größten Teile an das von Johannes von Neapel und Petrus de Palude aufgestellte Verzeichnis der Punkte, in denen Durandus von Thomas abweicht, an und haben offenbar die Aufgabe, gegenüber dem System des Durandus die thomisti-

schen Prinzipien zur Geltung zu bringen. Das umfangreiche Werk wird dieser Aufgabe vollständig gerecht. Die zahlreichen Hdss des 14. und 15. Jahrhunderts zeigen, welche Bedeutung Durandellus für die nachfolgende Zeit gehabt hat. Wieweit die spätern Verteidiger des hl. Thomas das Werk benutzt haben, bedarf noch der Untersuchung. Entstanden ist es wohl um 1330.

Die **deutsche Thomistenschule** des Dominikanerordens steht an Bedeutung gegenüber der französischen wie italienischen sehr zurück. Wie die Werke der Meister Ulrich und Nikolaus von Straßburg, Johannes und Gerhard von Sterngassen, Dietrich von Freiberg, Eckhart und Berthold von Moßburg zeigen, überwog unter den Dominikanern deutscher Zunge die neuplatonische Richtung (sieh unten § 45). Gleichwohl lassen sich wenigstens zwei deutsche Mitglieder der alten Thomistenschule nennen: Johannes von Lichtenberg und Heinrich von Lübeck.

**Johannes Picardi de Lucidomonte** (Lichtenberg, Elsaß?), war vor 1307 (wahrscheinlich bereits 1303) Lektor im Dominikanerkonvent in Köln. Nachdem er seine Pflichten als Bakkalar in Paris erfüllt hatte, war er 1308—1310 Provinzial der Ordensprovinz Teutonia. Am 3. Nov. 1310 wurde er magister in theologia und begleitete im folgenden Jahre Heinrich VIII. nach Italien. Der Papst ernannte ihn 1313 zum Bischof von Regensburg; Johannes konnte den Bischofsstuhl aber nicht besteigen, da das Domkapitel bereits eine gültige Wahl vorgenommen hatte. Weitere Nachrichten fehlen.

In der Kölner Lehrzeit entstanden 36 Quaestiones. Grabmann sieht in ihnen Quodlibeta, Landgraf Quaestiones disputatae. Da aber Vat. lat. 859 ausdrücklich sagt „quaestiones scriptas determinavit" und der Verfasser seine Arbeit gelegentlich tractatus nennt, so handelt es sich wahrscheinlich um eine in dem üblichen Schema der Determinatio abgefaßte Abhandlung. Der aus der Pariser Lehrzeit stammende Sentenzenkommentar ist noch nicht wieder aufgefunden. Wie Landgraf und Grabmann gezeigt haben, ist Johannes bei aller Selbständigkeit ein treuer Schüler des hl. Thomas; für sein hohes Ansehen in der damaligen Zeit spricht, daß er im Katalog der Provinziale der Teutonia „ein hoher Meister gotlicher Kunst" genannt wird.

Über **Heinrich von Lübeck** wissen wir bisher nur, daß er 1325—1336 Provinzial der 1303 von der Teutonia abgetrennten Provinz Saxonia war. Seine Lehrzeit liegt, wie die häufige Bezeichnung des hl. Thomas als „frater" zeigt, wohl noch vor 1323. Von seinen Werken kennen wir bisher nur die Quolibeta, in denen er (nach Grabmann) nicht bloß theologische und mit der Theologie unmittelbar zusammenhängende philosophische Fragen, sondern auch naturphilosophische, astronomische und medizinische Probleme behandelt. Mit Thomas hält er an dem realen Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein in der geschöpflichen Welt fest. In der Frage nach dem Individuationsprinzip sucht er zwischen den verschiedenen Theorien zu vermitteln: Causa individuationis quantum ad originem est materia, quantum ad perfectionem forma, quantum ad totalitatem est tota essentia (Grabmann, Mittelalterliches Geistesleben 423 f.).

Über einen Magister Conradus O. P., der einen Traktat De intentionibus geschrieben hat, vgl. Grabmann, 428 f.

Auch die **englische Thomistenschule** des Dominikanerordens ist zunächst von geringerer Bedeutung. Sie ist durch solche Ordensmitglieder begründet worden, die in Paris ihre Studien gemacht hatten; spätere (wie Sutton und Trivet) sind aber Oxforder Magistri.

**Wilhelm von Hothun** (Hozum, etc.) war 1280 magister in theologia zu Paris; nachdem er 1282—87 das Provinzialat der engl. Provinz innegehabt hatte, erhielt er erneut den Auftrag, in Paris zu lesen. 1289—1296 war er wieder Provinzial in seiner Heimat; 1298 starb er als Erzbischof von Dublin in Dijon. — Von den Werken Wilhelms kennen wir bisher nur ein Quolibet (1280) und verschiedene Predigten. Grabmann identifiziert ihn (im Anschluß an Quétif-Échard) mit Guilelmus Hedonensis, der einen Kommentar zu De anima verfaßt hat (DTh 3 [1925] 208 f.). Nach Pelster ist diese Identifizierung „wohl unhaltbar, da Hedon und Hotun für jene Zeit urkundlich nachweisbar sind" (Schol. 1 [1926] 142). Hauréau, der einige Auszüge bietet, rechnet Wilhelm zu den treuesten Thomisten jener Zeit.

Die literarische Tätigkeit des Oxforder Magisters **Richard von Clapwell** gehört noch ganz in das 13. Jahrhundert, sie ist sogar der Zeit des hl. Thomas sehr nahe, wenn die auf die Lehre der Einheit der substanzialen Form sich beziehenden octo capita, die John Pecham am 26. April 1286 verurteilte (Denifle — Chatelain, Chart. Univ. Paris. I 627 n. 518), tatsächlich von Richard herrühren. Das in einer Hds des Magdalene College zu Oxford erhaltene Bruchstück seines Sentenzenkommentars zeigt ihn auf einer noch weniger entwickelten Stufe (F. Pelster, Schol. 1 [1926] 142). Außerdem ist ein Quolibet (mit 34 qq.) erhalten.

Auch **Robert von Orford** (Horford, Orforth, Orphordius) scheint am Ende des 13. Jhrhdts. gelehrt zu haben. Grabmann hat das zweite Buch seines Sentenzenkommentars gefunden und bietet einige Proben seiner thomistischen Richtung (Div. Thom. 3 [1925] 213 f.). Er identifiziert ihn mit dem im Stamser Kat. erwähnten Robert von Erford (Hereford), was Pelster (Schol. 1 [1926] 142) als willkürlich ablehnt, da Orford und Hereford für die damalige Zeit urkundlich nachweisbar sind. Pelster selbst identifiziert ihn mit Robert de Colletorto (oder Torto colle) und schreibt ihm das pseudoägidianische Correctorium (s. oben S. 496) und eine Widerlegung des Heinrich von Gent zu (Schol. 1 [1926] 458).

**Wilhelm von Macklesfield** (Mackesfeld, Macfelt) wurde nach Pelster (Scholastik 1 [1926] 142) 1299/1300 unter Thomas von Sutton in Oxford magister in theologia. 1300 finden wir ihn auf einer Romreise (F. Ehrle in ZkTh. 37 [1913] 312[1]). 1303 starb er. Außer seinen Vesperien hat Pelster in einer Hds von Worcester andere Qq. disputatae von seiner Hand gefunden.

**Thomas von Sutton**[1]) (de Suthona) lebte um die Wende des 13. Jahrhunderts. 1292 ist er noch nicht magister, um 1300 dagegen als magister actu regens in Oxford nachweisbar (F. Pelster in Scholastik 1 [1926] 142, 283). Seine schriftstellerische Tätigkeit erstreckte sich mindestens bis zur Mitte des zweiten Jahrzehnts des 14. Jahrhunderts. Pelster (Thomas von Sutton, ZkTh 46 [1922] 246 ff.) unterscheidet zwei Perioden in dieser Tätigkeit; in der ersten wendet Thomas sich vornehmlich gegen den Augustinismus und speziell gegen Heinrich von Gent; es entstanden die Schriften De pluralitate formarum, De productione formae substantialis, Quolibet I und II und (vermutungsweise) die Aristoteleskommentare. In der zweiten Periode ist der Scotismus der Hauptgegner. Außer Quolibet III und IV gehören ihr die Widerlegung von I und IV Sent. (Op. Oxon.) des Duns Scotus, eine Verteidigung der Lehre des hl. Thomas gegenüber dem Quolibet des doctor subtilis (briefliche

[1]) F. Pelster hatte die Güte, den Abschnitt über Sutton durchzusehen und in einer brieflichen Mitteilung (18. 12. 1926) wichtige Korrekturen und Ergänzungen zu geben.

Mitteilung F. Pelsters vom 18. 12. 1926) und die Widerlegung von I—III Sent. des Robert Cowton an. Der Liber propugnatorius super prim. sent. contra Joannem Scotum entstand nach 1311 (Pelster, 226), die Schrift gegen Cowton wohl erst nach 1313. Die Mehrzahl der Quaestiones disputatae weist Pelster (252) der zweiten Periode zu. Außerdem schreibt Pelster die Thomaskonkordanz „Veritatis et sobrietatis verba loquor" Thomas Sutton zu (234 ff.); Mandonnet und Grabmann betrachten Benedikt von Assignano als deren Verfasser.

Thomas Sutton darf nach Ehrle und Pelster zu den besten Lehrern der Hochscholastik gerechnet werden; aufgewachsen in den thomistischen Anschauungen, verteidigt er den Aquinaten gegenüber alten und neuen Gegnern, läßt sich aber doch nicht davon abhalten, ihn hier und da zu kritisieren (Ehrle 437; Pelster 388 f.). Während er die Frage nach dem Unterschiede zwischen Wesen und Dasein zuerst unentschieden läßt, verteidigt er Quol. III q. 18 die These von der realen Unterscheidung. Für seine Psychologie ist die Auffassung charakteristisch, daß Verstand und Wille durchaus passiv sind (Pelster 376 ff.).

**Nicolaus Trivet** (Trevet, Treveth), ritterlichem Geschlechte entsprossen, ist ebenso wie Thomas Sutton Oxforder magister in theologia. Über seine Lebensdaten sind wir noch ungenügend unterrichtet. 1307 ist er sicher als Lehrer und Schriftsteller tätig; 1314 nahm er (nach einer wahrscheinlich mehrjährigen Unterbrechung) seine Vorlesungen in Oxford wieder auf. 1324 wird er in einem päpstlichen Schreiben als „lector Londinii" bezeichnet. In Trivet zeigt sich „neben der unverfälschten und begeisterten aristotelisch-thomistischen Spekulation ein ausgesprochener Zug zum positiven Wissen: zu der geschichtlichen und chronologischen Forschung, zu klassischen und philologischen Studien, zu den Naturwissenschaften" (Ehrle, Nikolaus Trivet, 36). Von seinen Schriften seien genannt: Kommentare zu verschiedenen Teilen der Hl. Schrift, zu De civitate Dei, zu der dem hl. Augustinus zugeschriebenen Ordensregel, zu Boëthius De consolatione philosophiae, zu den Declamationes und den Tragödien Senecas. Für die Zeitgeschichte wichtig sind seine Annales sex regum Angliae, qui a comitibus Andegavensibus originem traxerunt (1135—1307); für die Tochter des englischen Königs schrieb er einen Abriß der Weltgeschichte, außerdem eine Historia ab origine mundi ad Christum natum. Theologisch am wichtigsten ist sein Liber de officio missae, ein Kommentar zu I—III Sent., seine Quolibeta (I—V zwischen 1300 und 1312 entstanden; XI wohl 1314; die übrigen sind noch nicht wieder aufgefunden), endlich die Quaestiones disputatae.

Soweit sich bisher erkennen läßt, ist Trivet ein treuer Schüler des „venerabilis doctor frater Thomas." Die thomistische Schulrichtung bezeugen u. a. die Thesen von der Einheit der Wesensform auch im Menschen, der Abhängigkeit der Verstandestätigkeit von der Sinnestätigkeit, die Leugnung der unbefleckten Empfängnis Mariä. Bezeichnend für seine Zeit und vielleicht auch für die Oxforder Schule ist die auffallende Betonung der Passivität des Intellekts wie des Willens (vgl. Ehrle, 40 f.). Trivet leugnet die reale Unterscheidung von Wesen und Dasein (Ehrle, 287; Pelster, Thomas von Sutton, 374 f.).

Auch in andern Ordensschulen fand die Lehre des hl. Thomas bald begeisterte Anhänger. Allen voran sind die **Augustinereremiten** und ihr geistiger Führer **Aegidius Romanus** zu nennen.

Aegidius wurde 1247 oder etwas früher (1243—1244) in Rom geboren. Es ist durchaus unwahrscheinlich, daß er zur Adelsfamilie der Colonna

gehört (A. Dyroff, PhJhrb. 38 [1925] 18 ff.). Um 1260 trat er in Rom oder in Paris (nach Mandonnet, La carrière scolaire, 482) in den Orden der Augustiner-Eremiten ein, der 1259 in Paris ein Haus eingerichtet hatte (Denifle, Chart. Univers. Paris. I 405 n. 358). An der Universität genoß Aegidius den Unterricht des Thomas von Aquin während seines zweiten Pariser Aufenthaltes 1268—1272. 1276—1277 war er Baccalareus der Theologie, wahrscheinlich bei einem Lehrer aus dem Weltklerus. 1277 sah sich der junge, temperamentvolle, den Neuerungen seines Lehrers Thomas treu ergebene Augustinertheologe mitten in den Kampf hineingezogen, dessen Mittelpunkt Stephan Tempier bildete, der nach der Verurteilung vom 7. März 1277 daran ging, auch das Verwerfungsdekret seines Gesinnungsgenossen, des Erzbischofs Robert Kilwardby von Canterbury, das sich direkt gegen die thomistische Lehre von der Einheit der Form kehrte, zur Geltung zu bringen. Aegidius setzte sich zur Wehr in Wort und Schrift. Besonders scharfe Formen nahm die schriftliche Abwehr an in dem gegen Stephan Tempier und seine Ratgeber gerichteten Liber contra gradus et pluralitatem formarum, in welchem Aegidius eine überraschend energische Sprache führte. Er begnügte sich nicht mit der Begründung und Verteidigung der thomistischen These von der Einheit der substanzialen Form; er ging vielmehr zum direkten Angriff über, indem er die Lehre der Gegenpartei von der Mehrheit der Formen als mit dem Glauben und der Erfahrung im Widerspruch stehend erklärte (De gradibus formarum, ed. Venetiis 1502, fol. 211 v: Declaramus itaque in hac parte tertia, quod ponere plures formas contradicit fidei catholicae et contradicit his, que ex sensibilibus habent ortum, propter quod, quia ponendo unam formam magis possumus salvare quod tenet fides catholica, et quae sunt sensibus apparentia, quam ponendo plures, videtur omnino fatendum, quod non sit ponere plures formas; bei P. Mandonnet, 489[1]). Der Bischof von Paris verlangte von dem kühnen Baccalar einen Widerruf, den dieser aber ablehnte. Die Folge war die Vorenthaltung der Promotion zum Magister der Theologie und die Entfernung von der Universität. Erst 1285, nach dem Tode des Stephan Tempier, gelang es Aegidius, in den Besitz des Magisteriums zu kommen, dank dem Eingreifen des Papstes Honorius IV., und nachdem er sich bereit erklärt hatte, die vorher mit so großem Eifer verteidigten Lehren zu widerrufen. Damit verfügte nun neben den Dominikanern und Franziskanern auch der Orden der Augustiner-Eremiten über eine theologische Lehrkanzel an der Pariser Universität. Aegidius versah das Lehramt vom Herbste 1285 bis Herbst 1291. Noch während seiner Magisterzeit wurde seine Lehre auf dem Generalkapitel des Augustinerordens zu Florenz 1287 als Ordensdoktrin erklärt (sieh H. Denifle, Chart. Univ. Paris. II 12). Nachdem er 1292 zum Ordensgeneral gewählt worden war, wurde er 1295 von Papst Bonifaz VIII. zum Erzbischof von Bourges ernannt. Er starb zu Avignon am 22. Dezember 1316.

Aegidius von Rom (doctor fundatissimus) zählt zu den bedeutendsten Männern um die Wende des dreizehnten zum vierzehnten Jahrhundert und ist ausgezeichnet durch eine erstaunliche literarische Produktivität, die an die Zeiten von Albert und Thomas erinnert. Das Verzeichnis der Festsetzung der Bücherpreise durch die Pariser Universität vom 25. Februar 1304 enthält zwölf theologische und vierzehn philosophische Schriften des Aegidius (H. Denifle, Chart. Univ. Par. II 107 ff., n. 642).

Nach Makaays und Egenters vorläufigen Feststellungen muß man drei Perioden in der Schriftstellertätigkeit des Aegidius unterscheiden. In der ersten (vor 1285) entstanden hauptsächlich die Aristoteleskommen-

tare (zu De generatione et corruptione, zur Physik, zu den Elenchi sophistici, zur Rhetorik, zu den Kategorien, zu den Postprädikamenten, zu Perihermenias, zu den beiden Analytiken, zu De anima, zur Metaphysik), der Kommentar zu der Isagoge des Porphyrius, zu De sex principiis des Gilbertus Porretanus und die gegen Averroës gerichteten Schriften De materia caeli und De intellectu possibili. Außer der bereits erwähnten, 1277 entstandenen, gegen Stephan Tempier gerichteten Streitschrift Liber contra gradus et pluralitatem formarum schrieb Aegidius um 1280 De partibus philosophiae essentialibus, eine Einleitung in die Philosophie, wo er auf Grund der Erkenntnistheorie eine sichere Ableitung der Wissenschaften zu gewinnen suchte (Baur, 381). Als Anhang dazu erscheint ein an den Dominikanerlektor Oliverius (vgl. Glorieux, 235) adressierter Traktat De differentia rhetoricae, ethicae et politicae. Um 1277 verfaßte Aegidius nach Mandonnet auch das erste Buch seines Sentenzenkommentars. — In den sechs Jahren seiner Magistertätigkeit (1285—1291/92) entstanden die sechs Quolibeta (s. Glorieux, 140 f.), die Quaestiones disputatae de esse et essentia und de mensura et cognitione angelorum, die Theoremata de corpore Christi und der Kommentar zum Liber de causis (1290 beendigt). — Der dritten Periode gehört vor allem der Kommentar zu II und III Sent. (bis d. 11) an; das zweite Buch ist 1309 oder später erschienen, da es dem König Robert von Sizilien gewidmet ist, der in dem gen. Jahre den Thron bestieg. Auf die exegetischen Schriften, wie den Kommentar zum Hexaëmeron und andere, kann hier nicht eingegangen werden.

Dagegen muß noch auf die Hauptwerke aufmerksam gemacht werden, in denen Aegidius seine politischen und kirchenpolitischen Anschauungen niedergelegt hat. An erster Stelle kommt das Seitenstück zur gleichnamigen Schrift des Thomas von Aquin in Betracht, die drei Bücher De regimine principum, die Aegidius kurz vor 1285 für seinen Schüler, den Kronprinzen und späteren König Philipp den Schönen, schrieb. In Anlehnung an Aristoteles' Ethik, Politik und Rhetorik handelte er in drei Teilen von dem Fürsten als Menschen, als Familienglied und als Herrscher, wobei im ersten Buch die Moral, im zweiten die Ökonomik, im dritten die Politik oder Staatsphilosophie zur Darstellung kommt. Die Schrift war im Mittelalter außerordentlich beliebt und weit verbreitet, wie die zahlreichen Handschriften und die Übersetzungen in fast alle europäischen Sprachen beweisen. Nicht selten wurden auch Auszüge daraus veranstaltet, so schon zwischen 1299—1315 von dem Mitglied der Sorbonne Larcastus und später von Leoninus de Padua. Die Abbreviation des letzteren hat H. Müller, Zeitschr. f. d. gesamte Staatswissenschaft 36 (1880) veröffentlicht. Sieh R. Scholz, Die Publizistik, 43. Die Verteidigung der Wahl des Papstes Bonifaz VIII. führte Aegidius in der um 1297 abgefaßten Schrift De renuntiatione papae. Einige Jahre später, wahrscheinlich 1301, ließ er seine kirchenpolitisch einflußreichste Schrift erscheinen, nämlich den großen, von Ch. Jourdain entdeckten und von U. Oxilia und G. Boffito vollständig edierten Traktat De ecclesiastica sive de summi pontificis potestate. Nach dem Urteile von Scholz (46) ist diese Publikation „das bedeutendste Erzeugnis der kurialistischen Schriftstellerei dieser Epoche und zugleich das erste zusammenfassende Werk, das mit den Mitteln der thomistischen Wissenschaft die Lehre von der päpstlichen Gewalt systematisch darstellte." Besonderes Interesse wohnt ihr auch deswegen inne, weil sie, wie Scholz

(124 ff.) nachweist, „dem klassischen Manifest des päpstlichen Universalismus", der Bulle Unam Sanctam vom 18. November 1302, als Grundlage gedient hat.

Mit Unrecht wurde Aegidius das unter seinem Namen gedruckte Correctorium corruptorii fratris Thomae zugeschrieben. Sieh oben S. 496. Ebensowenig gehört ihm an der von E. Renan (Averroës et l'Averroïsme, 251 ff.) ihm zugeteilte Liber de erroribus philosophorum, welcher nach Mandonnet zwischen 1260 und 1274 von einem Dominikaner verfaßt ist. Sieh oben S. 322.

Das philosophisch-theologische System des Aegidius ruht durchaus auf aristotelisch-thomistischer Grundlage. Als Bakkalar verteidigte er nicht bloß die thomistische Psychologie gegen Averroës (R. Egenter, 14—34; vgl. Lit.), sondern trat auch mit aller Entschiedenheit für die Lehre von der Einheit der substanzialen Form ein (vgl. die Schrift I. S. Makaays; s. Lit.). Der Widerruf, den er später leisten mußte, bedeutete keine innere Umwandlung in dieser Frage. Freilich wahrt Aegidius in manchen Punkten seine Selbständigkeit gegenüber seinem Lehrer; so faßt er den intellectus agens als Form des intellectus possibilis, gerät dadurch freilich in logische Widersprüche (Egenter, 43 f.). Der Erkenntnisakt vollzieht sich so, daß die Phantasmen in der Kraft des intellectus agens die species intelligibilis im intellectus possibilis hervorbringen; sobald der Intellekt durch die Spezies informiert ist, setzt er den Akt des Einsehens (intellectio). Causa principalis ist dabei die Spezies — ein Satz, gegen den später Durandus de S. Porciano energisch polemisiert. Unter Mitwirkung des Willens kommt es dann zur Bildung von Begriff und Urteil (Egenter, 46—61). In der Universalienlehre stimmt Aegidius im wesentlichen mit seinem Lehrer überein (Egenter, 64 ff. im Gegensatz zu K. Werner). Bezüglich des ontologischen Gottesbeweises lehnt er die thomistische Kritik ab und hält, wenigstens für die Weisen, an der Beweiskraft des anselmischen Argumentes fest (I Sent. d. 3 a. 2, ed. Daniels, 74; vgl. Cl. Baeumker, Witelo, 301).

Aegidius genoß in dem Orden der Augustiner-Eremiten ein gleiches Ansehen, wie Thomas bei den Dominikanern. Schon bei seinen Lebzeiten war, wie bereits erwähnt wurde, seine Doktrin als Ordensdoktrin erklärt worden. Sein Einfluß setzte sich fort in einer eigenen Schule, der schola Aegidiana, die bis ins achtzehnte Jahrhundert herabreicht (K. Werner, Die Scholastik des späteren Mittelalters III. 1883). Zu den unmittelbaren Schülern des Aegidius zählen die Augustiner-Eremiten Jacob von Viterbo, Augustinus Triumphus und Thomas von Straßburg.

**Jacob Capocci von Viterbo** (doctor speculativus) studierte 1281 in Paris, wurde 1291 oder 1292 der Nachfolger des Aegidius auf dem Pariser Lehrstuhl des Ordens, erhielt 1302 die Ernennung zum Erzbischof von Benevent und noch in demselben Jahre zum Erzbischof von Neapel, als welcher er 1308 starb. Seine philosophisch-theologischen Schriften sind nicht gedruckt. Erwähnt seien Quodlibeta, aus denen B. Hauréau, Hist. de la philos. scol. II 2, 1880, 159—164 einige wenige Fragmente mitteilt, und seine Abbreviatio Sententiarum Aegidii. Wie in seinen sonstigen Lehranschauungen wandelt Jacob auch als Kirchenpolitiker die Wege des Aegidius in seiner im Frühling oder Sommer des Jahres 1302 abgefaßten Schrift De regimine christiano, die nach Scholz (131) „nächst dem Werke des Aegidius der umfassendste kirchenpolitische Traktat der Zeit ist". Sie wurde in letzter Zeit von G. L. Perugi, Rom 1914, und H. X. Arquillière, P 1926, ediert.

**Augustinus Triumphus** wurde 1243 zu Ancona geboren, studierte mit Aegidius von Rom unter Thomas von Aquin in Paris und lehrte daselbst als Baccalareus und Magister. Später wirkte er am Hofe der Könige Karl II. (1284 bis 1309) und Robert (1309—1343) in Neapel, wo er 1328 starb. Seine zahlreichen Schriften, von denen nur der geringste Teil ediert ist, finden sich bei R. Scholz (173—175) verzeichnet. Eine handschriftliche Sammlung derselben, welche die Vaterstadt des Augustinus Triumphus herstellen ließ, wird in der vatikanischen Bibliothek aufbewahrt. Ausdrücklich erwähnt seien: Quodlibeta, In quattuor libros sententiarum, De praedestinatione et praescientia, De libero arbitrio, De praedicatione generis et speciei, Destructio arboris Porphyriani, De cognitione et potentiis animae, Expositiones et quaestiones in libros priorum Analyticorum, desgleichen in libros post. Anal., Comment. super XII libros metaphysicae, Milleloquium aus den Schriften Augustins, vollendet durch Bartholomaeus Urbinas. Sein Hauptwerk ist die Summa de potestate papae (ecclesiastica), 1320 dem Papste Johann XXII. gewidmet, „das erste umfassende Handbuch der Lehre vom Papsttum, das in seiner Form sich an die großen theologischen Summen des dreizehnten Jahrhunderts anlehnt, vor allem an Thomas' Summa theologiae" (Scholz, 174).

**Thomas von Straßburg** wurde zu Hagenau im Elsaß geboren und trat in Hagenau oder in Straßburg in den Orden der Augustiner-Eremiten ein. In Straßburg und in Paris (an letzterem Orte nicht vor 1341) entfaltete er eine fruchtbare Lehrtätigkeit. 1345 wurde er zum Generalprior seines Ordens gewählt, welches Amt er bis zu seinem Tode innehatte. Er starb zu Wien 1357 auf einer Visitationsreise. Er schrieb einen wegen seiner Klarheit gerühmten Kommentar zu den Sentenzen des Lombarden, in welchem er sich sehr eng an Aegidius von Rom anschloß und Heinrich von Gent und die Scotisten bekämpfte.

Weniger bekannt sind die Augustinereremiten Heinrich der Deutsche (vgl. oben S. 503); Jacobus de Appamiis (vgl. J. Koch, Durandus de S. P., I 333) und Thomas de Fabriano (ebenda 334).

Dank den Forschungen von B. F. M. Xiberta O. Carm. sind wir seit einigen Jahren genau über den Anteil des **Karmeliterordens** an der aristotelisch-thomistischen Bewegung unterrichtet.

Der erste Pariser magister in theologia aus diesem Orden ist **Gerhard von Bologna.** Geboren vor oder um 1250, scheint er um 1295 die Lizenz erlangt zu haben. 1297 wurde er zum General erwählt und leitete den Orden bis zu seinem Tode (17. 4. 1317 in Avignon). Der Biograph des Ordens Johannes Trisse (um 1360) sagt von ihm: „Hic enim fratres promovebat ad studium multum ardenter" (Xiberta, De summa theol. m. Gerardi 7).

Ob Gerhard einen Sentenzenkommentar verfaßt hat, ist fraglich. Das ihm zugeschriebene und in Venedig 1622 gedruckte Werk stammt von Michael von Bologna O. Carm. Echt sind vier Quolibeta, Quaestiones ordinariae und sein Hauptwerk, die unvollendete Summa theologiae, die zwischen 1307 und 1317 entstand. In der Anordnung und Behandlung des Stoffes folgt er Heinrich von Gent und Thomas von Aquin, ersterem in den ersten zwölf Quaestionen über die theologischen Einleitungsfragen, letzterem in der Lehre von Gott und der Trinität. Außerdem zitiert er von Lehrern seiner Zeit Albertus Magnus, Aegidius von Rom, Gottfried von Fontaines, Duns Scotus, Herveus Natalis, Durandus de S. Por-

ciano und wahrscheinlich Guido Terreni. Wiewohl er Thomas zur Vorlage nimmt, übt er doch Kritik an ihm und verwirft grundlegende Prinzipien, wie den realen Unterschied von Wesen und Dasein, die Materie als Individuationsprinzip, das Verhältnis zwischen Erkennbarkeit und Immaterialität. Schärfer polemisiert er freilich gegen Heinrich von Gent. In der eigenen Stellungnahme ist er vielfach unsicher und schwankend. Er behauptet die Möglichkeit eines Gottesbeweises, jedoch ist ihm der Gottesbeweis aus der Bewegung in seinen Grundlagen völlig unsicher. Das Argument Anselms führt nach ihm bloß zu einem ens summum et perfectissimum, das nicht notwendig mit dem Gotte des christlichen Glaubens identisch ist. In der Erkenntnislehre benutzt er zwar Heinrich von Gent als Vorlage, zeigt aber keine Spur der augustinischen Illuminationstheorie. Mit Thomas vertritt er den Primat des Intellekts vor dem Willen.

Zweifellos bedeutender als Gerhard von Bologna ist der etwas jüngere Katalane **Guido Terreni von Perpignan** (doctor breviloquus). Er war einer der besten Schüler des Gottfried von Fontaines, wie sein eigener Schüler Johannes Baconthorp erwähnt (Xiberta, De mag. Guidone Terreni, 123). 1313 (oder kurz vorher) wurde er magister in theologia. 1318—1321 leitete er als Nachfolger Gerhards den Orden; dann war er Bischof von Mallorca, seit 1332 von Elna. Er starb 1342 in Avignon.

Von seinen Schriften seien folgende genannt: ein (noch nicht wiedergefundener) Sentenzenkommentar, sechs Quolibeta, zwölf Quaestiones ordinariae, dreizehn Qq. disputatae; außerdem verfaßte er Kommentare zu De anima, zur Metaphysik, zur Physik, zur Ethik und zur Politik des Aristoteles. Auf die exegetischen (Xiberta 167—175), kanonistischen (176—183) und polemischen Schriften (184—197), sowie die Predigten sei hier nur hingewiesen (vgl. auch die kurze Zusammenstellung Xibertas in La metafisica i la psicologia de mestre Guiu de Terrena, 166 f.).

Guido Terreni wandelt im wesentlichen in den Spuren seines Lehrers Gottfried von Fontaines. Freilich ist er kein bloßer Nachbeter, sondern ein selbständiger Denker, der einmal angenommene Prinzipien bis zur letzten Konsequenz durchführt (Xiberta, La metafisica, 168; De doctrinis theologicis mag. G. T., 236). In der Universalienfrage entfernt er sich am weitesten von Thomas und neigt dem Nominalismus zu. Das objektive Fundament der Allgemeinbegriffe ist einerseits in der Ähnlichkeit der Dinge, anderseits in der mehr oder weniger klaren Erfassung seitens des Intellekts gegeben (Unde est unitas cuiusdam tenuis similitudinis multorum ex quibus colligitur ... unus conceptus ..... Sors prout distincto intellectu concipitur habet rationem singularis, ut autem confuso intellectu concipitur non distinguendo a quocumque homine .:. habet rationem superioris ad seipsum. Q. ord. 10. Xiberta 179). Folgerichtig lehnt Guido auch die thomistische Lehre vom Individuationsprinzip ab. Mit Herveus nimmt er an, daß die Dinge durch ihre Form individuiert sind (individuum principalius est individuum per formam, Xiberta 182). Aus diesen Thesen folgt die weitere, daß Natur und Suppositum nur begrifflich, nicht real verschieden sind (Quando igitur natura subsistit in se ipsa, tunc natura et suppositum differunt solum ratione et secundum modum signandi, quia natura signat cum exclusione accidentium, suppositum autem non. Q. disp. 3. Xiberta 185). Bezüglich der Frage nach der Einheit der Form ist Guido nicht zu einer festen Stellungnahme gekommen. Während er im Ethikkommentar für die thomistische These eintritt, erwähnt er sie in den Quolibeta öfters als eine umstrittene Theorie (Xiberta 189). In der Psychologie

folgt Guido auch vor allem Gottfried von Fontaines. Mit diesem betont er sehr stark die Passivität der intellektuellen Erkenntnis; die einzige bewirkende Ursache des Erkenntnisaktes ist das Objekt (Xiberta 199; vgl. oben S. 503). Mit Gottfried leugnet er auch die Notwendigkeit der species intelligibiles impressae und expressae; das verbum mentis ist mit dem Akt intellektiver Erkenntnis identisch (Xiberta 200 ff.). Objekt der geistigen Erkenntnis ist ens secundum quod ens; aber ihre besondere Art und Weise, das Objekt zu erfassen, richtet sich nach der Seinsweise des Subjekts; da die Seele des Menschen wesentlich mit dem Leibe verbunden ist, kann sie zur geistigen Erkenntnis nur durch die sinnliche aufsteigen (Xiberta 204). Auch der Wille ist nach Guido ein rein passives Vermögen; er wird von dem Objekt determiniert, das der Intellekt darbietet. Diese Passivität verhindert aber nicht, daß der Mensch Herr seiner Akte und damit frei ist (Xiberta 206—209).

Guido Terreni war der Lehrer Baconthorps (s. unten § 51) und wahrscheinlich auch Siegberts von Beek (Sibertus de Beka) aus der niederdeutschen Ordensprovinz. Um 1316 magister in theologia geworden, war dieser Provinzial in seiner Heimat von 1317 bis nach 1330. Von seinen Werken (Xiberta, Duo quolibet inedita Siberti de Beka, in Annal. Ord. Carm. vol. IV [1922] 310 ff.) kommen hier nur die beiden Quolibeta in Betracht. Auch Siegbert ist am meisten von Gottfried von Fontaines beeinflußt. Die Schriften des hl. Thomas sind eifrig benutzt, ohne daß der Carmelit dem doctor communis überall folgte. So verwirft auch er die reale Unterscheidung von Wesenheit und Dasein, folgt aber Thomas in der Frage der Einfachheit der geistigen Substanzen, wie im Individuationsproblem und in der Lehre von der Einheit der Form (318). In der Psychologie vertritt er den Intellektualismus, der für Gottfried und seine Schüler charakteristisch ist. Infolgedessen verwirft auch er die species und das verbum mentis (325). Die Wahrheit bestimmt er ähnlich wie Durandus als adaequatio obiecti cogniti, ut cognitum est, ad existentiam eiusdem obiecti extra (ebd.). Hinsichtlich des Willens vertritt er einen gemäßigten Determinismus (323). Dabei verteidigt er die Existenz ethisch indifferenter Handlungen (in individuo!).

Die thomistische Schule hat auch während der folgenden Jahrhunderte fortbestanden; sie hatte freilich auf die Ideenentwicklung der Zeit nicht entfernt den Einfluß, den Ockham und seine Schule gewannen. Über die Thomisten des spätern 14. und des 15. Jahrhunderts s. unten § 53.

Wie die Augustiner-Eremiten durch Aegidius von Rom, so wurden die **Zisterzienser** durch Humbert, Abt von Prulli, gest. 1298, für den Thomismus gewonnen. Humbert schrieb Kommentare zur Metaphysik, zu De anima und zu den Sentenzen. In dem Kommentar zur Metaphysik nennt er Albert den Großen und Thomas von Aquin die Lehrer, denen er folge (sieh Hist. litt. de la France XXI [1847] 86—90. B. Hauréau, Hist. de la philos. scol. II 2, P 1890, 129—130).

Über den Zisterzienser Jacques de Thérines vgl. N. Valois (Hist. litt. de la France, 34 [1915] 179—210).

Zu den Freunden des Thomas und des Thomismus muß auch Italiens größter Dichter **Dante Alighieri,** geboren 1265 in Florenz, gestorben 1321 zu Ravenna, gerechnet werden. Seine philosophischen Anschauungen sind hauptsächlich im Convito, in De monarchia und in der Divina Commedia niedergelegt. Daß Dantes Theologie vom Geiste des Aquinaten inspiriert ist, hat neuerdings E. Krebs wieder bestätigt gefunden. Nicht so einfach liegt dagegen die Sache be-

züglich der Philosophie Dantes. Zwar sind die Fäden nicht wenig zahlreich, welche den Dichter der Göttlichen Komödie mit Thomas von Aquin verknüpfen. Allein als reiner Thomist kann Dante heute nicht mehr angesehen werden. Schon Philalethes war auf die Differenz zwischen der Kosmologie Dantes und des Aquinaten aufmerksam geworden und hatte den Zusammenhang der Danteschen Darstellung mit den Gedankengängen der neuplatonisierenden Schrift Alberts des Großen De causis et processu universitatis erkannt. C. Sauter hat sodann auf die Benutzung des Liber de causis im Convito hingewiesen.

Br. Nardi wollte als Eigenart der Philosophie Dantes die Verbindung des Augustinismus mit dem arabischen Neuplatonismus erweisen. M. Baumgartner hat aber gezeigt, daß weder die Erkenntnislehre (62) noch die Lehre von der Materie (65) augustinische Elemente enthält. Dagegen zeige die Lehre Dantes einen ausgesprochen neuplatonischen Charakter und stehe so Albertus Magnus näher als Thomas von Aquin. In der Tat werden die Schriften Alberts in größerem Umfange von Dante benutzt als die des hl. Thomas, von dem nur die Summa contra gentiles (dreimal) und der Kommentar zur Ethik (zweimal) zitiert werden (Baumgartner 68—69), wobei freilich zu bemerken ist, daß der Ethikkommentar öfter benutzt als zitiert wird (Nachweise bei M. Cordovani, Xenia Thom. III 315 ff.). Von Albert werden benutzt die Kommentare zu De caelo (Conv. II, 3), De meteoris (Conv. II, 14, 15), De sensu et sensato (Conv. III, 9), De iuv. et sen. (Conv. IV, 23), dann die Schrift De causis et processu universitatis, d. h. die Paraphrase zum Liber de causis (Conv. IV, 6). Ausdrücklich erwähnt werden De intellectu et intelligibili (Conv. III, 7) und die naturwissenschaftlichen Schriften De natura locorum und De causis et proprietatibus elementorum (Conv. III, 5; Baumgartner 69). Als Grundzüge der wohl hauptsächlich aus Albert geschöpften neuplatonisch-arabischen Metaphysik und Kosmologie hebt Baumgartner (63—64) folgende hervor: „Die Gottheit wird von Dante aufgefaßt unter dem Begriffe der absoluten Einheit, die sich in einer Vielheit von Geschöpfen abspiegelt und doch Einheit bleibt (Parad. XIII, 58—60; XXIX, 142—45). Mit besonderer Vorliebe wird ferner die Gottheit bestimmt als Güte (Conv. III, 7. Parad. VII, 64; XIII, 58) und als Licht, als Urlicht (Parad. XXIX, 136: prima luce), als lebendiges Licht (Parad. XIII, 55: viva luce), als dreifaches Licht (Parad. XXXI, 28—29: trina luce), als intellektuelles Licht (Conv. III, 12). Dementsprechend wird auch der Hervorgang der Dinge aus Gott, der Schöpfungsakt, als Akt der Strahlung, als Austrahlung (raggiare) geschildert (Conv. III, 14; Parad. VII, 64—75; XIII, 52—60; XXVI, 31—33; XXIX, 13—18; 28—30; 136—145). Dante huldigt der Lichtmetaphysik und Strahlungstheorie. . . . . Ferner übernimmt er die aristotelisch-neuplatonisch-arabische Lehre von den immateriellen Substanzen oder den Intelligenzen als kosmischen Agentien, als Bewegern und informierenden Prinzipien der Himmelssphären (Parad. II; VII, 136—38) und als Mittelursachen der Formierung der Materie und damit der Entstehung der sublunarischen, der irdischen oder kontingenten Dinge (Parad. XIII, 61—66; De monarchia II, 2). Im Zusammenhang mit der arabischen Kosmologie und Ursachenlehre steht Dantes Schöpfungstheorie, der zufolge von Gott nur die unvergänglichen Dinge, die Engel, die Materie, die Himmel und die intellektive Seele des Menschen geschaffen wurden, während die Entstehung der vergänglichen, kontingenten Dinge nur mittelbar auf Gott, unmittelbar und direkt aber auf die Wirksamkeit, auf die Strahlungen und Bewegungen der Intelligenzen und ihrer Himmel zurückgeführt werden (Conv. III, 14; Parad. VII, 64—75; 124—144; XIII, 52—66; XXIX, 13—18; 28—36; De mon-

archia II, 2). An die Stelle der Intelligenzen der Araber setzt Dante die Engel, die die Funktionen jener übernehmen. Von den neun beweglichen Himmelskreisen wird je einer einer bestimmten Gruppe oder Ordnung von Engeln zugewiesen (Conv. II, 5, 6; Parad. VIII, 109—111; XXVIII)." Wenn einzelne dieser Lehren sich auch bei Thomas finden, so steht doch die Gesamtauffassung der Lehre Alberts näher als der des Thomas. Mit Recht bemerkt Baumgartner (69), „daß Dante die thomistische Philosophie in ihrer Eigenart nicht gekannt oder nicht erkannt hat; denn sonst hätte er nicht seine eigene Strahlungstheorie und Schöpfungslehre Thomas in den Mund legen können (Parad. XIII, 52—66)." Auch in der Psychologie läßt sich ein solch eklatanter Widerspruch aufzeigen: „Dante läßt (Purg. XXV, 34—75) die anima vegetativa und sensitiva auf dem Wege kontinuierlicher Entwicklung aus der virtute informativa oder attiva entstehen. Die von Gott geschaffene intellektuelle Seele zieht sodann das sensitive Prinzip in ihre Substanz hinein und macht nur eine Seele. Nach Thomas von Aquin dagegen (S. Theol. I q. 118 a. 2 c) geht die frühere Form unter, wenn die vollkommenere auftritt" (Baumgartner, 63).

Dagegen wird neuerdings der rein thomistische Charakter der philosophischen Lehren Dantes wieder behauptet von Busnelli und Cordovani.

§ 45. Durch Albertus Magnus und Thomas von Aquin wurde das mittelalterliche Denken im wesentlichen aristotelisch orientiert. Der Augustinismus konnte seine hauptsächlichsten Positionen, insbesondere in der Erkenntnislehre, nicht halten. Aber neben der rein aristotelischen hat die neuplatonische Denkrichtung sich dauernd behauptet. Selbst bei dem konsequentesten Vertreter der aristotelischen Richtung, Thomas von Aquin, finden sich neuplatonische Elemente von nicht geringer Bedeutung, und zwar, was sehr beachtenswert ist, gerade in seinen letzten Schriften in zunehmender Weise. Bei Albertus Magnus vollends ist die neuplatonische Beeinflussung in Gedanken und Ausdrucksweise so stark, daß man in bezug auf die metaphysischen Grundanschauungen fast von einem Vorwiegen der neuplatonischen Richtung sprechen kann. Diese kommt dann in noch stärkerer Weise in seiner theologischen Schule zum Durchbruch, am deutlichsten bei seinem Lieblingsschüler Ulricus Engelberti von Straßburg.

Der Dominikaner Dietrich von Freiberg in Sachsen knüpfte an die neuplatonisierenden Schriften Alberts und an Ulrich von Straßburg an, benutzte aber in weitest gehendem Maße die Elementatio theologica des Proklus in der Übersetzung des Wilhelm von Moerbeke. Mit dem Neuplatonismus verband er neben aristotelischen Elementen die Theorien des Augustinismus, so daß seine Gedankenwelt in vielen Punkten in scharfe Opposition zu dem offiziellen Thomismus geraten mußte. Dietrich war aber nicht bloß ein überzeugter neuplatonischer Metaphysiker, sondern auch ein erfolgreicher Na-

turforscher, dem es als dem ersten gelang, die richtige Theorie des Regenbogens aufzustellen.

Dietrichs Sympathien für den Neuplatonismus und für Proklus teilte sein Ordensgenosse Berthold von Mosburg, der einen Kommentar zur Elementatio theologica des Proklus schrieb.

Diese von Albertus Magnus ausgehende neuplatonische Richtung in der Metaphysik und Theologie ist auch die ideengeschichtliche Voraussetzung für die eigenartige Erscheinung der spekulativen deutschen Mystik des XIV. Jhds., die im Dominikanerorden ihren eigentlichen Sitz hatte. Während bei den Dominikanern Johannes und Gerhard von Sterngassen und Nikolaus von Straßburg in den scholastischen Werken die thomistische Richtung vorwiegt, kommt bei dem hervorragendsten Mystiker, dem Meister Eckehart, die neuplatonische Denkrichtung zum vollen Durchbruch und erzeugt ein originelles, trotz aller scholastischen, speziell thomistischen Elemente aus dem Rahmen der Scholastik stark heraustretendes System mystischer Spekulation.

### Ausgaben.

**Dietrich von Freiberg.** Von Dietrichs Schriften wurden vollständig ediert: Tractatus de intellectu et intelligibili und Tractatus de habitibus von E. Krebs, Meister Dietrich (Theodoricus Teutonicus de Vriberg). Sein Leben, seine Werke, seine Wissenschaft, 1906 (Beiträge V 5—6). Derselbe veröffentlichte auch De esse et essentia in RNéoscol 18 (1911) 516—536. — Der Traktat De iride et radialibus impressionibus wurde von J. Würschmidt, 1914 (Beiträge, XII 5—6) publiziert, nachdem G. B. Venturi, Commentari sopra la storia e le teorie dell' ottica I, Bologna 1814, einige Auszüge und G. Hellmann, Neudrucke von Schriften u. Karten über Meteorologie u. Erdmagnetismus, Nr. 14, 1902, eine Analyse gebracht hatten.

Von den nicht edierten Schriften, soweit sie erhalten sind, hat E. Krebs, 1*—116* die handschriftliche Überlieferung, eine kurze Skizze ihres Inhalts und Auszüge gegeben.

A. Birkenmajer (Vermischte Untersuchungen zur Geschichte der mittelalterlichen Philosophie. Beiträge XX 5. 1922: Drei neue Handschriften der Werke Meister Dietrichs, 70—90) weist u. a. eine Hds des bisher vermißten Traktates De tempore nach.

**Johannes Sterngasse.** Der Sentenzenkommentar ist wieder aufgefunden worden von M. Grabmann, Neuaufgefundene lateinische Werke deutscher Mystiker. MSB 1921. Ders., Mittelalt. Geistesleben, 392—400. Eine Gesamtausgabe der deutschen Schriften wird von Ph. Strauch vorbereitet (Grabmann, a. a. O., 397). Mitteilungen aus dem Sent.-Komm. bei A. Landgraf, Johannes Sterngasse O. P. und sein Sentenzenkommentar. DTh 1926, 40—54, 207—14, 327—50. Eine dritte Hds weist P. Beltrán (La Ciencia Tomista 1926, 372—73) nach.

Über den mystischen Traktat des Gerhard von Sterngassen Medela languentis animae vgl. Grabmann, 400—401. Eine Ausgabe wird von G. Loehr angekündigt.

**Nikolaus von Straßburg.** H. Denifle, Der Plagiator Nikolaus von Straßburg. Archiv IV (1888) 312—29. M. Grabmann, Neuaufgefundene lat. Werke, s. oben; ders., Mittelalt. Geistesleben, 401—404.

**Eckehart.** Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts, hg. von F. Pfeiffer, Bd. II. 1857. — Fr. H. Seuse Denifle, Das geistliche Leben, eine Blumenlese aus den deutschen Myst. des XIV. Jahrhunderts², 1923; ders., Meister Eckeharts lateinische Schriften und die Grundanschauung seiner Lehre. Arch. II 417—652; 673—687: Das Cusanische Exemplar lateinischer Schriften Eckeharts in Cues. Materialien zu Eckehart bei Sievers, Ztschr. f. deutsch. Altert. u. d. Lit., XV 373 ff., bei Birlinger, Alemannia, III (1875) 15—45, von F. Bach in der Germania VIII 223—226, X 391—392, bei A. Jundt, Histoire du panthéisme populaire, 231—280, bei W. Wackernagel, Altdeutsche Predigten und Gebete, 1876, 156—179, bei Jostes, Beitr. zur Kenntnis der niederdeutschen Mystik, Germania 1886, 1—41, und Meister Eckhart u. seine Jünger, Ungedruckte Texte z. Gesch. der deutschen Mystik. 1895. — R. Langenberg, Quellen und Forschungen zur deutschen Mystik. 1902. Meister Eckeharts mystische Schriften in unsere Sprache übertragen von Gustav Landauer (Verschollene Meister der Literatur) 1903. Meister Eckeharts Schriften u. Predigten, a. d. Mitteldeutschen übersetzt u. hg von Herm. Büttner, 1. Bd., Jena 1903; 2. A. 1912. 2. Bd., ebendas. 1909 (Mit ziemlich ausführlicher Einleitung). M. Pahncke, Untersuchungen zu den deutschen Predigten Eckeharts, I. D., Halle 1905; ders., Kleine Beiträge zur Eckehartphilologie, Pr., Neuhaldensleben 1909; ders., Zwei ungedruckte Mystikerreden, Zeitschr. f. deutsches Altertum 49, 395 ff. Dazu Nachtrag in: Anzeiger f. d. Altertum 31, 209; ders., Eckehartstudien. Texte und Untersuchungen, Pr., Neuhaldensleben 1913. O. Simon, Überlieferung des Traktates „Schwester Katrei". I. D. Halle 1906. Lotze, Kritische Beiträge zu Meister Eckehart, I. D., Halle 1907. Fr. von der Leyen, Unbekannte Predigten Meister Eckeharts, Zeitschr. f. deutsche Philologie 38, 177 ff., 334 ff. A. Spamer, Über Zersetzung und Vererbung in den Texten der deutschen Mystiker, 1908; ders., Zur Überlieferung der Pfeifferschen Eckeharttexte, Beitr. z. Gesch. d. deutschen Sprache u. Lit., 34 (1908) 307—420; ders., Texte aus der deutschen Mystik des 14. u. 15. Jahrh., 1912 (Lateinische und deutsche Predigten und Traktate Eckeharts). O. Behagel, Zur Kritik von Meister Eckehart, Beitr. z. Gesch. d. deutschen Sprache u. Lit. 34 (1908) 530 ff. Ph. Strauch, Meister Eckeharts Buch der göttlichen Tröstung und von dem edlen Menschen (Liber benedictus), 1910 (Kleine Texte 55). E. Diederichs, Meister Eckeharts Reden der Unterscheidung, 1913 (ebenda 117). Meister Eckehart. Ausgewählt u. übers. von J. Bernhart. 1914 (Samml. Kösel: Deutsche Mystiker III). Ph. Strauch, Paradisus animae intelligentis (Deutsche Texte d. MA., Bd. XXX) 1919. Walter Lehmann, Meister Eckehart (Die Klassiker der Religion, hg. v. G. Pfannmüller, Bd. 14—15), 1919 (neuhochdeutsche Übersetzung ausgewählter Predigten u. Traktate). J. Bernhart, Meister Eckehart, Reden der Unterweisung, München 1922. W. Stammler, Meister Eckehart in Norddeutschland, Zeitschr. f. deutsches Altertum 59 (1922) 182—215. A. Daniels, Eine lateinische Rechtfertigungsschrift des Meisters Eckehart. Beiträge XXIII 5. 1923. Ph. Strauch, Zur Überlieferung Meister Eckeharts, Beitr. z. Gesch. d. deutschen Sprache u. Lit., Bd. 49 (1923) 355 ff., Bd. 50 (1926) 214 ff. L. Goldscheider, Die Sprüche des Meisters Eckehart, nach dem Pfeifferschen Text vollständig übertragen. 1925. O. Karrer, Meister Eckehart, Das System seiner religiösen Lehre und Lebensweisheit, Textbuch aus den gedruckten und ungedruckten Quellen mit Einführung. 1926. Ders., „Meister Eckehart spricht". G. Théry, Édition critique des pièces relatives au procès d'Eckehart contenues dans le ms 33ᵇ de la bibliothèque de Soest, in Archives d'hist. doctrinale et littéraire du moyen âge I (1926/27) 129—268. Die Predigt „Von den hailigen bichtigern" (In diebus suis placuit Deo) ist ediert von Théry a. a. O. 150—155 (nach Cod. 2795 (662) der Straßburger Univ.-Bibliothek). M. Grabmann hat lateinische Quaestionen Eckeharts wiederaufgefunden, und zwar fünf in Cod. Vat. lat. 1086 (aus Eckeharts zweiter Pariser Lehrtätigkeit) und zwei (aus der ersten Pariser Lehrtätigkeit) in der Hds Avignon 1071, in der sich auch eine gegen Eckehart gerichtete Quaestio des späteren Franziskanergenerals Gonsalvus de Vallebona findet. Grabmann wird darüber in den Veröffentlichungen der Bayr. Akademie der Wiss. handeln unter dem Titel: Neuaufgefundene Pariser Quaestionen Meister Eckeharts und ihre Stellung in seinem geistigen Entwicklungsgange (Briefliche Mitteilung vom 7. II. 1927.) Vgl. Longpré (Lit.).

Die Nachrichten über Leben und Persönlichkeit des Magisters **Dietrich** waren im Laufe der Zeit in heillose Verwirrung geraten. Erst E. Krebs hat durch seine kritischen Untersuchungen in den Wirrwarr Ordnung gebracht. Dietrich (Theodoricus Teutonicus de Vriberg, wie die meisten Handschriften und die sonstigen Berichte lauten) wurde wahrscheinlich um 1250 geboren und trat früh in Freiberg in Sachsen in den Dominikanerorden ein, wo er das Amt eines Lektors versah. Zur weiteren Ausbildung wurde er um 1276 nach Paris gesandt, wo er außer anderen Heinrich von Gent hörte, wenn die Notiz (De intellectu et intell. II c. 30, ed. Krebs, 160*: ego fui praesens in quadam disputatione Parisiis et audivi, quod dicebat unus solemnis magister, qui tunc actu disputabat et habuit totum studium etc.) auf diesen Lehrer zu beziehen ist. Daß Dietrich ein Schüler Alberts des Großen gewesen sei, wie Preger und Michael annehmen, ist nicht richtig (E. Krebs, 17 f.), wenn er sich auch durch ihn, den er dominum Albertum illum famosum nennt (E. Krebs, 57*), und insbesondere durch seine astronomischen und neuplatonisierenden Schriften stark angezogen fühlte. Nach der Rückkehr aus Paris war Dietrich vielleicht 1285 Prior in Würzburg. Sicher ist aber, daß er 1293—1296 das Amt eines Provinzials für Deutschland führte. 1297 wurde er in Paris Magister der Theologie, woselbst er auch dozierte. 1304 befand er sich auf dem Generalkapitel zu Toulouse, wo er dem neugewählten Ordensgeneral Aymerich über seine Regenbogentheorie Bericht erstattete. Von da ab wirkte er als Prediger, ohne seine wissenschaftliche schriftstellerische Tätigkeit aufzugeben. So entstanden noch 1304 die Traktate: De iride, De luce, De coloribus, De intelligentiis et motoribus caelorum (E. Krebs, 10). Im Jahre 1310 wurde er Vikar der deutschen Ordensprovinz. Bald danach scheint er gestorben zu sein; wenigstens fehlen von diesem Termin ab alle weiteren Nachrichten über ihn.

Dietrich macht den Eindruck eines bedeutenden und zielbewußten Geistes, der mit größtem Interesse an der geistigen Arbeit der Zeit und an den sie bewegenden Fragen Anteil nahm, mit Schärfe einen eigenen Standpunkt markierte und mit emsiger Hand die Feder zu führen verstand. Er hat eine große Zahl von Schriften hinterlassen, von denen jüngst die bedeutendsten durch E. Krebs und J. Würschmidt vollständig zum Druck gebracht wurden, während die übrigen, soweit sie erhalten sind, wenigstens ihrem Hauptinhalt nach von E. Krebs eine Skizzierung erfuhren. Sie erstrecken sich auf Optik, Logik und Metaphysik, auf Naturphilosophie und Psychologie mit Erkenntnistheorie und auf Theologie. Der Optik gehören an: De iride et radialibus impressionibus, De luce et eius origine, De coloribus. Mit logischen, ontologischen und erkenntnistheoretischen Fragen beschäftigen sich: De origine rerum praedicamentalium, De magis et minus, De esse et essentia, De quiditatibus entium, De accidentibus. Den naturphilosophischen und psychologischen Problemen sind gewidmet: De natura contrariorum, De miscibilibus in mixto, De elementis corporum naturalium, De intelligentiis et motoribus caelorum, De tribus difficilibus articulis (I. De animatione caeli. II. De visione beatifica. Quaestio, utrum in Deo sit aliqua vis cognitiva inferior intellectu. III. De accidentibus; sieh oben), De intellectu et intelligibili, De cognitione entium separatorum, De universitate entium, De mensuris durationis, Quod substantia spiri-

tualis non sit composita ex materia et forma, De tempore, De causis, De substantia orbis, De habitibus, De voluntate. Theologische Gegenstände behandeln die Schriften: De efficientia Dei, De viribus inferioribus intellectu in angelis, De incarnalitate angelorum, De corporibus gloriosis, De dotibus corporum gloriosorum, De corpore Christi mortuo, De corpore Christi in sacramento, De theologia quod est scientia secundum perfectam rationem scientiae, De subiecto theologiae (nicht Thomae!). Mit Ordensangelegenheiten beschäftigen sich De defensione privilegiorum und zwei Briefe.

Dietrich betont mit allem Nachdruck die große Bedeutung der Erfahrung für das Naturwissen, der auch die Autorität des Aristoteles das Feld räumen muß (E. Krebs, 29*: Scimus autem, quod secundum eundem Philosophum a manifestis secundum sensum nequaquam recedendum). Obwohl auch der Dominikanermönch in seinen optischen Vorstellungen von Aristoteles, Alhazen und Averroës abhängig ist, so hat er doch alle, die Griechen und Araber, wie die lateinischen Optiker Witelo, John Peckham und Roger Bacon, durch die glückliche Lösung des schwierigsten Problems der mittelalterlichen Optik, nämlich des Irisproblems, weit in den Schatten gestellt. Was Witelo und John Peckham nur dunkel ahnten, Roger Bacon für nahezu unlösbar erklärte (Opus maius V, Perspect. II d. 3 c. 7), hat Dietrich in seiner Schrift De iride zum erstenmal in einer klaren Theorie und geometrisch richtigen Konstruktion durchgeführt. Er zeigte, daß der Regenbogen durch zweimalige Brechung und einmalige Reflexion der Sonnenstrahlen in Regentröpfchen entsteht, und daß der Nebenregenbogen auf zweimaliger Brechung und zweimaliger Reflexion beruht (E. Krebs, 57 f.).

Wie auf optischem Gebiet, ist Dietrich auch als Philosoph seine eigenen Wege gegangen. Seiner kritischen Natur lag es nicht, einfachhin dem seit Ende der siebziger Jahre des dreizehnten Jahrhunderts als Ordensdoktrin empfohlenen Thomismus sich zu beugen. Zwar stimmte er in einigen Punkten mit Thomas von Aquin zusammen, so in der Lehre von der unitas formae (Quod in substantiis una tantum forma informat; E. Krebs, 88), ferner in der Lehre, daß die Materie ein ens in potentia ist und deswegen nie ohne jede Form sein kann (materia est ens in potentia et propter hoc non potest stare sine omni forma et per consequens sine omni dimensione terminata; E. Krebs, 89), weiterhin in der Leugnung der Zusammensetzung der geistigen Substanzen aus Materie und Form (Quod substantia spiritualis non sit composita ex materia et forma; E. Krebs, 103*), endlich in der Überzeugung, daß der Gedanke einer ewigen Weltschöpfung keinen Widerspruch involviere (positio autem eorum, qui dicunt, quod Deus potuerit producere mundum ab aeterno, nullam contradictionem implicat; De intellect. et intell. c. 29, ed. E. Krebs, 159*).

Allein dem Zusammengehen mit der thomistischen Richtung stehen Abweichungen gegenüber, die ihn, wie durch eine Kluft, von der offiziellen Lehre seines Ordens trennen. Er bekämpft direkt und in bewußter Absicht Thomas und seine Anhänger, die communiter loquentes, außerordentlich häufig. So verwirft er die thomistische Lehre vom Individuationsprinzip in seiner Anwendung auf die Engel — Dietrich spricht mit Bezug darauf von einer solemnis apud scolasticos quaestio — (De intell. et intell. c. 25, ed. Krebs, 155*; ergo nullum inconveniens est dicere omnium ordinum spiritus convenire in specie et individualiter

ad invicem distingui). Ferner leugnet er, wie Heinrich von Gent, Richard von Middletown und Gottfried von Fontaines, im Gegensatz zu Thomas den realen Unterschied von esse und essentia (De esse et essentia, ed. Krebs, Revue néo-scol. 1911, 526: Ergo esse idem est quod essentia rei. Nec potest dici, quod essentia est aliquid in se, cui influitur ipsum esse et intimatur ei) und kritisiert im einzelnen die thomistischen Argumente (ib., 532 ff.). Weiterhin opponiert er in der mit der Eucharistie zusammenhängenden Frage, ob Akzidenzien ohne Subjekt existieren können. Er stellt der thomistischen Ansicht (Summ. theol. III q. 77 a. 1: Remanent accidentia . . . ., sed sola divina virtute sine subiecto existunt; E. Krebs, 84*) die These entgegen: Accidens esse sine subiecto non potest capi vere per intellectum, quia importat contradictionem (E. Krebs, 86*), wobei er das Akzidenz definiert als esse dispositionem substantiae. Auch in der Lehre vom lumen gloriae, die auf dem Konzil von Vienne 1311 dogmatisiert wurde, nimmt Dietrich gegen Thomas Stellung und spricht sogar mit Bezug auf die thomistische Ansicht (Summ. theol. I q. 13 a. 4 u. 5) von einer ruditas positionis, die der Mühe der Widerlegung nicht wert sei (magis mirandum, quam quod aliquis multum debeat esse sollicitus ad hoc improbandum propter ruditatem positionis; E. Krebs, 78*).

Indessen ist der von Dietrich in Einzelheiten gegen den Thomismus geführte Kampf nur Kleingefecht. Was den deutschen Dominikaner von Thomas trennt, ist die Verschiedenheit der Grundlagen. Sein ganzes Denken und Philosophieren zeigt eine völlig andere, dem thomistischen Aristotelismus fremde Struktur. Dietrich ist nicht Aristoteliker, wenn auch die aristotelischen Elemente bei ihm nicht fehlen und nicht fehlen können. Er ist vielmehr Bewunderer Augustins, Anhänger des Augustinismus im Sinne der Franziskanerschule. Er ist ferner Schüler des Proklus, überhaupt des Neuplatonismus. Während aber für Witelo der Liber de causis die Hauptquelle war, aus welcher er seine neuplatonischen Anschauungen schöpfte, hat der Neuplatonismus Dietrichs eine weit breitere Basis. Außer dem Liber de causis nehmen Proklus und dessen 1268 von Wilhelm von Moerbeke ins Lateinische übersetzte *Στοιχείωσις θεολογική* sein Denken gefangen. Sie hat er neben Augustinus im weitesten Umfang zu Rate gezogen. Dazu kommt Pseudo-Dionysius, vor allem aber, wohl unter dem Einflusse von Albertus Magnus, der arabische Neuplatonismus, speziell Avicennas und seines Abbreviators Algazel. Was aber bei Albert nur Neben- oder Unterströmung gewesen war, das wurde für Dietrich, wie für seinen älteren Ordensgenossen Ulricus Engelberti von Straßburg, der führende Gedankenstrom.

Dietrichs Weltbild ist charakterisiert durch den neuplatonischen Quaternar: Die göttliche Unitas (die prima causa des Liber de causis), die intellektuale Natur, die Seelen und die Körper (De int. et intell. I, 4, ed. Krebs, 125*: Distinguit autem idem Proclus quadruplicem rerum per intelligere maneriem . . . . dicit ergo propositione 20: „Sic omnibus corporibus superior est animae substantia et omnibus animabus superior intellectualis natura, et omnibus intellectualibus hypostasibus superius ipsum unum"). Mit der Akzeptierung der Seinsstufen verbindet sich die neuplatonische Vorstellung der Emanation, die von Dietrich in christlicher Weise als Schöpfung gedeutet wird. In dem ipsum unum oder der übergebenedeiten Natur gibt es ein gewisses inneres respektives Überfließen, durch welches sie in ihrer Fruchtbarkeit nach außen in die Gesamtheit des Seins überströmt und so dasselbe aus dem Nichts durch Schöpfung und

Regierung konstituiert (ib., I, 9, 130*: Super quae quarto loco et super omnia ponit ipsum unum, in quo similiter advertendum est esse quandam interiorem respectivam transfusionem, qua illa superbenedicta natura sua fecunditate redundet extra in totum ens, constituens illud ex nihilo per creationem et gubernationem). Der Emanation entspricht weiterhin die Reversion (ib.: sicut omnia ab ipso intellectualiter procedunt, ita omnia in ipsum conversa sunt, unde Proclus propositione 34 dicit etc.). Den Prozeß der Emanation, des Fließens, der Tätigkeit oder Aktivität faßt Dietrich mit Proklus als ein intelligere (ib. I, 3, 125*: quicquid est ibi, totum est activum redundans extra in aliud, et hoc per intellectum suum, in quo est virtus activi principii, et hoc est, quod dicit Proclus propositione 171: „Sic omnis intellectus in intelligendo instituit, quae sunt post ipsum, et factio intelligere et intelligentia facere"). Um den profluxus entium a prima causa, wie ihn von den Philosophen schon Aristoteles und Platon, Proklus und der Liber de causis, besonders klar aber Avicenna und Algazel dargestellt hätten, verständlich zu machen, referiert er nach Avicennas Metaphysik (l. IX, c. 4) über das Hervorgehen der Intelligenzen, der Himmelsseelen, der Himmel und der vergänglichen Dinge. Sofort regt sich aber Dietrichs christliches Bewußtsein. Er will das Hervorgehen eines Dinges aus dem anderen nicht als Schöpfung aufgefaßt wissen (procedere enim rem a re non est unam creare aliam). Der Schöpfungsakt kommt nur Gott allein zu (ib., I, 11; 132*). Aber die Emanationstheorie schließt nach seiner Meinung die Schöpfung nicht aus, sondern ein, insofern die zweiten Ursachen nur in Kraft der ersten wirken, welcher die schöpferische Tätigkeit eignet (ib., II, 1; 134*: quicquid fiat ab inferiori et secunda causa, illud idem fiat a prima causa, sed eminentiori modo, scilicet per modum creationis). Mit dieser dem christlichen Gedankenkreise entstammenden Modifikation glaubte Dietrich die neuplatonische Emanationslehre Avicennas aufrechterhalten zu können. Doch stellte sich ihm immer noch der Gedanke in den Weg, daß diese Lehre ein Wagnis bedeute, da sie in der Schrift der Wahrheit nicht zum Ausdruck gekommen sei (ib., II, 1; 134* f.: dicerem igitur secundum praedicta ad salvandum ordinem rerum, quantum ad emanationem et ad magnificandam omnipotentem virtutem creatoris, omnes intellectus inferioris ordinis procedere ab intellectibus superioribus, agentibus hoc in virtute primae causae fundante eorum actionem et agente eosdem simul, immo prius modo superiori et eminentiori, nisi iudicarem hoc temere dictum ex hoc, quod non est expressum in scriptura veritatis, quam secundum fidem profitemur). Die Bewegung der Himmelskörper schreibt Dietrich den Himmelsseelen (animae caelorum) zu, die mit ihren Körpern nicht bloß als Beweger, sondern als Wesensformen vereinigt seien, was Thomas von Aquin (sieh oben S. 440) bestritten hatte (De animatione caeli, E. Krebs, 65*: Substantiae separatae intellectuales . . . uniuntur corporibus caelestibus non solum ut motores, sed etiam ut formae unione essentiali). Daher könnten die Himmelskörper als beseelt angesehen werden. Die Himmelsbeweger enthalten aktuell die substanzialen Formen in sich, die sie bei der Erzeugung der Dinge in der niederen Welt in die Materie einführen (ib., 68*: Alias enim . . . . per se non educeret formas de potentia ad actum, quae sunt in materia in potentia et in motore caeli in actu). Die Himmelsbeweger und die Intelligenzen mit den christlichen Engeln zu identifizieren, lehnte Dietrich ab (De int. et intellig. I, 12, ed. Krebs, 132*).

Höchst eigenartig gestaltet sich bei Dietrich die Theorie vom intellectus agens und possibilis. In ihr sind aristotelische, augustinische

und neuplatonisch-arabische Elemente in seltsamster Konfiguration zusammengeflossen. Dietrich identifiziert den von Aristoteles übernommenen Begriff des intellectus agens mit der augustinischen Vorstellung von der dunklen Tiefe des Gedächtnisses (De trin. XV, 21, n. 40: sed illa est abstrusior profunditas nostrae memoriae), von dem Seelengrund (abditum mentis; De trin. XIV, 7, n. 9), aus welchem wie aus einem Quell und Ursprung das entsteht, was von uns im äußeren Denken intellectualiter geschieht (De visione beatifica, E. Krebs, 70*: aliud autem quod in abstruso, ut verbo eius utar, et in abdito mentis intellectualiter fulget, ex quo tamquam ex fontali et originali principio nascitur hoc, quod exteriori cogitatione intellectualiter a nobis agitur. Ib., 71*: refertur ad abditum mentis seu intellectum agentem, quo substantia animae figitur in aeternitate. Sieh auch De intell. et intellig. II, 37, ed Krebs, 168*). Wie dem abditum mentis der intellectus agens, so entspricht der cogitatio exterior der intellectus possibilis (Krebs, 70* f.).

Der intellectus agens oder das abditum mentis ist das Höchste (supremum), das Gott in unsere Natur gepflanzt hat (Krebs, 71*, 162*), das Gottförmige (deiforme), durch das er die vernünftige Kreatur ausgezeichnet hat, so daß sie nach seinem Bild (imago) gestaltet erscheint. Das Moment des Bildes (imago) bezieht sich auf den intellectus agens, das der similitudo auf den intellectus possibilis (De intell. et intellig. II, 31, ed. Krebs, 182*).

Als abditum mentis enthält der intellectus agens die Gesamtheit der Wahrheit (De intell. et intellig. II, 37, ed Krebs, 168*: in qua lucet universitas veritatum). Ihm sind gegenwärtig die ewigen Regeln und die unwandelbare Wahrheit (De visione beatif., Krebs, 77*: regulae aeternae et incommutabilis veritas praesentes sunt abdito mentis secundum Augustinum, quod est intellectus agens). Der intellectus agens ist die geheime Stätte, wo der Mensch vorfindet (invenit), was er an Wahrheit durch vernünftiges Denken bei sich selbst schaut (videt), oder was er, von einem andern gut gefragt, antwortet. Invenit, inquam, non efficit aut gignit secundum Augustinum ibidem. Non enim, sicut ibi dicit, idem est invenire, quod facere vel gignere; alioquin aeterna gigneret animus inventione temporali, et exemplificat ibi de aeterna ratione circuli (De intell. et intellig. II, 37, Krebs, 168*. Das Augustinuszitat sieh De immortal. an. c. 4, n. 6).

Diesen augustinisch-platonischen Gedankengängen, durch welche der intellectus agens zum Prinzip angeborener, apriorischer, erfahrungsloser Erkenntnisse gestempelt wird, fügen sich leicht ein die neuplatonisch-arabischen Lehren, denen zufolge der intellectus agens in die Reihe der Intelligenzen gerückt erscheint. Er wird als Akt und Intellekt dem Wesen nach ohne jede Potenzialität, gleichsam als Meer der ganzen Intellektualität und als Substanz gefaßt (De visione beata, Krebs, 77*: in ipso est radix et fons, immo quoddam pelagus totius intellectualitatis, eo quod est intellectus per essentiam. De intell. et intellig. II, 31, ed. Krebs, 162*: ipse (intell. agens) est substantia in actu, nullo modo in potentia. Sieh auch ib., 128*). Im Gegensatz dazu wird der intellectus possibilis nach Alfarabi und Alexander von Aphrodisias als reine Potenz bestimmt (ib. II, 2; 135*: sicut habemus ab Alfarabio et ab Alexandro in suis libris de intellectu et intelligibili, ipse autem intellectus possibilis, secundum quod est in potentia, non est nisi pura possibilitas sine omni natura positiva).

Im Verhältnis zur Seele wird der intellectus agens von Dietrich bezeichnet als inneres kausales Prinzip der Seelensubstanz, das in der Seele ist, wie das Herz im Lebewesen (ib.: intellectus agens est principium causale ipsius substantiae

animae, principium inquam secundum substantiam aliquo modo intrinsecum sicut cor in animali. Sieh auch ib., 161*).

Entsprechend den im Vorhergehenden dargelegten Eigentümlichkeiten des intellectus agens wird von Dietrich der Erkenntnisprozeß, ganz abweichend von Thomas von Aquin, im Sinne des arabischen Neuplatonismus, speziell Avicennas, gekennzeichnet. Die species intelligibiles werden vom intellectus agens nicht aus den Einzelinhalten abstrahiert. Die Abstraktion ist Sache des cogitativum. Das Resultat derselben, die intentiones universales, bedürfen aber der Ergänzung durch die species intelligibiles, die aus dem intellectus agens in den intellectus possibilis hineingestrahlt werden (De habitibus 11, ed. Krebs, 214*: cogitativum nostrum, quo speculamur intentiones rerum universales, quod completive fit per speciem intelligibilem, quam attribuimus intellectui possibili. De intell. et intellig. III, 35, ed. Krebs, 203*: talis autem rei ratio splendet in intellectum possibilem ex suo principio intellectuali, quod est intellectus agens immediatum. Sieh auch ib., 135*). In letzter Instanz leiten sich aber die species intelligibiles von dem ersten intellektuellen Prinzip, von Gott, im Intellekt her (De intell. et intellig. III, 35, ed. Krebs, 203*: ideo huius ratio rei plus splendet a primo principio intellectuali, quod Deus est in intellectu, quam ab immediato principio intellectuali, quod est intellectus agens). Der intellectus possibilis ist durch den intellectus agens dem ersten Prinzip, Gott, zugewandt (De visione beatifica, ed. Krebs, 77*: sic eodem processu est conversio in principium primum mediante intellectu agente), während der intellectus agens unmittelbar und stets der Gottheit zugekehrt ist derart, daß seine Emanation aus Gott zugleich auch seine Konversion zu Gott bedeutet (ib., 76*: [abditum mentis, intellectus agens] semper convertitur in Deum ita, ut eius emanatio, qua intellectualiter emanat per essentiam a suo principio, sit ipsius in ipsum principium conversio . . . . eadem simplici intellectione, quae est essentia eius). Daher heißt auch, ein Ding in seiner ratio schauen, es schauen im Lichte der ersten Wahrheit, die Gott ist (De intell. et intellig. III, 35, ed. Krebs, 203*: et secundum hoc videre rem aliquam in sua ratione, est videre eam in lumine primae veritatis, quae Deus est secundum Augustinum in multis locis. Sieh auch ib. 187*).

So steht Dietrich von Freiberg in der Entscheidung der alten Streitfrage nach dem letzten Grunde unserer Erkenntnis auf Seite des Augustinismus und der älteren Franziskanerschule. Wenn auch seine Art der Lösung ganz im Geiste des arabischen Neuplatonismus gehalten ist, so trifft sie doch im Hauptpunkt, in der Zurückführung der Erkenntnis unmittelbar auf Gott, mit der augustinischen Theorie zusammen.

Die Intellektlehre wird für Dietrich das Mittel, das Problem der visio beatifica zu klären, ohne ein besonderes lumen gloriae anzuerkennen. Steht der intellectus agens und durch ihn auch der intellectus possibilis schon in diesem Leben mit der Gottheit in unmittelbarer Verbindung, so muß dies um so mehr im jenseitigen Leben Geltung haben (De visione beatifica, Krebs, 77*). Während aber in diesem Leben der intellectus agens mit uns nur durch die species intelligibilis vereinigt wird (ib., 82*), vollzieht sich die selige Anschauung dadurch, daß der intellectus agens, der seiner Wesenheit nach stets zu Gott hingewendet ist, mit uns und dem intellectus possibilis als dessen Form vereinigt wird (ib., 81*). So ist der intellectus agens das beseligende Prinzip, durch dessen Einformung wir selig sind durch Vereinigung mit Gott in unmittelbarer seliger Schauung des göttlichen Wesens (De intell. et intellig. II, 31, ed. Krebs, 162*: ipse intellectus agens est illud beatificum principium, quo informati — id

est: quando fuerit forma nobis — sumus beati per unionem nostri ad Deum per immediatam beatificam contemplationem, qua videbimus Deum per essentiam).

Dietrichs Schriften haben, wie schon Preger zeigte, auf Eckehart und Tauler und auf andere Mystiker und Mystikerinnen Einfluß gehabt. Seine Wertschätzung des Proklus und des arabischen Neuplatonismus hat beiden den Weg in die deutsche Mystik, speziell zu Eckehart, geebnet. Auch von seinen eigenen Auffassungen haben manche fortgewirkt, so insbesondere seine Anschauung vom abditum mentis und seine Lehre vom intellectus agens und possibilis. Die letztere wird verwertet bei Tauler und in einem deutschen Traktat, der dem jüngeren Eckehart zugeschrieben wird, und der von Preger (MSB. 1871, 157 ff.) ediert wurde. Sieh E. Krebs, 126—148 (Dietrichs Verhältnis zur deutschen Mystik).

Dietrichs Sympathien für den Neuplatonismus des Proklus fanden außer bei Eckehart noch bei einem weiteren Mitglied des Dominikanerordens Nacheiferung, nämlich bei **Berthold von Mosburg** (Bertoldus de Mosburch), der Lektor in Köln und vielleicht Dietrichs Schüler war. Ein Anhaltspunkt zur ungefähren Bestimmung der Zeit seines Wirkens liegt vor in einer von E. Krebs (Meister Dietrich, 50[2]) mitgeteilten, im Basler Codex F IV 30 von Dietrichs Schrift De iride sich findenden Notiz, die von einem Kommentar Bertholds zu den drei Büchern Meteora des Aristoteles aus dem Jahre 1318 berichtet. Das Hauptwerk Bertholds ist aber eine drei Bände umfassende, in der Vatikanischen Bibliothek (Cod. Vat. lat. 2192) befindliche Expositio in Elementationem Theologicam Procli. Von den Theologen des dreizehnten Jahrhunderts werden als Quellen angeführt: Thomas von Aquin, Albert der Große, Dietrich von Freiberg, Ulrich von Straßburg, Arnoldus Lusius, Thomas Anglicus Minor. Von den Philosophen, deren Bücher und Lehren benutzt wurden, werden genannt: Plato, Aristoteles, Hermes Trismegistus, Proklus, Avicenna, Algazel, Alfarabius, Avicebron qui et Avencebrol, Averroes commentator Aristotelis, Seneca, Tullius qui et Cicero, Apuleius, Macrobius, Rabbi Moyses. Sieh M. Grabmann, Der Neuplatonismus usw., PhJhb. 23 (1910) 54. Von Bertholds Proklus-kommentar führen Fäden bis zu Nicolaus Cusanus, der ihn wohl kannte und von ihm in seiner Apologia doctae ignorantiae mit großer Anerkennung spricht. Sieh W. Rubczyński, Przegląd Filosoficzny 1900, 41—69 u. Arch. f. Gesch. d. Philos. 18 (1905) 570 f.

Mehr in den Bahnen ihres Ordenslehrers Thomas von Aquin wandeln die Dominikaner **Johannes** und **Gerhard Sterngasse**, die jüngst durch Grabmann wieder ans Licht gezogen sind, nachdem deutsche Predigten von ihnen schon länger bekannt waren (vgl. Wackernagel, Altdeutsche Predigten und Gebete, 164). Der von Grabmann wiederaufgefundene Sentenzenkommentar des Johannes Sterngasse zeigt eine weitgehende wörtliche Abhängigkeit von Thomas von Aquin, die im Cod. Vatic. lat. 1092 durch Randglossen, die wahrscheinlich schon vor 1323 eingetragen worden sind, nachgewiesen wird. Trotzdem weicht er nicht bloß in der Frage nach dem Unterschiede von Wesenheit und Dasein (Grabmann, Mittelalt. Geistesleben, 397), sondern auch sonst erheblich von Thomas ab, wie A. Landgraf gezeigt hat. Dabei ist bemerkenswert, daß er die gegnerischen Ansichten, z. B. des Aegidius von Rom und sogar des Heinrich von

Gent stets wörtlich anführt und ihnen zuweilen zustimmt (Landgraf, 327 ff.). Auffallend für einen Dominikaner des XIV. Jhds. ist die starke Vorliebe für Averroes. Die Gründe des hl. Thomas gegen die Einheit des Intellekts bringt er zwar vor, kritisiert sie aber und beruft sich schließlich auf den Glauben: Quidquid tamen respondeatur ad hoc: Positio ponens animam intellectivam non esse formam corporis falsa est et erronea, cum veritati fidei contradicat (Landgraf, 347). Ein Schluß auf die Abfassungszeit (nach dem Konzil von Vienne 1311) läßt sich daraus aber nicht ziehen (gegen Landgraf, 51). Auch kann hierin nicht die Lehre von der doppelten Wahrheit gefunden werden (gegen Landgraf, 346 ff.).

**Nikolaus von Straßburg,** der uns ebenfalls durch seine deutschen Predigten schon bekannt war, ist uns nunmehr durch Grabmann auch als Scholastiker vorgeführt worden. Schon Denifle hatte auf den lateinischen Traktat De adventu Christi hingewiesen, der sich als Kompilation aus Johannes Quidort von Paris herausstellte. Grabmann hat nun gezeigt, daß uns von ihm auch eine „große philosophische Summa" erhalten ist. Der Verfasser bezeichnet Thomas von Aquin und Albertus Magnus als seine Lehrer: .... venerabilium doctorum fratris Thomae de Aquino et domini Alberti, duorum magnorum luminarium ecclesiae (Grabmann, Mittelalt. Geistesleben, 402). Wenn Grabmann meint: „Das scharfe Urteil P. Denifles über Nikolaus von Straßburg erfährt eine wesentliche Milderung und Einschränkung dadurch, daß wir jetzt auch diesen Straßburger Dominikaner als Verfasser einer groß angelegten und selbständig durchdachten philosophischen Summa im Geiste des hl. Thomas kennen" (401), so ist gleich die erste Probe, die er von dem Texte bietet, nicht geeignet, diese Ehrenrettung zu bestätigen, da diese Stelle (402—03) nichts anderes als eine wörtliche Wiederholung von Thom. S. th. I q. 105 a. 4 ist. So werden auch wohl forthin die deutschen Predigten dieses Dominikaners unser Interesse mehr wecken als seine scholastischen Kompilationen.

Der neuplatonischen Richtung des Albertus Magnus schloß sich der Schöpfer und bedeutendste Vertreter spekulativer Mystik auf abendländischem Boden an, **Meister Eckehart** [1]). Er wurde um 1260 in Hochheim bei Gotha geboren und war ritterlichen Standes. Er trat in den Dominikanerorden ein und war vielleicht noch ein unmittelbarer Schüler Alberts in Köln. 1300 lernte und lehrte er in Paris, vielleicht noch mit Duns Scotus zusammen, und wurde 1302 von Bonifazius VIII. zum Doktor ernannt (doctorem ipse inauguravit; Quétif et Échard, Script. Ord. Praed. I 507). Er wurde 1304 Ordensprovinzial für Sachsen, 1307 Generalvikar mit dem Auftrage, die Klöster seines Ordens in Böhmen zu reformieren, und lehrte und predigte in vielen Teilen Deutschlands mit dem größten Ruhme. Vom Provinzialat 1311 entbunden, wurde er zum zweiten Male nach Paris geschickt. Danach war er in Straßburg tätig, wo er vielleicht die theologische Schule zu leiten hatte. In seinen letzten Lebensjahren lehrte er zu Köln. Hier leitete der Erzbischof Heinrich von Virneburg 1326 einen Prozeß in Glaubenssachen gegen ihn ein, nachdem besonders die Franziskaner ihn wegen seiner Lehren angefeindet hatten. Er leistete 1327 bedingten

---

[1]) Die Darstellung des Systems Eckeharts in den früheren Auflagen rührte von dem um die Eckehartforschung hochverdienten Professor Dr. Lasson in Berlin her. Eine Neubearbeitung dieses Teiles, die vor allem, der sonstigen Anlage des vorliegenden Buches entsprechend, Eckehart in engere Beziehung zur Scholastik stellen mußte, war bei den vorigen Auflagen schon öfter gewünscht worden. Nach dem inzwischen erfolgten Tode Lassons hat der Germanist Dr. Josef Quint in Bonn unter teilweiser Benutzung des Lassonschen Textes die Neubearbeitung besorgt.

Widerruf (si quid erroneum repertum fuerit, . . . . . hic revoco publice), appellierte aber gegen weitergehende Forderungen an den Papst. Ehe noch die Bulle, die 28 seiner Sätze verdammte, veröffentlicht wurde (27. März 1329), ist er 1327 gestorben.

Das literarische Werk Eckeharts, soweit es auf uns gekommen ist, besteht aus dem großen lateinischen sogenannten Opus tripartitum, teilweise hg aus einer Erfurter und einer Cueser Hs von Denifle (Arch. II), aus Quaestiones (von Longpré und Grabmann neuestens wiederaufgefunden) und seinen deutschen Predigten und Traktaten, im Wesentlichen herausgegeben in Pfeiffers deutscher Eckehartausgabe. Der authentische Charakter des Opus tripartitum ist außer Zweifel; dagegen ist die Echtheitsfrage in bezug auf die deutschen Werke, insbesondere die deutschen Predigten, von denen wir wahrscheinlich nur mehr oder weniger zuverlässige Nachschriften von Eckeharts Hörern besitzen, noch vollkommen ungelöst. Was die Zuverlässigkeit der von Pfeiffer konstituierten Texte angeht, so erweisen sie sich bei einer Prüfung an der hds Überlieferung als äußerst fehlerhaft und im einzelnen nur unter Vorbehalt verwendbar. Gleichviel geben sie im ganzen ein ziemlich klares Bild der Lehre Eckeharts, zumal seiner Ethik, die naturgemäß in den für einen weiteren Zuhörerkreis bestimmten deutschen Predigten einen breiteren Raum einnehmen mußte als in dem mehr fachwissenschaftlichen Opus tripartitum.

Die Rechtfertigungsschrift ist von A. Daniels, sodann aber besser von G. Théry herausgegeben worden. Théry unterscheidet mit Recht zwei Aktenstücke: Das erste enthält die 49 Artikel, die Eckehart am 26. Sept. 1326 vorgelegt wurden, nebst Eckeharts Antworten. In der Hs. stehen letztere voran. — Das zweite enthält 59, nur aus Predigten entnommene Artikel, die sich zum Teil mit Artikeln der ersten Liste (1—7, 10—16) decken. Die zweite Liste stammt von andern Gegnern; ihre Bedeutung sieht Théry mit Recht darin, daß sie als Grundlage für das Verurteilungsdekret Johannes XXII. gedient hat (144). Théry gibt, soweit wie möglich, bei den einzelnen Artikeln genau die Quellen an, aus denen sie stammen. Die Änderungen der Ausgabe Thérys gegenüber der von Daniels zeigt folgende Konkordanz: I. Daniels 1, 1—6 = Théry 157; D. 21, 11—34, 16 = Th. 157—184; D. 1, 7—21, 9 = Th. 185—205; D. 65, 20—66, 28 = Th. 205—207. II. Daniels, 34, 18—65, 19 = Théry 208—268.

Über die Beurteilung des Systems der spekulativen Mystik Eckeharts wird bis zur Stunde eine leidenschaftliche Polemik geführt. Statt in der eigenartigen Verquickung von Mystik und Scholastik den artbestimmenden Faktor eckehartischer Spekulation zu sehen, hat man ihn meist entweder als reinen Scholastiker oder als reinen Mystiker zu erweisen gesucht. Denifle, der zuerst auf die Übereinstimmung Eckeharts mit der Scholastik hinwies, wertete von seinem thomistischen Standpunkte aus alles, was bei Eckehart davon abwich, rein negativ als Unklarheit und Unausgeglichenheit eines phantastischen und verworrenen Denkers, eines nur mittelmäßigen Scholastikers. In neuester Zeit nimmt Karrer Eckehart gegen Denifle in Schutz. Für ihn ist Eckeharts System durchaus scholastisch, wenn auch mit neuplatonischen Elementen stark durchsetzt, und das scheinbar eigenartig Eckehartische glaubt Karrer auf eine, allerdings starke, emphatische Ausdrucksweise zurückführen zu können. Demgegenüber verlegten andere, und in neuester Zeit besonders R. Otto, den Akzent auf die mystische Seite in Eckehart. Otto betonte, daß die scholastischen Elemente im System Eckeharts für seine Mystik von gar keiner konstitutiven Bedeutung, vielmehr durch das mystische Ferment gänzlich aufgesogen und ihrer Eigenbedeutung beraubt seien.

Eckehart ist scholastischer Mystiker und nicht mystischer Scholastiker, d. h. als Primäres, in seinem Wesen zutiefst Veranlagtes, besaß er den mystischen Intuitus, der ihn eine unmittelbare Vereinigung mit dem unendlichen göttlichen Sein erfahren ließ. Dieses Erlebnis suchte er durch die scholastische Dialektik gedanklich faßlich zu machen, suchte die Ausgangspunkte und den Weg zur unio mystica in engster Anlehnung an die scholastische Lehre aufzuzeigen. Er konnte das um so eher und um so überzeugter, mit der Scholastik eines Sinnes zu sein, als diese selbst mystische Elemente oder Ansatzpunkte zu solchen enthält, insbesondere die neuplatonische Strömung, die auch bei den entschiedenen Aristotelikern, wie Thomas von Aquin, eine bedeutende Rolle spielt, die aber bei Albertus Magnus und einem Teil seiner Schüler den Aristotelismus fast überwiegt. Der Neuplatonismus hat eine mehr dynamische Auffassung des Seins, er betrachtet das eine Sein in seinem beständigen Fluß, und daher verschwimmen ihm die kategorialen Unterschiede der Dinge in der Idee des einen Seins, während der Aristotelismus eine mehr statische Betrachtung des Seins hat und darum die kategorialen Bestimmtheiten in begrifflich scharfer Abgrenzung zu erfassen sucht. Daher ist das Dynamische für den Stil Eckeharts durchaus charakteristisch. Die Seinsbestimmungen werden ihm zu Bewegungen und Tätigkeiten. Indem er eine Beschreibung des All — einen über die scholastischen begrifflichen Abgrenzungen hinaus erstrebt, im Unendlichen aber sich die Gegensätze des Endlichen aufzuheben scheinen, ergibt sich ihm als natürliches Darstellungsmittel die Paradoxie, während die Scholastik bemüht ist, das Paradoxe begrifflich aufzulösen oder wenigstens abzuschwächen.

I. Eckeharts Psychologie stimmt zunächst mit der des hl. Thomas überein. Die Seele ist immateriell, die einfache Form des Leibes, in jedem Gliede ganz und ungeteilt. Die Seelenkräfte sind: die äußeren Sinne, die niederen und die höheren Kräfte. Die niederen Kräfte sind: der auf das Empirische gerichtete Verstand (bescheidenheit oder redelicheit), das Gemüt (gemüete oder zürnerin) und das Begehrungsvermögen (begerunge); die höheren Kräfte: das Gedächtnis (gehücnisse), die Vernunft (verstentnisse oder bekantnisse) und der Wille, entsprechend dem Vater, Sohn und Geist. Über den Einzelsinnen steht der gemeine Sinn (sensus communis), der die Einheit der Wahrnehmung bewirkt. Der Verstand nimmt aus dem Wahrgenommenen das Beste heraus, indem unter Wegfall der sinnlich-materiellen Elemente das Mannigfaltige in Einheit verwandelt wird (Der gemeine sin gît den andern sinnen hoeren, sehen, entstên, smeken, und er ist doch niht wan ein in ime selben. Daz die ûzwendigen sinne vernement, daz bringent sie an den gemeinen sin. Sô nimet denne diu redelicheit daz beste ûz unde ziuhet ez in die gehücnüsse und einet ez in die sêle unde lêzet daz grobe der vihelicheit. Diu oberste kraft treget ez in daz bekantnüsse unde bekennet gotes allerliebsten willen unde treget ez denne in die sêle unde diu sêle einiget elliu dinc in gotes liebesten willen. Pf. 538, 10 ff.; vgl. 319 ff.; 383 ff.). Die Seele ist nicht an Raum und Zeit gebunden, alle ihre Vorstellungen sind unkörperlich (Pf. 325). Alle Wirksamkeit der Seele (im engeren Sinne als belebendes Prinzip des Körpers gegenüber ihrem übersinnlichen Wirken als Geist in den obersten Kräften) haftet an einem Organ. Aber die Organe sind nicht selbst das Wesen der Seele, sondern Ausfluß des Wesens und zugleich Abfall vom Wesen. In den Grund der Seele dringt nichts als Gott allein. Die Seele steht in der Mitte zwischen Gott und Kreatur (Sant Augustînus sprichet . . . . . von zwein antlützen der sêlen. Daz ein ist gekêret in dise welt unde zuo dem lîbe, in dem würket si tugent unde kunst. Daz ander antlütze ist gekêret gerihte in got. Pf. 110, 21 ff.; 250, 8 ff.).

Die höchste Tätigkeit der Seele ist das Erkennen. Dieses erscheint

als ein von Stufe zu Stufe mächtigeres Abscheiden aller Vielheit und Materialität. Es gibt drei Arten der Erkenntnis: sinnliches, vernünftiges und übervernünftiges Erkennen; erst letzteres hat die volle Wahrheit und geschieht durch die Vernunft. Eckehart unterscheidet mit Albertus Magnus den intellectus agens und passivus; dazu kennt er noch eine ‚vermügende' oder ‚mügelîche vernunft', ohne daß im einzelnen deren Funktionen deutlich angegeben würden (Pf. 16, 35 ff.). Die oberste Kraft der Seele ist nicht mehr eine Kraft neben den anderen, sondern die Seele in dem Wesen ihrer Totalität; als solches heißt sie der ‚Funke', die ‚Burg der Seele', auch ‚Synteresis' (Pf. 113, 40). Dieser obersten Kraft dienen alle Kräfte der Seele und helfen ihr in den Ursprung, indem sie die Seele aus den niederen Dingen emporziehen (Pf. 131, 3 ff.; 469, 36 ff.). Der Funke begnügt sich an nichts Geschaffenem oder Geteiltem; er strebt zum Absoluten, zu der Einheit, die nichts anderes mehr außer sich hat.

Die Vernunft ist das Haupt der Seele, Erkenntnis Grund der Seligkeit. Wesen und Erkenntnis ist eins. Aber dies Erkennen ist ein übersinnliches, in Worten nicht auszusprechen, verständig, nicht vermittelt, ein übernatürliches Schauen über Raum und Zeit, nicht eigene Tat des Menschen, sondern Gottes Tun in uns. Darum ist es zugleich ein Nichterkennen, ein Zustand der Blindheit, des Nichtwissens. Da aber die Wahrheit für den auf das Irdische gerichteten Verstand nicht faßbar ist, so sehr, daß, wäre sie begreiflich und glaublich, sie nicht Wahrheit sein könnte (Pf. 206, 33 ff.), so wird das Erkennen der Wahrheit im Gegensatz zum Wahrnehmen und kunstmäßigen Denken selbst ein Glauben genannt (Pf. 567, 1 ff.), mit besonderer Beziehung darauf, daß dieses unmittelbare Verhältnis zum Übersinnlichen in der Vernunft entspringt, im Willen aber wirksam wird. Wenn nämlich die Vernunft bis an die Grenze ihres Vermögens gelangt ist, so bleibt ihr noch ein Transzendentes, das sie nicht zu ergründen vermag. Das offenbart sie dann in dem Grunde der Seele, in welchem Vernunft und Wille in lebendigem Austausch stehen, dem Willen. (Pf. 384, 32 ff.; vgl. 384 ff.; 454—460; 521, 20 ff.; 537, 1 ff.; 559, 5 ff.)

Der höchste Gegenstand des Erkennens ist nicht der dreipersönliche Gott. Die Vernunft dringt über die Unterscheidbarkeit der drei Personen hinaus in den unterschiedslosen Grund der Gottheit, in die stille Wüste, die unbeweglich, über allem Gegensatz erhaben ist.

II. In der Lehre von Gott steht Eckehart im ganzen, wie Denifle erwiesen hat, auf dem Boden der Scholastik. Ausgangspunkt ist für ihn der scholastische Satz: Esse est Deus. Doch glaubt Denifle (436) sagen zu können, daß Eckehart von diesem Grundsatze einen so intensiven und folgenschweren Gebrauch macht wie vor ihm kein Scholastiker. Die glühende Leidenschaft, mit der er immer wieder seine Grundthese aufgreift und die Idee des reinen Seins begreiflich zu machen sucht, verrät denn auch gleich den Mystiker in ihm, für den nach R. Otto der Gedanke, Gott ist das Sein, zu einem „zündenden Blitz", zu einem „Glutgedanken" geworden ist. Zunächst bemüht er sich, das absolute Sein ganz im scholastischen Sinne zu bestimmen. Es ist ein „esse purum et plenum" (col. 138, 165; Denifle, 437), in das „nec cadit numerus nec multitudo nec negatio, sed mera affirmatio et plenitudo esse, secundum illud: ego sum qui sum" (col. 128). Er ist actus purus (Denifle, 448). Im Unterschiede von der Kreatur fallen in Gott Sein = esse und Sosein = essentia zusammen, gemäß dem scholastischen Satze, daß in Gott quod est und quo est dasselbe ist, während bei der Kreatur „aliud est quod est, et aliud quo est". Gott steht über allen kategorialen Unterschieden, „includens perfectiones omnium generum" (col. 58, 118).

Im Göttlichen gibt es nur zwei Prädikamente: Substanz und Relation (col. 58; Thomas, S. th. I q. 28 a. 2 ad 1; Denifle, 438).

Mit der Unendlichkeit des göttlichen Seins, das alles Nichtsein, alle Potentialität, ausschließt, ist seine Unveränderlichkeit gegeben (col. 122. Ûzer got enist niht wan niht alleine. Dar umbe ist ez unmügelich, daz in got iht müge gevallen anderunge oder wandelunge ... Got hât alliu dinc in im in einer volmehtikeit. Pf. 321, 11 ff.; vgl. Denifle, 444). Demnach ist Gott auch immobilis, wenngleich der Grund aller Bewegung (col. 34; Denifle, 446). Auch die generatio, die productio Verbi, ist in Gott sine motu, wenngleich als solche für unseren Verstand nicht faßlich. Gott ist fern aller Zeit und Bewegung im unveränderlichen „nunc aeternitatis", wie Eckehart mit der Scholastik sagt (Ipse est esse; esse autem non novit preteritum, nec futurum, sed tantum presens et presto ens actu. Non ergo tempus, sed extra tempus est. col. 144. Principium, in quo deus creavit caelum et terram, est principium nunc simplex aeternitatis, ipsum inquam illud „nunc" penitus, in quo deus est ab aeterno. col. 12. Daz nû, dâ got die welt inne machte, daz ist alse nâhe dirre zît, als daz nû, dâ ich iezuo inne spriche, unde der jungeste tac ist alse nâhe disem nû, alse der tac der gester was. Pf. 268, 18).

Neben dieser mit der Scholastik übereinstimmenden kataphatischen, positiven Theologie liebt Eckehart, zumal in seinen deutschen Predigten und Schriften, die von Dionysius Areopagita gepflegte apophatische, negative Prädikation. Sie findet sich auch bei den Scholastikern, doch macht Eckehart einen ungewöhnlich starken Gebrauch von ihr und wendet sie meist ins kühn Paradoxe. Das ist für ihn das Mittel, um über die Grenzen begrifflichen Denkens hinaus seinem überrationalen mystischen Erleben einen zwar selbst nicht mehr logisch adäquaten, aber doch logisch fundierten Ausdruck zu verleihen (von wizzenne sol man komen in ein unwizzen. Pf. 15, 7). Gottes Name ist unaussprechbar (col. 49, Denifle, 452. Got ist namelôs, wan von ime kan nieman niht gesprechen noch verstân. .. Sprich ich nû: got ist guot, ez ist niht wâr, mêr: ich bin guot, got ist niht guot. ... Spriche ich ouch: got ist wîse, ez ist niht wâr: ich bin wîser denn er. Spriche ich ouch: got ist ein wesen, ez ist niht wâr: er ist ein überswebende wesen und ein überwesende nihtheit. Pf. 318, 31—319,5; Denifle, 452[2]). Und doch will Eckehart nicht mißverstanden sein (Daz ich aber gesprochen habe, got sî niht ein wesen unde sî über wesen, hie mit enhabe ich im niht wesen abe gesprochen, sunder ich habe ez in ime gewirdiget unde gehoehet. Pf. 269,1 ff.; Denifle, 452[2]). Die Negation hat einen positiven Sinn; sie soll in die Tiefe des göttlichen Wesens, wo keine Mannigfaltigkeit von Eigenschaften und Prädikaten, sondern lautere Einheit ist, einführen (Dû solt in [Gott] minnen als er ist: ein nihtgot, ein nihtgeist, ein nihtpersône, ein nihtbilde, mêr: als er ein lûter pûr klâr ein ist, gesundert von aller zweiheite. Pf. 320,27).

Das so bestimmte göttliche Sein unterscheidet Eckehart als Gottheit, Deitas, vom Gott der Trinität, Deus, ohne dabei im Sprachgebrauch, zumal im Deutschen, konsequent zu sein. Diese Unterscheidung deckt sich mit der scholastischen der essentia in se und der essentia cum relatione. Die Personen sind nach Thomas subsistierende Relationen und mit der essentia divina real identisch (S. th. I q. 28 a. 2; q. 29 a. 4). Man kann daher das göttliche Wesen betrachten abgesehen von der personalen Verschiedenheit (essentia in se) und mit Bezug auf diese Verschiedenheit (essentia cum relatione). Die die Personen konstituierenden Akte der Erkenntnis und Liebe können nicht der essentia divina an sich zugeschrieben werden: Der Vater erzeugt, nicht die göttliche Wesenheit (Essentia non generat. col. 58, Denifle, 457. Das wesen gebirt nicht. Pf. 533, 35). Wenn man von den Relationen abstrahiert, so bleibt in Gott die essentia communis, nicht die

Person (Thom. S. th. I q. 40 a. 3: remotis proprietatibus remanet in intellectu essentia communis, non autem hypostasis Patris). Nur von hier aus können die Ausführungen Eckeharts über den trinitarischen Prozeß (Pf. 499, 14 ff.) und über die Unterscheidung der ungenaturten und der genaturten Natur (Pf. 537, 39 ff.; Denifle, 456 ff.) verstanden werden. Wie die Scholastik, so setzte auch Eckehart diese Unterschiede in Gott nicht a parte rei, sondern „secundum modum intelligendi" (col. 43; Denifle 455), wenn auch cum fundamento in re. Gerade die wesenhafte Einheit des in den drei Personen entfalteten Gottes mit dem ureinen göttlichen Sein, die sich also nicht, wie Preger meinte, wie Akt und Potenz verhalten, mußte seinem apriorischen mystischen Drang nach Vereinigung mit dem Absoluten durch erkennendes Erfassen ganz besonders am Herzen liegen. Sein modus intelligendi nun war der einer spannungsvollen, ungemein bewegten Dialektik, die durch die Bestimmtheit des dreipersönlichen Gottes hindurch den überrationalen Grund des göttlichen Seins zu erfassen suchte. Wenn Eckehart nun mit der Scholastik die essentia cum relatione als ein simplex denkt, das ‚redit se toto super se totum reditione completa, et propter hoc ex causis est sciens se ipsum et omnia per essentiam' (col. 85, Denifle, 453), m. a. W., wenn er das Verhältnis zwischen Gottheit und dreipersönlichem Gott in einem Selbsterkennungsprozeß des göttlichen Wesens begründet sein ließ, so lag es nahe, daß er in diesen Erkennungsprozeß die dynamische Rhythmik seiner eigenen drangvollen Dialektik hineintrug. Dadurch konnte er den Eindruck erwecken, als fasse er die innertrinitarische Relation im Sinne eines Nacheinander von Potenz und Akt, um so mehr, als er die Entfaltung des göttlichen Seins in den drei Personen durch den dynamischen Ausdruck des Fließens und Rückfließens, der Emanation (col. 53), zu verdeutlichen suchte. Wiewohl er die zeitlose Einheit von Gottheit und Gott mit der Scholastik lehrte und betonte, so fiel für sein mystisches Streben nach dem Absoluten der Akzent so stark einseitig auf das Ureine, daß dieses leicht auch a parte rei als ein Jenseitiges, das hinter den drei Personen liegt, erscheinen konnte. Sein mysticus intuitus ließ Eckehart immer wieder mit Leidenschaft diese essentia in se zu ergründen suchen, „diu stille dunster einekeit" (Pf. 507, 32 f.), „die blôzen lûterkeit gotlîches wesennes, daz blôz ist âne allez mitwesen" (Pf. 163, 19 f.) „den einveltigen grunt", „die stillen wüeste, dâ nie underscheit în geluogete weder vater, noch sun noch heiligeist" (Pf. 194, 2 f.), „die wüesten gotheit, dâ noch werc noch bilde enist", „die wüestenunge" (Pf. 242, 2 f.).

III. Auch in seiner Spekulation über die Ideenwelt schließt sich Eckehart eng an Thomas an. Der größte Teil der Predigt CI, die programmatisch Eckeharts Ideenlehre entwickelt, ist eine genaue Paraphrase von Thomas, S. th. I q. 15 art. 1—3. Eckehart unterscheidet ein doppeltes Sein der Kreatur: ein Sein in sich (esse formale) und in Gott (esse virtuale) (col. 20; Denifle, 460). Was nun das esse in Verbo dei, das esse virtuale, angeht, so sagt Eckehart: Omnia autem sunt in Deo tamquam in causa prima intellectualiter ut in mente artificis (col. 90; Denifle, 461); wir wâren in gote êwiklîche als diu kunst in dem meister. Got sach sich selben an unde sach alliu dinc. ..... Alleine die creâtûre nû manicvaltic sint, sie sint doch niht dan ein bilde an gote (Pf. 502, 24 ff.). Die Dinge sind in Gott nichts anderes als sein eigener Wesensgehalt, den er im Bild des Sohnes schaut (vgl. Thomas, Cont. gent. IV, 13; Denifle, 462[1]). Die Ideenwelt ist folglich nicht geschaffen durch einen freien Willensentschluß Gottes nach dem Bilde des Sohnes, wie Preger meinte (Creaturarum rationes non sunt creaturae, sed nec creabiles ut sic; col. 90; Denifle, 463), sondern sie sind mit dem Verbum, dem Sohn, identisch, im gleichen Akt mit diesem ewig gesetzt (Pater dicendo Verbum producit et creaturas. col. 69, Denifle, 464 und Anm. 4).

Sind nun die Ideen nichts anderes als die göttliche Wesenheit, so folgt, daß sie wie diese eins und ohne Vielheit sein müssen (col. 125; Denifle, 466 f.). „Aleine diu gotheit elliu dinc in ir habe, si hât si doch in einem wesen ungestücket" (Pf. 541, 12 ff.).

Wie aber steht es nun um das esse formale extra in rerum natura? Es entsteht durch Schöpfung aus dem Nichts, durch Seinsverleihung (Omnis creationis actio est collatio esse. .... Creatio est rerum ex nichilo productio. col. 144; Denifle, 467, 468 und Anm. 1). Ist die creatio aber eine collatio esse, so kann nur Gott schaffen als die unendliche Kraft des allumfassenden Seins (wesen ist sô lûter unde sô hôch unde got sô sippe, daz nieman wesen geben kan wan got alleine. Pf. 263, 6 f.). Aus der collatio esse folgt die Notwendigkeit der conservatio creaturarum in esse (col. 33; Pf. 196, 26 ff., 610, 34 ff.; vgl. Thomas, S. th. I q. 104 a. 1). Die Schöpfung ist eine freie Tat der Güte Gottes (col. 149; Denifle, 471), sie steht mit dem trinitarischen Prozeß selbst in direktem Zusammenhange (Hinc est, quod emanatio personarum in divinis ratio est et praevia creationis. col. 53; Denifle, 472). Es widerstrebt der Einheit Gottes nicht, die Vielheit der Dinge hervorzubringen, weil er die Einheit seines Wesens in den Ideen zugleich als mannigfaltig in den geschöpflichen Dingen nachahmbar erkennt (col. 13; vgl. Thomas, S. th. I q. 47 a. 1; Denifle, 471).

Steht Eckehart bisher in seiner Schöpfungslehre durchaus auf scholastischem Boden, so ist dagegen seine Stellung zu den beiden Fragen: Wann und wie schuf Gott die Welt? und was ist das Sein der Kreatur? noch umstritten. Da es in Gott kein prius und posterius geben kann, so muß der Akt des Erschaffens gleich ewig sein wie die productio Verbi (Non enim imaginandum est falso, quasi deus steterit expectando aliquod nunc futurum, in quo crearet mundum; simul enim et semel, quo Deus fuit, quo Filium sibi coaeternum per omnia aequalem Deum genuit, etiam mundum creavit. col. 12; Denifle, 474. Sprêchen wir, daz got die welt schöpfete gester oder morne, daz wêre ein tôrheit an uns. Got schöpfet die welt und elliu dinc in eime gegenwürtigen nû. Pf. 266, 28 ff.; als balde got was, dô hât er die welt beschaffen. Pf. 579, 7). Die Konsubstantialität des Sohnes mit der Welt ist damit nicht gegeben, vielmehr ist der Sohn ja nach Eckehart gerade die ratio idealis der Welt, und die Creatio setzt die Vollendung des trinitarischen Prozesses voraus (Denifle, 477). Hat aber Eckehart nun mit der Scholastik einen Unterschied zwischen Akt und Effekt der Schöpfungstat derart gemacht, daß der Akt zwar ewig, der Effekt aber, die Welt, zeitlich ist? „Interrogatus quandoque, quare Deus mundum non prius produxerit, respondit tunc, sicut nunc, quod Deus non potuit primo producere mundum, quia res non potestagere, ante-, quam sit; unde quam cito Deus fuit, tam cito mundum creavit." „Item concedi potest mundum fuisse ab aeterno." „Item, simul et semel, quando Deus fuit, quando filium sibi coaeternum per omnia coaequalem Deum genuit, etiam mundum creavit." Diese Sätze wurden durch die Bulle Johannes XXII. verurteilt und Denifle, 481 f. bezeichnete den ersten und zweiten als verfänglich. Karrer (313 ff.) versucht jedoch nachzuweisen, daß der dritte rein scholastisch, der erste, der aus Eckeharts Genesiskommentar stammt, entstellt und der zweite aus einem Zusammenhang gerissen ist, in dem Eckehart einen „sciolus" ad absurdum führen will, der für die Ewigkeit der Welt eintritt. In vielen Fällen spricht Eckehart mit Bestimmtheit von der Zeitlichkeit der Welt und stellt sie in Gegensatz zur ewigen Ideenwelt (Facta sunt creata, aeterna enim facta non sunt, facta vero creata, sc. per ipsum Deum, sc. sunt, id est habent esse formale extra in rerum natura sub formis propriis quibus sunt; col. 94. Alliu dinc sint ûz gevlozzen in der zît mit mâze, aber in der êwikeit sint sie sunder mâze

beliben, dâ sint sie got in gote. Pf. 390, 30 ff., vgl. auch Pf. 281, 20 ff; Denifle, 483[3]). Eckehart hat demnach nicht die Ewigkeit der Welt ex professo gelehrt. Wenn nun aber wiederum für ihn der nachdrücklichste Akzent seines leidenschaftlichen Interesses auf der Ewigkeit des schöpferischen Aktes liegt und nicht auf der Zeitlichkeit des Effektes, so ist sein Interesse an dem „Versuch, unter Voraussetzung jenes wesentlichen Unterschiedes eine Lösung zu bieten über das Verhältnis beider Größen" (Karrer, 319), kaum ein scholastisch-wissenschaftliches, als vielmehr das des Mystikers, der die Kontinuität von Zeitlichem und Ewigem, der das Ewige in der Welt und in sich selbst spürt.

Darin liegt wohl auch der Grund dafür, daß Eckehart in seiner Lehre von dem Sein der Kreatur schillert. Mit der Scholastik nahm er, wie gesagt, in den kreatürlichen Dingen einen realen Unterschied zwischen esse und essentia an, der allein in Gott nicht besteht (in omni creato aliud est esse et ab alio, aliud essentia et non ab alio. col. 53; Denifle, 489). Esse und essentia verhalten sich zueinander wie Akt und Potenz (col. 2; vgl. Thomas, S. th. I q. 4 a. 1 ad. 3; Denifle, 436, 489). Das esse der Kreatur ist ein esse receptum (col. 135; Denifle, 444). Ist es aber damit auch bereits unterschieden vom göttlichen Sein, ist es ein bloßes esse participatum? Wiewohl Denifle sah, daß Eckehart an vielen Stellen das esse der Kreatur ausdrücklich vom esse Dei scheidet (508 ff.), glaubte er doch aus vielen eckehartischen Argumentationen den Beweis erbracht zu haben, daß die Auffassung, wonach Gott das esse formale rerum sei, die wahre und konsequente Lehre Eckeharts darstelle. Der Begriff der Schöpfung würde damit illusorisch. Karrer, der mitteilt, daß Denifle in späteren Jahren seine Auslegung der eckehartischen Seinslehre als verfehlt erkannt habe, sucht Eckehart auch in diesem Punkte als vollkommen scholastisch zu erweisen. Nach ihm hat Eckehart die analogia entis in genauer Übereinstimmung mit der Scholastik gelehrt und nicht, wie Denifle glaubte (510 ff.), den Begriff der Analogie zwischen Gott und Kreatur zerstörend umgebildet (Analogata nihil in se habent positive radicatum formae, secundum quam analogantur; sed omne ens creatum analogatur Deo in esse, veritate et bonitate: igitur omne ens creatum habet a Deo et in Deo, non in seipso ente creato esse, vivere, sapere positive et radicaliter, et sic semper edit (Ende des Zitates bei Denifle, 511), ut productum est et creatum; semper tamen esurit, quia semper ex se non est, sed ab alio. . . . . Qui edunt me, adhuc esuriunt: edunt quia sunt; esuriunt, quia ab alio sunt. col. 30, Karrer, 276 f.). Nach Denifle ist mit der Aussage, daß die Kreatur nur analog a Deo et in Deo esse, bonitatem, veritatem besitze, der Begriff der Analogie aufgehoben, ist implicite über die Kreatur in sich ein Negatives ausgesagt: daß ihr kreatürliches Sein ein bloßes Schein-esse sei (Denifle, 512). Karrer dagegen sieht in der Fortsetzung des Zitates den Analogiebegriff gewahrt und glaubt, daß durch „productum est et creatum", „ex se non est, sed ab alio", das esse der Kreatur in sich positiv bestimmt werde. In Wahrheit sagt Eckehart weder Positives noch Negatives über dieses Sein der Kreatur in sich aus, abgesehen davon, daß es ein geschaffenes Sein sei. Jedoch ist der Deniflesche Schluß auf ein bloßes Schein-Sein der Kreatur zum mindesten sehr naheliegend (vgl. col. 4 und 73, Denifle, 496, 498). Ferner bringt Eckehart die Welt der Kreaturen in ein so intimes Verhältnis zu der Ideenwelt, daß in den deutschen Predigten und Schriften oft nicht zu entscheiden ist, von welcher der beiden Welten die Rede ist. „Platonische Wertung der Begriffe Sein, Wahrheit, Schönheit, Güte usw. läßt Eckehart die Ideen als Wesensgrund der irdischen Verwirklichungen" (Karrer 286), nach Denifle sogar als im Wesen identisch mit diesen werten. „Vermöge der platonischen Vorstellung von der participatio floß — zum mindesten gesagt — etwas von der „Ewigkeit" und „Gleich-

ewigkeit" und der intimen Verknüpfung, ja Einheit der „Welt" und Gott ein in die eigentliche „Kreatur" (R. Otto, West-östliche Mystik, 121). Das kreatürliche Sein als solches ist ein Nichts (Alle creâtûre sint ein lûter niht. Ich spriche niht, daz sie kleine sîn oder iht sîn: sie sint ein lûter niht. Swaz niht wesens hât, daz ist niht. Alle creâtûre hânt kein wesen, wan ir wesen swebet an der gegenwertikeit gotes. Pf. 136, 23 ff. Alle creâtûren sint snoede und ein blôz niht gegen gote. Waz sie sint in wârheit, daz sint sie in gote. Pf. 162, 39 ff.). Was ihn dazu verleitete, die Grenze zwischen göttlichem und kreatürlichem Sein fließend schillern zu lassen, war seine mystische Grundkonzeption, wonach die Kreaturen in ihrem wesenhaften Sein erkennend erfaßt und dadurch aus der Mannigfaltigkeit ihres irdischen „Nichtseins" in die Einheit ihres ideellen Seins in Gott zurückgeführt werden sollten. Diese Rückführung geschieht durch die erkennende Tätigkeit der edelsten unter den Kreaturen, der menschlichen Seele, und zwar in ihrem innersten Grunde. Bei der Bestimmung dieses Wesensgrundes der Seele zeigt sich wieder eine gewisse Unfestigkeit Eckeharts, dessen Äußerungen hier besonders gefährlich kühn sind und der Identifizierung des Wesens der Seele mit dem göttlichen Wesen Vorschub leisten. Zwar bezeichnet Eckehart die Seele oft ex professo als geschaffen (Daz fünkelîn der sêle, daz dâ ist geschaffen von gote. Pf. 113, 34. Daz houbet der sêle ist diu obriste kraft, unde sît der zît unde si beschaffen wart ist si der gnâden göttliches liehtes nie âne gewesen. Pf. 412, 30 ff.). Mitunter aber spricht er von der unerschaffenen Ewigkeit der Seele, und wenn dabei die Möglichkeit offen bleibt, daß er das ideelle Sein in Gott meint, so wird aus dem oben angegebenen Grunde diese Unklarheit kaum zufällig sein: (daz etwaz in der sêlen ist, daz gote alsô sippe ist, daz ez ein ist unde niht vereinet. ..... Nû ist diz aller geschaffenheit verre unde frömde. Pf. 311, 4 ff. Ich hân etwenne gesprochen von einem liehte, ist in der sêle, daz ist ungeschaffen und unschepfelich; Pf. 193, 16 ff. dô got geschuof alle creâtûren und hête dô got niht vor geborn etwaz, daz ungeschaffen wêre, daz in sich getragen hête bilde aller creâtûren: daz ist der funke, der ist gote als nâhe, daz er ist ein einig ein ungescheiden. Pf. 286, 16 ff.). Karrer (322 ff.) sucht die Stelle Pf. 311, 4 ff. als nicht häretisch, wenn auch „für theologisch unvorbereitete Zuhörer freilich dunkel und irreführend" zu erweisen; Pf. 286, 16 ff. ist für ihn „so dunkel, daß sich damit nichts anfangen läßt", und Pf. 193, 16 ff. ist nach ihm verderbt.

Wie dem auch sei, die Gefahr pantheisierender Seinsspekulation drohte dem Scholastiker Eckehart von der Seite der überrationalen Alleinheitsintuition des Mystikers, und er konnte dieser Gefahr nicht restlos Herr werden. Deshalb ist auch die kirchliche Verurteilung nicht so unbegründet, wie sie nach Karrer erscheint.

IV. Mit dem Gedanken der Rückkehr aller Dinge zu Gott durch Vermittlung der Seele ist das Prinzip der Ethik gegeben. Sittlichkeit ist diese Rückbringung der Seele und mit ihr aller Dinge in das Absolute. Ihre Form ist Abgeschiedenheit, d. h. Aufhebung der Kreatürlichkeit, ihr Ziel die Vereinigung des Menschen mit Gott.

Um die Seele in Gott zurückzuführen, soll der Mensch alles Kreatürliche abstreifen, zunächst im Erkennen; er soll seine in die verschiedensten Werke zerteilten Seelenkräfte sammeln, um alle Dinge in einem Bilde zu erkennen (Wie ungelîche mê wir uns solten enziehen von allen dingen unde samenen alle unser krefte ze schouwende unde ze bekennende die einige unmêzige ungeschaffene êwige wârheit! .. Sol diz geschehen, sô wizzest, sô muostû allen andern werken enpfallen unde muost komen in ein unwizzen. Pf. 13, 33 ff.). Es ist ein Zustand der Passivität, die die Aufgabe des eigenen Willens, der eigenen Individualität verlangt.

In diesem Zustande der Abgeschiedenheit, der Armut, gebiert

Gott seinen Sohn in mich. Die Heiligung des Menschen ist die Geburt Gottes in der Seele. Alles sittliche Tun ist nichts anderes als dies Geborenwerden des Sohnes vom Vater. Die Geburt in der Seele geschieht aus Gnade in derselben Weise, wie die ewige Geburt des Wortes von Natur geschieht: über Raum und Zeit (Pf. 157, 30 ff.). In wem aber einmal der Sohn geboren ist, der kann nicht mehr fallen. (Und in der wârheit geloube ich des unde bin des sicher, daz dirre mensche, der hie inne rehte stüende, niemer mac von gote gescheiden werden bî niute niht in keine wîse. Pf. 10, 14 ff.).

Aus diesem Prinzip werden nun die einzelnen ethischen Bestimmungen abgeleitet. Wie Gott ledig ist aller endlichen Zwecke, so auch der Gerechte. Die Tugend soll Zustand, wesentlicher Zustand der Seele sein, nicht ein bloßes Tun. (Pf. 524, 12 ff. Niht gedenke heilikeit ze setzen ûf ein tuon: man sol heilikeit setzen ûf ein sîn. Wan diu werc heiligent uns niht, sondern wir süllen diu werc heiligen. Pf. 546, 22 ff.)

Die äußeren Werke, wie Fasten, Wachen, Kasteiungen sind eingesetzt, den Geist zur Einkehr in sich und in Gott vorzubereiten und ihn von irdischen Dingen abzuziehen; aber lege ihm den Zaum der Liebe an, so erreichst du das Ziel viel besser (Pf. 29, 14 ff.). Der Wille allein gibt dem Werke Wert, er genügt statt des Werkes (Pf. 71, 17 ff.; 353, 3 ff.; vgl. oben S. 224 f.). Das innere Werk ist unendlich und geschieht über Raum und Zeit; niemand kann es hindern (Und dar umbe ist ein inrez werc, daz niht zît noch stat besliezen mac noch begrîfen, und in dem selben ist, waz got unt götlich unt gote gelîch ist, den noch zît noch stat besliuzet. .... Unt ouch mac daz inre werc der tugende alsô wênic ieman gehindern, als man got niht hinderen mac. Pf. 433, 40 ff.). So ist auch das wahre Gebet nicht äußerlich, sondern die innere Einigung der Seele mit Gott (Wan daz gebet des mundes daz hât diu heilige kristenheit dar umbe gesetzet, daz diu sêle gesamenôt werde von den ûzeren sinnen.... Swenne si danne gesamenôt wirt in die oberôste kraft. .... sô wirt si vergeistet, unt swenne denne der geist haftet an gote mit ganzer einunge des willen, sô wirt er vergotet. Danne allerêrst sô ist er in der wâren anbetunge Pf. 240, 8 ff.). Wer recht beten will, der bete um nichts als um Gott allein; bitte ich um etwas, so bitte ich um ein nichts Gott hat von Ewigkeit alle Dinge vorausgesehen und somit auch unser Gebet, und hat es von Ewigkeit erhört oder abgeschlagen (Pf. 487, 27 ff.).

Mit großer Besonnenheit vermeidet Eckehart die quietistischen und antinomistischen Konsequenzen, die sich aus solchen Anschauungen zu ergeben scheinen, und die bei den gleichzeitigen Schwärmereien der Brüder und Schwestern des freien Geistes so grell hervortreten. Keine Kontemplation ohne Wirken: (Wan got der meinet in der einekeit der schouwunge die fruhtberkeit der würkunge, wan in der schouwunge dienest dû alleine dir selber, aber in den tugentlîchen werken dâ dienestû der menige. Pf. 18, 32 ff.). Wir sollen kein kleines Gut in uns zerstören, um ein größeres zu gewinnen, sondern wir sollen jedes Gute im höchsten Sinne erfassen, denn kein Gut streitet wider das andere (Pf. 573, 11 ff.). Ein Mensch kann nicht Alles tun, er muß je Eines tun; aber in dem Einen kann er alle Dinge erfassen.

Die volle Einheit mit Gott, die der Mensch in seiner ewigen Präexistenz mit allen Dingen in Gott besessen hat, erlangt er durch die Gnade in der unio mystica wieder. Die Gnade bewirkt im Menschen nicht ein Tun, sondern einen Zustand, ein Einwohnen der Seele in Gott, so wie sie ewig im göttlichen Wesen gestanden und durch ihr Ausfließen zu individueller Existenz Gott erst zum Gott gemacht hat und noch immerfort macht. Kehre ich aus der endlichen Daseinsform wieder in Gott

zurück, da bin ich wieder, was ich war, eine unbewegliche Ursache, die alle Dinge bewegt. Aber die Seele wird dennoch nicht in Gott vernichtet. Ein Pünktlein bleibt, in welchem sie sich als Kreatur der Gottheit gegenüber erhält: dies, daß sie nicht vermag, den Grund der Gottheit vollständig zu ermessen (Pf. 523, 25 ff.). Wir werden Gott von Gnaden, wie Gott von Natur Gott ist: (Swenne der mensche sîn selbes zemâle lidig ist dur got und er niemande ist dan got alleine, unde dur niht enlebet dan dur got alleine, sô ist er wêrliche daz selbe von gnâden, daz got ist von nâtûre, unde got bekennet sîn selbes enkeinen underscheit enzwischen im unde disem menschen. Pf. 185, 2 ff.).

§ 46. Das bedeutsamste Ereignis für die Philosophie des 14. Jahrhunderts überhaupt war zweifellos die heftige Reaktion gegen den thomistischen und scotistischen Realismus. Das Universalienproblem, das schon am Anfang der Scholastik, im 9. und 10. Jahrhundert, sich bemerkbar gemacht hatte, ohne freilich zur eigentlichen Entfaltung zu kommen, das im 11. und 12. Jahrhundert die Denker in heftigen Kämpfen entzweite, das seit der zweiten Hälfte des 12. und im 13. Jahrhundert zugunsten des aristotelischen oder gemäßigten Realismus entschieden worden war, trat mit Beginn des 14. Jahrhunderts erneut und mit verstärkter Gewalt in den Gesichtskreis der abendländischen Schulen und drückte dem Philosophieren der gesamten Spätscholastik den Stempel auf. Wie im 11. und 12., standen sich auch im 14. und 15. Jahrhundert die Parteien der Reales und Nominales oder, wie die letzteren jetzt auch genannt wurden, der Terministae (Conceptistae) gegenüber.

Der eigentliche Erneuerer des Nominalismus im 14. Jhd. ist Wilhelm von Ockham. In den Grundgedanken mit dem Nominalismus des 12. Jhds. übereinstimmend, zieht Ockham zum Ausbau seines Systems die terministische Logik heran, wie sie in dem Traktate des Petrus Hispanus De proprietatibus terminorum ausgebildet vorlag, indem er zugleich den Begriff der suppositio im Sinne seiner Lehre umdeutete.

Die Richtung der ockhamischen Philosophie ist kritisch und skeptisch. Er verengte nicht bloß, wie Duns Scotus, den von Thomas angenommenen Kreis der durch die bloße Vernunft erweisbaren theologischen Sätze, sondern erkannte einen solchen überhaupt nicht an. Auch das Dasein, die Einheit und die Unendlichkeit Gottes wird ihm zum bloßen Glaubensartikel. Indem nur das Einzelne als real anerkannt wird und das Allgemeine als bloßer Begriff des denkenden Geistes erscheint, fällt auf die das Einzelne erfassende äußere und innere Wahrnehmung ein großes Gewicht, wodurch, wenn andere Momente begünstigend hinzutreten, leichter als bei der Herrschaft

des Realismus der Abstraktion eine Schranke gesetzt und eine induktive Erforschung der äußeren Natur und der psychischen Erscheinungen angebahnt werden kann.

**Wilhelm von Ockham.** Guilhelmi de Ockam anglici super quatuor libros sententiarum subtilissimae quaestiones earumdemque decisiones, Lugduni 1495. Im Anhang dieser Ausgabe folgt das Centiloquium theologicum. Das erste Buch zum Sentenzenkommentar erschien separat Straßburg 1483. — Quodlibeta septem, P 1487, Argentinae 1491. In der letzteren Ausgabe wurde mitgedruckt De sacramento altaris et de corpore Christi. Separatdrucke davon erschienen Paris (1490?) und Venedig 1516.

Expositio aurea et admodum utilis super artem veterem edita ..... cum quaestionibus Alberti parvi de Saxonia, Bononiae 1496. — Tractatus logicae ..... divisus in tres partes oder Summa totius logicae, Parisiis 1488, Bononiae 1498, Venetiis 1508, 1522, 1591, Oxoniae 1675. — Quaestiones in octo libros Physicorum, Argentor. 1491, 1506, Venetiis 1506, Romae 1637. Summulae in libros physicorum oder Philosophia naturalis, Bononiae 1494, Venetiis 1506, Romae 1637.

Antipäpstliche und kirchenpolitische Schriften Ockhams wurden ediert von M. Goldast, Monarchia II, Frankfurt 1614 und neuerdings von R. Scholz, Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwig des Bayern, II. Teil, Rom 1914, 392—480 (Sch. veröffentlichte sechs bisher unedierte Stücke). — Separat erschien der Dialogus inter magistrum et discipulum, Lugduni 1495; das Defensorium contra Joannem XXII, Venetiis 1513; das letztere wurde auch von Edw. Brown, Fascic. rerum expetendarum et fugiendarum II 439—464 veröffentlicht.

Eine Zusammenstellung der Werke Ockhams und Notizen über ihre handschriftliche Überlieferung und Drucke findet sich bei A. G. Little, The grey friars in Oxford, Oxford 1892, 225—234. L. Baur, Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste, 1912, 124*[1], bespricht Handschriften und Drucke der naturphilosophischen Traktate, C. Michalski, die Überlieferung des Sentenzenkommentars (Le criticisme et le scepticisme dans la philosophie du XIV[e] s., Extrait du Bulletin de l'Académie Polonaise des Sciences et des Lettres. Cracovie 1926, 2—5. (Die Bücher II, III, IV sind Reportata).

In der Geschichte gilt weder Durandus von St. Pourçain noch Petrus Aureoli als der eigentliche Urheber des späteren Nominalismus. Als solcher ist vielmehr von jeher der englische Franziskaner Wilhelm von Ockham angesehen worden. Wilhelms Biographie hat durch die kritischen Untersuchungen von J. Hofer eine neue Orientierung erfahren. Eine Reihe der älteren Aufstellungen, insbesondere die Annahme, daß Ockham ein Schüler des Duns Scotus gewesen sei, daß er den Titel Magister der Theologie geführt, daß er in Paris studiert und dort als Lehrer gewirkt habe, muß als unbegründet fallen gelassen werden. Wilhelm wurde auch nicht, wie man bisher annahm, um 1280, sondern erst wenig vor 1300 geboren. Seine Heimat ist Ockham (Ocham, Occham, Occam, Ockam, Okam), südlich von London in der Grafschaft Surrey. Seine wissenschaftliche Ausbildung erhielt er in Oxford um 1312—1318. 1318—1320 las er in Oxford über die Sentenzen. Frühestens 1320 wurde er daselbst baccalareus formatus. Als solcher erhielt er 1324 eine Vorladung an die Kurie nach Avignon, um sich daselbst wegen der Anschuldigung häretischer Lehren zu verantworten. Tatsächlich erklärte eine Kommission von Doctoren eine Anzahl von Sätzen Ockhams für häretisch (Hofer, 440, 462).

Das Verzeichnis der inkriminierten Sätze ist jüngst von A. Pelzer wiederaufgefunden und veröffentlicht worden. Es wurde spätestens im August 1325 einer Kommission von sechs Theologen übergeben, die es im folgenden Jahre dem Papste

einreichte. Der Inhalt ist ausschließlich philosophisch-theologisch, der Armutsstreit spielt noch keine Rolle. Die theologischen Sätze überwiegen bei weitem; wo rein Philosophisches berührt wird, bemerken die Kritiker das ausdrücklich. Philosophisch bemerkenswert sind vornehmlich n. 10: notitia intuitiva secundum se et necessario non plus est existentis quam non-existentis nec plus respicit existentiam quam non-existentiam; n. 13: scientia realis non est semper de rebus tanquam de illis quae immediate sciuntur, sed de aliis pro rebus tamen [supponentibus]. Vgl. S. 576.

Vier Jahre dauerte die Untersuchungshaft in Avignon. Ende Mai 1328 floh Ockham mit seinem Ordensgenossen Bonagratia von Bergamo und mit dem Ordensgeneral Michael Cesena nach Pisa zu Kaiser Ludwig dem Bayer, nachdem er nicht lange vorher im Armutsstreit sich der Oppositionspartei angeschlossen und am 13. April 1328 den Protest Cesenas gegen die Armutsdekrete Johannes XXII. unterzeichnet hatte (Hofer, 454). Am 6. Juni 1328 wurde Ockham mit Michael Cesena und Bonagratia exkommuniziert. Die Franziskaner genossen aber den wirksamen Schutz des Kaisers, bei dem auch schon kurz vorher (1326) Marsilius von Padua und Johann von Jandun eine Zuflucht gesucht hatten (sieh unten § 51). Sie begleiteten 1330 den Kaiser nach München, wo Ockham im dortigen Franziskanerkloster Aufenthalt nahm. Von hier gingen seine Angriffe gegen den Papst in seinen kirchenpolitischen Traktaten in die Welt hinaus. Sein Verhältnis zu dem bayrischen Fürsten bezeichnet der ihm seit Trithemius zugeschriebene Ausspruch: tu me defendas gladio, ego te defendam calamo (s. Riezler, 71). Nach dem Tode des Kaisers, spätestens im Frühjahr 1348 unternahm Ockham von München aus Schritte, um sich mit seinem Orden und mit der Kirche wieder auszusöhnen. Ob es wirklich dazu kam, steht nicht fest. Hofer (661) vermutet, er sei am schwarzen Tod gestorben, ehe die Unterwerfungsformel in seine Hände kam. Sein Tod ist auf den 10. April 1349 oder 1350 anzusetzen (Hofer, 662).

Der mittelalterliche Titel Ockhams ‚venerabilis inceptor' bezieht sich nicht auf die Begründung der nominalistischen Schule, sondern auf den akademischen Grad, den er innehatte, er war nicht magister, sondern nur baccalareus formatus. (Fr. Ehrle, Der Sentenzenkommentar Peters von Candia, 82.)

Seine schriftstellerische Tätigkeit begann Wilhelm von Ockham als Baccalareus in Oxford mit einem sehr ausführlich gehaltenen, in den Handschriften und im Druck separat vorkommenden Kommentar zum ersten Buch der Sentenzen des Lombarden (sieh A. G. Little, 227). Die bedeutend kürzeren Kommentare zu den übrigen drei Sentenzenbüchern gehören ebenfalls der Oxforder Zeit an, wie sich aus den inkriminierten 51 Artikeln ergibt (Pelzer, 245—46), nicht der Münchener Zeit, wie Hofer (233) glaubte. Nach dem Sentenzenkommentar (post lecturam Oxoniensem, wie im Explicit der Straßburger Ausgabe der Quodlibeta von 1491 bemerkt ist; sieh A. G. Little, 228) ließ Ockham die Quodlibeta septem erscheinen. Weitere theologische Arbeiten sind das Centiloquium theologicum, die Schriften De sacramento altaris et de corpore Christi, die ungedruckte Abhandlung De motu, loco, tempore, relatione, praedestinatione et praescientia Dei.

Wilhelms rein philosophische Tätigkeit erstreckte sich auf Logik und auf Naturphilosophie. Die Logik kommt zur Darstellung in der Expositio aurea super totam artem veterem (d. h. in Kommentaren zu Porphyrius' Isagoge, zu Aristoteles' Kategorien, De interpretatione und zu den Elenchi sophistici). In der uns vorliegenden Gestalt stammen die Kommentare

nicht von Ockham selbst, sondern sind bereits Bearbeitungen im Geiste Ockhams (Prantl, 329, Anm. 739; dagegen K. Michálski, Les courants, 63). Ein gleiches gilt von der Summa totius logicae ad Adamum in drei Hauptteilen; die Anordnung und Reihenfolge des Stoffes rührt aber von Ockham selbst her (Prantl, 329, Anm. 740 und S. 361; nach K. Michalski (63) nicht Adam Woodham, sondern Wilhelm von Ambersbergh gewidmet). Naturphilosophische Traktate werden Ockham folgende drei zugeschrieben, deren Verhältnis zueinander erst untersucht werden muß: Quaestiones in octo libros physicorum, Summulae in libros physicorum oder Philosophia naturalis und Quaestiones super physicam (der letztere Traktat ist ungedruckt; sieh Little und Baur).

Was die Abfassungszeit der Schriften anlangt, so hat Federhofer (s. Lit.) aus den Selbstzitaten nachgewiesen, daß die Quodlibeta die Abfassung des ersten Buches des Sentenzenkommentars und der Summulae physicales voraussetzen und die Summa totius logicae außerdem die Ars vetus benutzt. Im einzelnen müssen aber die Aufstellungen Federhofers mit Vorsicht aufgenommen werden, da die Texte kritisch durchaus unzuverlässig sind. Darum ist mir auch der Schluß, der aus dem ‚Sanctus Thomas' in De sacramento altaris auf die Abfassungszeit gezogen wird (a. a. O. 31), nicht zwingend. Vgl. K. Michalski, Les courants 63—64.

Von seinen antipäpstlichen und kirchenpolitischen Schriften seien genannt: Opus nonaginta dierum (zwischen 1330 und 1333 entstanden), Tractatus de dogmatibus Johannis XXII. papae (1333 oder 1334 abgefaßt), Compendium errorum papae Johannis XXII. (geschrieben zwischen 1335 und 1338), Defensorium contra Johannem XXII. (aus der Zeit zwischen 1335 und 1349), Tractatus de potestate imperiali, Octo quaestiones super potestate ac dignitate papali (zwischen 1339 und 1342 entstanden), endlich das kirchenpolitische Hauptwerk, der große, aber sehr wahrscheinlich nicht vollendete Dialogus inter magistrum et discipulum de imperatorum et pontificum potestate in drei Teilen. Der erste Teil wurde noch Knotte um 1334, der dritte in den Jahren 1336—1339 abgefaßt. Kürzlich wurde ein Fragment des dritten Teils von R. Scholz veröffentlicht (sieh oben S. 572).

Ockhams wissenschaftliche Interessen wandten sich in starkem Maße der Logik zu, die er in drei Hauptteilen (Lehre von den Termini, vom Urteil und von der Argumentation) in seiner Summa totius logicae systematisch behandelte. Seine Hauptaufgabe sah er in einer Verflechtung der Logica antiqua, d. h. der aristotelisch-porphyrianisch-boethianischen Logik mit der terministischen oder Suppositionslogik, wie sie im dreizehnten Jahrhundert bei Wilhelm Shyreswood, Lambert von Auxerre und insbesondere bei Petrus Hispanus ausgebildet vorlag (sieh oben § 37, S. 455 f.).

So beträchtlich aber auch sein Einfluß als Logiker auf die Folgezeit war, seine Hauptwirksamkeit lag doch auf dem Gebiet der Erkenntnistheorie, insofern sich an seinen Namen die Erneuerung des Nominalismus knüpfte, obgleich Petrus Aureoli bereits ein stark nominalistisch gefärbtes System aufgestellt hatte. Ockham selbst bekannte, daß er Aureoli nur flüchtig und erst kennen gelernt habe, nachdem er das erste Buch seines Sentenzenkommentars fast vollendet hatte (In sent. I d. 27 q. 3 H: pauca vidi de dictis illius doctoris. Si enim omnes vices, quibus respexi dicta sua, simul congregarentur, non complerent spatium unius

diei naturalis ..... quam materiam tractavi et fere omnes alias de primo libro, antequam vidi opinionem hic recitatam. Kugler, Der Begriff der Erkenntnis bei Ockham, 1913, 10). In der Ausgabe seines Logiktraktats, Bononiae 1498, wird er als sacrae scholae invictissimorum Nominalium inceptor und in der Ausgabe seiner Summulae in libros physicorum, Bononiae 1494, als Nominalium princeps bezeichnet (Hofer, 223 f. Hier wird auch auf die ursprüngliche Bedeutung von inceptor im Sinne von doctor aufmerksam gemacht, vgl. oben S. 573). Der Florentiner Marianus nannte ihn um 1520 inceptor omnium Nominalium monarcha (Hofer, 226), und L. Wadding (Annales Min. VI, n. 66, ed. Romae, 137) schrieb von ihm: Nominalium antesignanus communiter appellatur. In dem amtlichen, gegen den Nominalismus gerichteten Schriftstück der Pariser Universität aus dem Jahre 1473 wird Ockham als der erste in der Reihe der Nominales aufgezählt (Bulaeus, Hist. Univers. P. V, 708; Prantl IV, 186, Anm. 62; Ehrle, Petrus von Candia, 313). Gerson bezeichnete die streitenden Parteien als formalistae und terministae (Prantl IV 146, Anm. 607, 613), und Petrus Nigri gebrauchte um 1475 in seinem Clipeus Thomistarum den Ausdruck conceptistae (Prantl IV 222, Anm. 271).

Die Ausdrücke terministae und conceptistae bezeichneten jedoch keinen Gegensatz zum Nominalismus, sondern waren nur andere Namen für Nominales oder hoben bestimmte Eigentümlichkeiten der Nominales kräftiger heraus. In dem bereits erwähnten Schriftstück der Pariser Universität wird von nominales seu terministae gesprochen (Prantl IV 186, Anm. 62; die Lesart des Bulaeus ‚nominales terministas' ist falsch, Ehrle, a. a. O. 314), und bei Petrus Nigri (Prantl IV 222, Anm. 268) heißt es: Opinio est nominalium vel terministarum.

Dementsprechend muß die Universalienlehre Ockhams zweifellos als Nominalismus bezeichnet werden, und zwar als solcher von vokalistisch-konzeptualistischer Färbung. Wilhelms Anschauung ist, wie unten im einzelnen gezeigt wird, durch folgende Momente charakterisiert: 1. durch die energische Leugnung jedweder Realität der Universalien, 2. durch die Voces- und Konzeptustheorie, 3. durch die Zeichen- oder Signifikationstheorie, 4. durch die Suppositionslehre. Außerordentlich bemerkenswert ist, daß all die genannten Momente mit Ausnahme des Suppositionsgedankens bereits in der nominalistischen Universalienlehre des 11. und 12. Jahrhunderts sich aufzeigen lassen. Freilich schöpfte der Franziskaner des 14. Jahrhunderts nicht aus Roscelin und Abaelard, die er wohl nicht kannte. Aber er empfing seine wissenschaftlichen Anregungen aus den gleichen Quellen, welche die Nominalisten des 11. und 12. Jahrhunderts beeinflußten, nämlich aus der aristotelisch-porphyrianisch-boethianischen Logik (L. Kugler, 28—37). Nur die Suppositions- und Terminilehre ist der Logica modernorum, der terministischen Logik des dreizehnten Jahrhunderts entnommen.

So erscheint Wilhelm von Ockham, wenn auch nicht als der erste, so doch als der tatkräftigste Restaurator der nominalistischen Strömung des 11. und 12. Jahrhunderts. Im Verein mit seinem Ordensgenossen Petrus Aureoli nahm er die auch im 13. Jahrhundert nie ganz unterbrochene nominalistische Tradition wieder auf und erweckte sie zu neuem kraftvollen Leben. Diese eigenartige, in ihren Folgen höchst tiefgreifende Bewegung wird nur verständlich als Reaktion gegen den zeitgenössischen thomistischen und scotistischen Realismus und als kritischer Versuch, die Schwierigkeiten zu überwinden, die jenen Anschauungen anhaften.

Ockham begründete die Verwerfung des Realismus in eingehenden kritischen Erörterungen (Stöckl, 998 ff. und Prantl III 349 ff.). Die Annahme der realen Existenz des Allgemeinen außer der Seele führt in jeder Form, in der sie auftreten mag, zu Absurditäten. Schreibt man platonisierend dem Allgemeinen eine selbständige Existenz zu, so macht man es zu einem Einzelwesen. Läßt man es in den einzelnen Dingen existieren, so daß es in der Wirklichkeit auch ohne unser Denken von dem Individuellen unterschieden ist, so wird das Allgemeine nach der Zahl der Individuen vervielfacht, folglich individualisiert. Ein „formaler" Unterschied aber, der in der Sache als solcher liegen soll, wie er vom ‚doctor subtilis' gelehrt wird, müßte ein realer sein, ist also nicht anzunehmen (In I. Sent. d. 2 q 6: ista opinio est, ut credo, opinio subtilis doctoris qui alios in subtilitate iudicii excellebat). Läßt man dagegen das Allgemeine so im Einzelnen sein, daß erst unser Intellekt durch die Abstraktion es absondere, so existiert es in ihnen nicht als Allgemeines; denn unsere Betrachtung gestaltet nicht das äußere Objekt, sondern erzeugt nur den Begriff in uns. Ferner hält Wilhelm die Annahme universaler Realitäten für einen Verstoß gegen das von ihm noch mehr als von Petrus Aureoli geschätzte Ökonomiegesetz: nunquam ponenda est pluralitas sine necessitate (In sent. I d. 27 q. 2 K) oder: frustra fit per plura, quod potest fieri per pauciora (Summ. tot. log. I, 12, ed. Venet. 1522, fol. 6 r. A). Sufficiunt singularia, et ita tales res universales omnino frustra ponuntur. Aus der Tatsache der Wissenschaft oder daraus, daß wir mittels allgemeiner Begriffe erkennen, folgt nicht, daß das Allgemeine als solches Realität habe. Es genügt, daß die Individuen realiter existieren, welche bei der Urteilsbildung gemeinschaftlich durch den nämlichen Begriff bezeichnet oder vertreten werden (In sent. I d. 2 q. 4 O: scientia isto modo est de rebus singularibus, quia pro ipsis singularibus termini supponunt. Ib. N: Nihil ergo refert ad scientiam realem, an termini propositionis scitae sint res extra animam vel tantum sint in anima, dummodo stent et supponant pro ipsis rebus extra; et ita propter scientiam realem non oportet ponere tales res universales distinctas realiter a rebus singularibus).

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß den Universalien außerhalb der Seele in den Einzeldingen keinerlei reale Existenz zukommt (Expos. aur., Praedicab. Prooem.: Nullum universale est extra animam existens realiter in substantiis individuis nec est de substantia vel esse earum. In sent. I d. 2 q. 7 G: illud, quod primo et immediate denominatur universale, est tantum ens in anima, et sic non est in re). Die Universalien finden sich nur in der Seele und in den Worten (Expos. aur., Praedicab. Prooem.: [universale] universaliter est tantum in anima vel est universale per institutionem, quomodo vox prolata .... est universalis). In der Seele sind die intentiones oder passiones oder durch den Intellekt gebildete Konzepte. Die Universalien, insofern sie der Seele angehören, nennt Ockham universalia naturalia und scheidet davon die Worte oder die konventionellen Universalien, 4; er zögert nicht, die entsprechenden voces selbst Gattungen und Arten zu nennen (Summ. tot. log. I, 14, ed. Venet. 1522, fol. 6 v. B: Universale duplex est. Quoddam est universale naturale ... et tale universale non est nisi intentio animae .... Aliud est universale per voluntariam institutionem, et sic vox prolata .... est universalis .... unde sicut vox dicitur communis, ita potest dici universalis. In sent. I. d. 2 q. 8. Expos. aur. Praedicab. Prooem.: ipsae voces correspondentes possunt aliquomodo genera vel species appellari pro tanto, quia omne illud, quod significatur per intentionem vel conceptum in anima, significatur per vocem et e converso). Im Zusammenhang mit Ockhams Auffassung der voces

als Universalien steht seine Überzeugung, daß die aristotelischen Kategorien nicht von Dingen, sondern von Worten beziehungsweise von Intentionen oder Begriffen handeln (Expos. aur. Praedicam. Prooem.: In hoc opere (d. h. Categoriae) haec intentio est, de primis rerum nominibus et de vocibus res significantibus disputare .... Et ignorantia intentionis Aristotelis in hoc libro facit multos modernos errare credentes multa hic dicta pro rebus, quae tamen pro solis vocibus et proportionabiliter pro intentionibus seu conceptibus in anima vult intelligi. Sieh auch Prantl III 371, Anm. 866). Die gleichen Anschauungen in der Logik des 11. und 12. Jahrhunderts sieh oben S. 206.

Dieses Sein der Universalien in der Seele kann näherhin verschieden bestimmt werden. Ockham unterscheidet mit anderen Scholastikern dieser Zeit ein esse obiective in anima und ein esse subiective in anima. Unter dem letzteren versteht er den Denkakt bzw. sein Erzeugnis als psychische Realität, also dasselbe Sein, das auch die res extra animam haben. Dagegen liegt das esse obiective in anima auf einem ganz andern Gebiete; sein Sein ist sein Gedachtwerden: Universalia tantum habent esse obiectivum ita quod eorum esse est eorum cognosci (In I. Sent. d. 2 q. 8. Vgl. den berkeleyschen Satz: esse est percipi). Es handelt sich hier also um das rein logische Sein, etwa im Sinne der Husserlschen „Wesen" und „Bedeutungen". Insofern es nicht etwas Reales im ersteren Sinne ist, ist es ein fictum, figmentum, beruht auf einer fictio: universale non est aliquid reale habens esse subiectivum nec in anima nec extra animam, sed tantum habet esse obiectivum in anima et est quoddam fictum habens esse tale in esse obiectivo, quale habet res extra in esse subiectivo (L. c.). Dieses esse obiective ist natürlich an den Akt des Denkens (intellectio) gebunden und besteht nicht außerhalb desselben. Wem diese Ansicht über das Universale als fictum, das ein bloßes esse obiective habe, nicht gefalle, könne aber auch ruhig annehmen, daß es eine qualitas existens subiective in mente sei (L. c. Q.), mag diese qualitas als die intellectio selbst aufgefaßt werden oder als etwas von ihr Verschiedenes, auf sie Folgendes.

Alle drei Ansichten hält Ockham für probabel (Quamlibet istarum trium opinionum reputo probabilem. L. c.). Vgl. auch Summ. tot. log. I, 12, ed. Venet. 1522, fol. 6 r. A: Intentio animae vocatur quoddam ens in anima natum significare aliquid .... Illud autem existens in anima .... aliquando vocatur intentio animae, aliquando conceptus animae, aliquando passio animae ..... Sed quid est in anima id, quod est tale signum? .... Aliqui enim dicunt, quod non est nisi quoddam fictum per animam, alii, quod est quaedam qualitas subiective existens in anima distincta ab actu intelligendi; alii dicunt, quod est actus intelligendi ..... ergo praeter actum intelligendi non oportet ponere aliquid aliud. Sieh dazu Prantl III 335, Anm. 757; 358, Anm. 809, 810). Nur daran hält er unter allen Umständen fest, daß das Universale nicht etwas außerhalb der Seele sei: Hoc tamen teneo, quod nullum universale ... est aliquid existens quocumque modo extra animam, sed omne illud quod est praedicabile de pluribus, ex natura sua est in mente vel subiective vel obiective et quod nullum tale est de essentia seu quidditate cuiuslibet substantiae (In I. Sent. d 2 q. 8 Q).

Es ist deshalb nicht richtig, wenn C. Michalski die Lehre Ockhams als psychologischen Konzeptualismus dem logischen des Petrus Aureoli und anderer gegenüberstellt und diesen Unterschied zur Grundlage für die Beurteilung der Richtungen im XIV. Jhd. macht. Es ist nach unserer Darstellung klar, daß Ockham auf diesen Unterschied der Auffassung wenig Wert legt, da er alle drei Ansichten für probabel hält. Wenn er sich in der Expositio aurea deutlicher zugunsten der psychologischen Anschauung ausspricht (Michalski, Les sources, 20), so liegt hierin

ein Unterschied gegenüber dem Sentenzenkommentar. Auf keinen Fall darf aber diesem Unterschied für die Lehre Ockhams eine entscheidende Bedeutung beigemessen werden.

Was macht nun die vox und einen psychischen Tatbestand, wie es die intentio, der conceptus, eine seelische Qualität, wie es der actus intelligendi ist, oder ein Erzeugnis des Denkens (fictum) zum Universale? Wie Abaelard (sieh oben S. 217 f.), antwortet auch Ockham: Die Prädizierbarkeit oder Aussagbarkeit oder die Eigenschaft, Zeichen zu sein für eine Mehrheit von Dingen, oder kurz die Signifikation (Summ. tot. log. I, 14, ed. Venet. 1522, fol. 6 v. B: Et sic nullum universale est singulare, quia quodlibet universale natum est esse signum plurium). Das natürliche Universale, die intentio animae oder der conceptus, ist ein natürliches von einer Mehrheit aussagbares Zeichen, wie der Rauch in natürlicher Weise das Feuer und das Schluchzen den Schmerz und das Lachen die innere Freude bezeichnet. Das konventionelle Universale, das Wort, dagegen ist ein konventionelles Zeichen für eine Mehrheit (Ib.: Universale duplex est. Quoddam est universale naturale, quod est signum naturale praedicabile de pluribus ad modum, quo fumus naturaliter significat ignem et gemitus infirmi dolorem et risus interiorem laetitiam . . . . . Aliud est universale per voluntariam institutionem, et sic vox prolata . . . . est universalis, quia est signum voluntarie institutum ad significandum plura. Expos. aur. Perierm. c. 5: Vox est singularis in se, scilicet quia est una res et non plures; potest tamen esse universalis per significationem et praedicationem). Ein Außending läßt sich nicht von einer Mehrheit aussagen, sondern nur die vox oder der conceptus oder irgend ein konventionelles Zeichen; daher können auch nur sie als Universalien fungieren (Expos. aur. Praedicam. Prooem.: res extra animam non praedicantur de pluribus, non enim praedicatur nisi vox vel conceptus vel aliquod signum ad placitum institutum).

Auf der Signifikation oder Prädizierbarkeit beruht die Suppositon der Urteilselemente oder der Termini (Summ tot. log. I, 1: Signum accipitur pro illo, quod aliquid facit in cognitionem venire, et natum est, pro illo supponere; sieh Stöckl II 996[2]). Die Termini sind nach Petrus Hispanus compositi ex voce et significatione. Die Nominalisten wurden hiernach auch Terministen genannt. Supponere pro aliquo gebraucht Ockham, wie dies nach Thurots Nachweis mindestens schon seit dem Jahre 1200 üblich war, in intransitivem Sinne gleichbedeutend mit stare pro aliquo. Wird supponere transitiv gebraucht, so sind die Termini die supponentia, die Individuen aber die supposita. Die Suppositon ist die Repräsentation dessen, was im Umfange eines Begriffes liegt, durch das diesen Begriff bezeichnende Wort. Ockham unterscheidet terminus scriptus, prolatus, conceptus, das geschriebene, gesprochene und (innerlich) erfaßte Wort. Der terminus conceptus wird bestimmt als intentio seu passio animae aliquid naturaliter significans vel consignificans nata esse pars propositionis mentalis (Summ. tot. log. Prooem., ed. Venet. 1522, fol. 2 r. B). Auf Grund seiner Eigenschaft als natürliches Zeichen kann er für die Einzeldinge supponieren, d. h. für sie stehen, ihre Stelle vertreten (In sent. I d. 2 q. 4 N: Nihil ergo refert ad scientiam realem, an termini propositionis scitae sint res extra animam vel tantum sint in anima, dummodo stent et supponant pro ipsis rebus extra).

Voraussetzung für die Signifikation und Supposition ist der Umstand, daß die Universalien keine reinen Denkgebilde (purum figmentum intellectus) sind, denen nichts in der objektiven Wirklichkeit entspricht wie einer Chimäre. Vielmehr sind sie Abbilder des Wirklichen, freilich nicht irgendwelcher gemein-

samen Wesenheit, sondern der Individuen, die durch sich selbst in Übereinstimmung stehen (In sent. I d. 2 q. 8 F: Illud sic fictum .... propter ista potest esse terminus propositionis et supponere pro omnibus illis, quorum est imago vel similitudo. Ib. H: Universale non est figmentum tale, cui non correspondet aliquid consimile in esse subiectivo ....., non est figmentum sicut chimaera vel aliquid tale. Ib. E: illud potest vocari universale, quod est exemplar et indifferenter respiciens omnia singularia extra, et propter illam similitudinem in esse obiectivo potest supponere pro rebus extra. In sent. I d. 2 q. 6 E E: De virtute sermonis non debet concedi, quod Socrates et Plato in aliquo conveniunt nec in aliquibus, sed quod conveniunt aliquibus, quia se ipsis. Eine ähnliche Stellungsnahme findet sich auch bei Abaelard; sieh oben S. 218).

Da die Universalien nur Bilder der Einzeldinge sind, aber keinerlei reale Wesenheit repräsentieren, so wird für Ockham, wie für Aureoli, die Frage nach dem Individuationsprinzip gegenstandslos. Jedes Ding ist durch sich selbst ein Einzelding (In sent. I d. 2 q. 6 P: Quaelibet res singularis se ipsa est singularis). Die Ursache eines Dinges ist zugleich auch die Ursache seiner individuellen Existenz.

Wie die Vorstellungen in uns, so sind auch die Ideen in Gott nicht als sein Wesen oder als Teile seines Wesens, sondern nur als die Kenntnis, die Gott von den Dingen hat, und zwar von den einzelnen Dingen, weil diese allein realiter existieren (In sent. I d. 35 q. 5 G: Ideae non sunt in deo subiective et realiter, sed tantum sunt in ipso obiective, tamquam quaedam cognita ab ipso .... Ideae sunt primo singularium et non sunt specierum, quia ipsa singularia sola sunt extra producibilia et nulla alia), wenn anders es uns überhaupt erlaubt ist, das göttliche Wissen nach der Analogie des unsrigen uns vorzustellen.

Weil nur Individuelles Existenz hat, so ist die Intuition die natürliche Form unseres Erkennens. In Sent. I dist. 3 q. 2 F: nihil potest naturaliter cognosci in se, nisi cognoscatur intuitive. Unter der intuitiven Erkenntnis versteht Ockham eine solche, kraft deren gewußt werden könne, ob die Sache sei oder nicht sei, das Urteil selbst werde dann durch den Intellekt vollzogen. Der actus iudicativus setzt den actus apprehensivus voraus (In Sent. Prol. q. 1, Z: Notitia intuitiva rei est talis notitia, virtute cuius potest sciri, utrum res sit vel non sit; [quod] si sit res, statim iudicat intellectus rem esse, et evidenter concludit eam esse..... Ib. Q: actus iudicativus respectu alicuius complexi praesupponit actum apprehensivum respectu eiusdem). Die Intuition bildet die Voraussetzung für die abstraktive Erkenntnis (Quodl. I q. 14: Notitia abstractiva praesupponit intuitivam).

Die Intuition setzt an sich die Gegenwart des Objekts voraus, jedoch könnte Gott auf übernatürliche Weise diese Erkenntnis in der Seele hervorrufen auch ohne Anwesenheit des Objekts: Licet cognitio intuitiva non possit naturaliter causari, nisi obiectum est praesens in debita distantia, tamen supernaturaliter posset (Sent. II q. 15; Michalski, Le Criticisme, 57).

Die abstraktive Erkenntnis ist entweder die Abstraktion des Universale von der Vielheit der Einzeldinge, oder es wird darunter verstanden die Erkenntnis, welche von der Existenz und Nichtexistenz abstrahiert (In Sent. Prol. q. 1 Z: Notitia abstractiva potest accipi dupliciter: uno modo, quod sit respectu alicuius abstracti a multis singularibus; et sic cognitio abstractiva non est nisi cognitio alicuius universalis abstrahibilis a multis ..... Aliter accipitur cognitio abstractiva, secundum quod abstrahit ab existentia et non-existentia). Die Abstraktion, durch welche das Allgemeine in unserem Geiste gebildet wird, setzt keine Aktivität des Ver-

standes oder Willens voraus, sondern ist ein von selbst erfolgender zweiter Akt, der sich an den ersten Akt, d. h. an die Wahrnehmung oder an das davon zurückgebliebene Gedächtnisbild, naturgemäß anschließt (In Sent. II q. 25 O: Universalia et intentiones secundae causantur naturaliter sine omni activitate intellectus et voluntatis a notitiis incomplexis terminorum per istam viam, quia primo cognosco aliqua singularia in particulari intuitive vel abstractive, et hoc causatur ab obiecto vel habitu derelicto ex primo actu, et habita notitia statim ad eius praesentiam . . . . sequitur naturaliter alius actus distinctus a primo, terminatus ad aliquid tale esse obiectivum, quale prius vidit in esse subiectivo, et ille actus secundus producit universalia et intentiones secundas). Die Abstraktion ist eine Fiktion: Universale non est per generationem, sed per abstractionem, quae non est nisi fictio quaedam (Sent. I d. 2 q. 8). Wie Durandus und Petrus Aureoli, schaltet auch Ockham die species beim Erkennen als überflüssig nach dem Ökonomiegesetz aus (Sent. I d. 27 q. 2 K: species neutro modo dicta est ponenda in intellectu, quia nunquam ponenda est pluralitas sine necessitate; sieh Stöckl, II 992 f.).

Die intuitive Erkenntnis erstreckt sich nicht bloß auf die äußere, sondern auch auf die innere Erfahrung, auf die Tatsachen des Bewußtseins, und auf diesem Gebiet besitzt der Intellekt sichere und evidente Erkenntnisse (In Sent. Prol. q. 1 H H: Intellectus noster pro statu isto non tantum cognoscit sensibilia, sed etiam in particulari et intuitive cognoscit aliqua intelligibilia, quae nullo modo cadunt sub sensu . . . . ., cuiusmodi sunt intellectiones, actus voluntatis, delectatio, tristitia et huiusmodi, quae potest homo experiri inesse sibi, quae tamen non sunt sensibilia nobis, nec sub aliquo sensu cadunt. In Sent. Prol. q. 1 K K: Sed veritates contingentes de istis mere intelligibilibus inter omnes veritates contingentes certius et evidentius cognoscunter ab intellectu a nobis. Quodl. I q. 14: De cognitione intellectus et volitione formatur propositio contingens, quae evidenter cognoscitur ab intellectu nostro; puta talis: intellectio est, volitio est).

Ockham beschränkte jedoch keineswegs das Wissen auf die intuitive Erkenntnis; er erklärte vielmehr die Wissenschaft für die evidente Erkenntnis des notwendig Wahren, die vermittels des syllogistischen Denkens erzeugt werden könne (In Sent. Prol. q. 2 B). Unmittelbarer Gegenstand der Wissenschaft sind nicht die Dinge, sondern das, was für sie supponiert, nämlich die Intentionen und Concepte, die Urteilselemente oder die termini. Erst auf dem Wege der Suppposition ist die Erkenntnis der Dinge selbst möglich (In Sent. I d. 2 q. 4 M: Scientia realis non est semper de rebus tamquam de illis, quae immediate sciuntur, sed de aliis pro rebus tantum supponentibus . . . scientia quaelibet, sive sit realis sive rationalis, est tantum de propositionibus tamquam de illis, quae sciuntur, quia solae propositiones sciuntur. . . . Ergo eodem modo proportionabiliter de propositionibus in mente, quae vere possunt sciri a nobis pro statu isto, quia omnes termini illarum propositionum sunt tantum conceptus et non sunt ipsae substantiae extra . . . . . Ib. O: scientia isto modo est de rebus singularibus, quia pro ipsis singularibus termini supponunt). So ist bei Ockham, wie bei Aureoli, das, was für Thomas von Aquin Medium der Erkenntnis war, zum unmittelbaren Gegenstand geworden.

Zu einer rationalen Psychologie und Theologie konnten Ockhams Prinzipien nicht führen. Ein kritisch veranlagter Geist, hat er der Neigung, die bisherige Metaphysik skeptisch zu unterhöhlen und ihre Gegenstände dem Gebiet des Glaubens zuzuweisen, nicht widerstehen können. Wie sein kirchenpolitischer Gesinnungsgenosse, der Averroist Johannes von Jandun (sieh unten § 51),

hat er das Gebiet der metaphysischen Psychologie, wie sie auf aristotelischer Basis im 13. Jahrhundert in den Schulen entwickelt worden war, dem Skeptizismus preisgegeben. Versteht man unter der Geistseele eine immaterielle, unzerstörbare Form, die ganz im ganzen Körper und ganz in jedem Teile ist, so kann man weder durch die Vernunft noch durch die Erfahrung mit Evidenz wissen, daß es in uns eine solche Form gebe, noch daß das einer solchen Substanz eigentümliche Denken in uns sei, noch daß eine solche Seele Form unseres Leibes sei. Um die Ansicht des Aristoteles in dieser Sache brauche man sich nicht zu kümmern, weil er überall skeptisch zu sprechen scheine. Die genannten psychologischen Thesen lassen sich nur im Glauben festhalten (Quodl. I q. 10: Intelligendo per animam intellectivam formam immaterialem, incorruptibilem, quae tota est in toto et tota in qualibet parte, non potest sciri evidenter per rationem vel experientiam, quod talis forma sit in nobis, nec quod intelligere tali substantiae proprium sit in nobis, nec quod talis anima sit forma corporis. Quidquid de hoc senserit Aristoteles, non curo, quia ubique dubitative videtur loqui. Sed ista tria solum fide tenemus). Der Identifizierung des denkenden Geistes (der anima intellectiva) mit der empfindenden Seele (anima sensitiva) und mit der Seele als formgebendem Prinzip des Leibes (forma corporis) ist Ockham abgeneigt (In sent. II q. 22 H: In homine praeter animam intellectivam est ponere aliam formam, scilicet sensitivam). Die sensitive Seele ist ausgedehnt und mit dem Leibe als seine Form circumscriptive verbunden, so daß ihre Teile einzelnen Teilen des Leibes innewohnen. Die intellektive Seele aber ist eine andere, trennbare, mit dem Leibe definitive verbundene Substanz, so daß sie in jedem Teile ganz ist. Das Ockhamsche Argument für die (aristotelische) Doktrin der substantiell gesonderten Existenz des *νοῦς* ist der Widerstreit zwischen Sinnlichkeit und Vernunft, der nach Ockhams Ansicht nicht in einer und der nämlichen Substanz denkbar ist (Quodl. II q. 10; In sent IV q. 7 F). Außer den beiden Formen der intellektiven und sensitiven Seele nimmt Ockham, entsprechend einem alten Erbstück der Franziskanerschule, noch eine dritte Form, die forma corporeitatis, im Menschen an (Quodl. II q. 11). Zur Anschauung Augustins kehrt er zurück, wenn er die Seelenkräfte weder von der Substanz der Seele noch unter sich verschieden sein läßt (In sent. II q. 24 K). Der Wille besitzt dem Verstande gegenüber die Superiorität (In sent. I d. 1 q. 2 K). Der Ursprung der Seele entzieht sich unserer Erkenntnis. Weder die generatianistische, noch die kreatianistische Ansicht läßt sich beweisen (Quodl. II q. 1).

Die Gottheit ist nicht intuitiv, sondern nur durch einen Begriff erkennbar, dessen Elemente natürlicherweise von den Dingen abstrahierbar sind (In sent. I d. 3 q. 2 F: Nihil potest naturaliter cognosci in se, nisi cognoscatur intuitive. Sed Deus non potest cognosci a nobis intuitive ex puris naturalibus . . . Essentia divina vel quiditas divina potest cognosci a nobis in aliquo conceptu sibi proprio, composito tamen, et hoc in conceptu, cuius partes sunt abstrahibiles naturaliter a rebus). Auch folgt nicht (wie das ontologische Argument will) sein Dasein aus seinem Begriff (ex terminis). Es ist nur ein Beweis a posteriori möglich, aber ohne Stringenz. Ockham suchte die bisher üblichen, im Anschluß an Aristoteles formulierten Gottesbeweise kritisch zu zersetzen, indem er ihre Voraussetzungen bezweifelte, in erster Linie das Kausalgesetz in aristotelischer Fassung (omne quod movetur, ab alio movetur, non est per se nota: nec ex per se notis deducitur et per consequens non est principium demonstrativum). Daß eine Reihe endlicher Ursachen nicht eine unendliche

Zahl von Gliedern haben könne, sondern Gott als eine erste Ursache voraussetze, ist nicht streng erweisbar. Ebensowenig läßt sich die Einheit und die Unendlichkeit Gottes demonstrativ dartun. Eine Mehrheit von Welten mit verschiedenen Urhebern ist denkbar. Das vollkommenste Wesen braucht nicht notwendig unendlich zu sein usw. Doch findet Ockham das Dasein Gottes allerdings auch aus Vernunftgründen wahrscheinlich (Centil. theol. concl. I ff.). Im übrigen aber erklärt er, daß die Glaubensartikel weder Beweisprinzipien noch beweisbar sind, da sie den „Weisen der Welt" und insbesondere denen, die sich auf die Beweisführung aus der Natur stützen, falsch erscheinen (Summ. tot. log. III, 1, ed. Venet. 1522, f. 36 r. A: et sic articuli fidei non sunt principia demonstrationis nec conclusionis, nec sunt probabiles, quia omnibus vel pluribus vel sapientibus apparent falsi, et hoc accipiendo sapientes pro sapientibus mundi et praecipue innitentibus rationi naturali). Daß die Trinitätslehre, indem sie das Eine göttliche Wesen ganz in jeder der göttlichen Personen sein läßt, den Realismus involviere, erkennt Ockham ausdrücklich an (In sent. I dist. 26 q. 1 JL); ebenso daß es hier reale Relationen gibt, die vor aller Denktätigkeit und unabhängig von ihr existieren (I Sent. dist. 30 q. 4 B. F.); aber er bescheidet sich, daß auf diesem Gebiete nur die Autorität der Bibel und der kirchlichen Tradition, nicht die Grundsätze der Erfahrungswissenschaft gelten dürfen. Die philosophischen Sätze gelten nur für den Bereich des Kreatürlichen, nicht für Gott. Der Wille, das Unbeweisbare zu glauben, ist verdienstlich.

Für die Philosophie, soweit sie die Theologie nicht berührt, forderte er Denkfreiheit. Von diesem Standpunkt aus nannte er die durch Robert Kilwardby am 18. März 1277 zu Oxford erfolgte Verurteilung grammatikalischer, logischer und naturphilosophischer Thesen eine sententia temeraria (Dialogus, Pars I Lib. II c. 22; ed. Goldast, Monarchia II 427: Assertiones praecipue physicae, quae ad theologiam non pertinent, non sunt ab aliquo solemniter condemnandae seu interdicendae, quia in talibus quilibet debet esse liber, ut libere dicat, quod sibi placet. Et ideo, quia dictus archiepiscopus damnavit et interdixit opiniones grammaticales, logicales et pure physicas, sua sententia fuit temeraria reputanda. Ib.: opinionem Thomae de unitate formae in homine inter alias condemnavit, et tamen tu scis, quod plures Parisius ipsam publice tenent et defendunt et docent, et ita de multis aliis).

In der Ethik wandelt Ockham in den Bahnen des Duns Scotus, geht aber viel weiter als dieser, insofern er das gesamte Sittengesetz, alle Gebote des Dekalogs lediglich in dem Willen Gottes begründet sein läßt, so daß sie jederzeit und beliebig abgeändert werden können. Das Sittengesetz gilt nicht als etwas an sich Notwendiges. Es wäre denkbar, daß Gott durch einen andern Willen anderes als gerecht und gut sanktioniert hätte. Was gut ist, ist nur gut, weil es Gott will und akzeptiert (In sent. IV q. 9 E: Deus autem ad nullum actum potest obligari; et ideo eo ipso, quod Deus vult, hoc est iustum fieri). Gott könnte im Menschen ebensowohl die Akte des Gotteshasses wie die der Gottesliebe hervorbringen (II Sent. q. 19 M). Auch unser Wille ist nicht dem Verstand unterworfen.

Bei Ockham und seinen Nachfolgern trat, wie im lateinischen Averroismus (sieh oben § 37), an die Stelle des scholastischen Axioms der Vernunftgemäßheit des Glaubens das Bewußtsein der Diskrepanz, welches bei einem Teile der Philosophierenden zu der Annahme zweier einander widerstreitender Wahrheiten geführt hat unter verhüllter, mit dem Scheine der Unterwerfung unter die Kirche umkleideter Parteinahme für die philosophische Wahrheit, bei Mystikern und Reformatoren aber die Verwerfung der Schulvernunft zugunsten der Unmittelbarkeit des Glaubens zur Folge hatte. Sieh unten § 54.

Am 25. September 1339 wurde in Paris die ockhamistische Lehre und am 29. Dezember 1340 eine Reihe ockhamistischer und nominalistischer Sätze von der Artistenfakultät verboten; vgl. H. Denifle, Chart. Univers. Paris. II 485, 505 ff.; Cl. Baeumker in Arch. f. Gesch. d. Philos. 10 (1897) 249, 251.

## Vierter Abschnitt. Die Spätscholastik.

§ 47. (Allgemeines.) Die Philosophie des Mittelalters in der Zeit nach Ockham ist gekennzeichnet durch den Mangel an neuen Ideen; die großen Systeme der klassischen Epoche werden nur reproduziert. Da der Augustinismus als besondere Lehrrichtung ausgeschieden war, indem auch innerhalb des Franziskanerordens die aristotelische Richtung zur Herrschaft gelangte, bildeten sich drei Schulsysteme heraus, die den spätmittelalterlichen Wissenschaftsbetrieb bestimmen: Der Thomismus, der Scotismus und der Nominalismus. Die beiden ersten wurden von den beiden großen Bettelorden vertreten, während der Nominalismus bei den Weltgeistlichen an den Universitäten seine Hauptstütze fand. Dieser Gegensatz der Schulen bildete sich dann fort zu dem der via antiqua und der via moderna, indem die beiden ersten Schulen unter der via antiqua zusammengefaßt wurden.

Die spätmittelalterliche Philosophie ist inhaltlich charakterisiert durch eine stark skeptische und kritische Tendenz. Trotzdem behält aber das scholastische System seine maßgebende Bedeutung auch in dieser ganzen Zeit. Nur in der Naturphilosophie vollzieht sich ein entscheidender Umschwung. Unter Abwendung von der aristotelischen Naturlehre werden wesentliche Grundbegriffe der modernen Naturwissenschaft, wie der Bewegungsbegriff, das Trägheitsgesetz, das Fallgesetz, sowie die Prinzipien der höheren Mathematik gefunden.

Das System des Wilhelm von Ockham gewann, trotzdem es anfangs verboten wurde, eine die älteren Lehrrichtungen weit überragende Bedeutung und behielt sie auch bis zum Ausgang des Mittelalters. Die vorwiegend kritische und skeptische Tendenz, die ihm innewohnt, pflanzt sich auf seine Schule fort und gibt dieser ganzen Zeit ihr Gepräge. Wesentliche Punkte des metaphysischen und theologischen Systems der Hochscholastik werden in Zweifel gezogen und bestritten. So vor allem die Gottesbeweise, die Beweisbarkeit verschiedener Aussagen über Gott, wie seiner Einzigkeit, Allmacht, Unendlichkeit, Allgegenwart, sowie die der Unsterblichkeit der Seele. Aber auch an die letzten Voraussetzungen der Metaphysik wagte sich die Kritik. War schon in der Universalienlehre Ockhams der objektive Charakter des Allgemeinen bestritten und damit der aristotelische Realismus unterhöhlt, so wurde durch seine Lehre, daß Gott ohne die Gegenwart und Existenz des wahrgenommenen Gegenstandes im Menschen die entsprechenden Wahrnehmungen hervorrufen könne (s. oben S. 579), die Zuverlässigkeit der sinnlichen Wahrnehmung in Frage gestellt. Nikolaus von Autrecourt schreitet auf diesem Wege fort bis zur Leugnung der objektiven Geltung des Kausalgesetzes.

Als Quellen dieser skeptischen Richtung bezeichnet C. Michalski folgende: 1. Den Augustinismus, insofern in der Philosophie Augustins und der augustinischen Richtung im Mittelalter Keime des Skeptizismus lagen, so in der Lehre von der Trüglichkeit der sinnlichen Erkenntnis und von der Notwendigkeit, die Wahrheit der geistigen Erkenntnis durch die Einstrahlung des göttlichen Lichtes zu begründen. 2. Die Einwirkung der Araber. Algazel hatte in seiner Destructio philosophorum gezeigt, daß es für eine ganze Reihe von Sätzen der natürlichen Theologie keine stringenten Beweise (demonstrationes) gebe. Er zieht das Prinzip der Kausalität in ähnlicher Weise in Zweifel wie später Nikolaus von Autrecourt. Moses Maimonides hatte im ersten Teile seines Dux neutrorum oder perplexorum ebenfalls den Gedanken ausgesprochen, daß es für diese Wahrheiten keine demonstrationes, sondern nur probabilitates gebe (Michalski, Les sources 4). So hatte selbst Thomas von Aquin gelehrt, daß für die Lehre vom Weltanfang nur argumenta congruentiae vorgebracht werden können (vgl. oben S. 438). Nachdem aber der kritische Sinn einmal geweckt war, konnte der Zweifel an der Stringenz der Beweisführung leicht auch auf andere Sätze der Metaphysik ausgedehnt werden. Die Zuweisung dieser Sätze in die Domäne des Glaubens war ohne Zweifel bei den meisten dieser Theologen ernst gemeint, mußte aber doch zu einem gewissen Agnostizismus und Fideismus führen. 3. Die Wendung zum Nominalismus in der Universalienfrage, insbesondere die Unterscheidung des esse subiectivum und esse obiectivum sowie der intuitiven und abstraktiven Erkenntnis (Michalski, Les sources 10ff; Le Criticisme 48—75). Der Unterscheidung des esse subiectivum und obiectivum können wir für die Unterscheidung der Richtungen im Nominalismus keine so große Bedeutung beilegen, wie das Michalski tut. Die Unterscheidung von intuitiver und abstraktiver Erkenntnis hat auch zunächst mit Skeptizismus nichts zu tun, erhält in dieser Beziehung Bedeutung erst durch die Anwendung in der okhamistischen Schule. Die intuitive Erkenntnis fordert an sich die Existenz und Gegenwart des erkannten Dinges, aber Gott könnte eine Intuition auch bewirken, wenn der Gegenstand nicht existierte. Das Vorhandensein einer Intuition ist also noch kein sicheres Kriterium für die Existenz des Gegenstandes. Dementsprechend wird in der Schule Ockhams ein Unterschied gemacht in der Gewißheit je nach Art der Erkenntnis. Im strengen Sinne gewiß ist nur das Gesetz des Widerspruchs und was sich daraus ableiten läßt, ferner was unmittelbar durch das Selbstbewußtsein gegeben ist. Dagegen ist die Erkenntnis durch Intuition, die sich auf die Außenwelt bezieht, weniger sicher, weil hier Gott die Intuition auch hervorrufen könnte, ohne daß das Objekt existierte. So etwa Johann von Mirecourt (Michalski, Le Criticisme 69 ff; vgl. unten S. 591). 4. Der Einfluß der terministischen Logik. Wie oben (S. 578) gezeigt, hatte Ockham die Lehre des Petrus Hispanus von der suppositio terminorum seiner Universalienlehre dienstbar gemacht. Petrus Hispanus hatte zwischen suppositio personalis und simplex in der Weise unterschieden, daß erstere die von dem Wort signifizierten Einzeldinge bezeichnete, bzw. für sie supponierte, z. B. Mensch für die Einzelmenschen, letztere dagegen das durch das Wort signifizierte Allgemeine (Personalis suppositio est acceptio termini communis pro suis inferioribus ... Suppositio simplex est acceptio termini pro re universali significata per ipsum terminum. Sum. log. tr. VII p. III, Michalski, Le Criticisme 78). Indem Ockham die res universalis bestritt, mußte die suppositio simplex bei ihm einen anderen Sinn erhalten. Da das Allgemeine nur im Denken sich findet, so bezeichnet die vox universalis nicht eine Sache, sondern einen Gedanken, eine intentio (Suppo-

sitio simplex est, quando terminus supponit pro intentione animae. Michalski, 79). So erhält der erkenntnistheoretische Kritizismus, der im Nominalismus steckt, seine besondere Formulierung durch die Umdeutung der suppositio simplex, während die realistischen Systeme diesen Terminus im alten Sinne gebrauchten. Vgl. das von Michalski (79) angeführte Zitat aus Thomas Maulefelth: Suppositio simplex est terminus .... prout est pars propositionis stans pro intentione animae ... Unus est modus seu opinio realistarum ponentium suppositionem simplicem stare pro natura communi, quae est universalis in essendo ... Istum modum tenet Petrus Hispanus ... Alius est modus ... modernorum). Damit ist erwiesen, daß diese Lehre für den Unterschied der via moderna und antiqua von entscheidender Bedeutung ist.

Die kritisch-skeptische Richtung des Nominalismus darf nun anderseits auch nicht zu stark betont werden. Wenn damit auch prinzipiell die gesamte scholastische Synthese angegriffen und bedroht war, so blieb diese doch im Wesentlichen bestehen. Der Durchbruch der kritischen Gedanken vollzog sich erst, nachdem das ganze geistige und kulturelle Leben eine andere Richtung erhalten hatte. Nicht nur blieben neben dem Nominalismus die älteren realistischen Systeme in Kraft, auch im Nominalismus selbst blieb die Grundstruktur wesentlich scholastisch und dadurch in Übereinstimmung mit den älteren Systemen. Diese war schon durch die Gemeinsamkeit der philosophischen und theologischen Quellen gegeben, insbesondere durch die allen gemeinsame Grundlage des Aristotelismus. Die kritischen Tendenzen der ockhamistischen Lehre werden, abgesehen von einigen extremen Vertretern, wie Nikolaus von Autrecourt und Johann von Mirecourt, nicht weiter verfolgt, sondern vielfach abgeschwächt; dadurch wurde eine gewisse Annäherung an die realistischen Systeme herbeigeführt, wie etwa bei Pierre d'Ailly, Johann Gerson und Marsilius von Inghen. Trotzdem aber blieb der Gegensatz zwischen Nominalismus einerseits und Thomismus und Scotismus anderseits in Kraft und führte zu den leidenschaftlichen Kämpfen an den Universitäten in der zweiten Hälfte des XIV. und im XV. Jhdt.

Über die via antiqua und die via moderna haben G. Ritter und Fr. Ehrle uns neuerdings wichtige Untersuchungen geschenkt, indem dieser der äußeren Verbreitung und Entwicklung der beiden Richtungen an den Universitäten nachging, jener auch die innere Bedeutung dieses Schulstreites erforschte. Durch die Beziehungen beider Richtungen zum Humanismus und zur Reformation hat diese Frage ein allgemeineres Interesse erhalten. Bedeutsam für die Ausbreitung des Ockhamismus war, daß er schon bald an der Universität Paris starken Anhang fand. Auch die gegen die ockhamistische Logik gerichteten Beschlüsse der Artistenfakultät von 1339 und 1340 (Denifle, Chartul. II, Nr. 1023 und 1042) konnten den Siegeslauf des Ockhamismus an der Pariser Universität nicht hindern. In der zweiten Hälfte des XIV. Jhdt. hat er die unbestrittene Vorherrschaft. Berühmte Lehrer, wie Albert von Sachsen, Marsilius von Inghen, Peter d'Ailly, Johann Gerson, vertraten die via moderna, allerdings in gemäßigter Form. Die Verödung der Pariser Universität durch die politischen Wirren in der ersten Hälfte des XV. Jhds. benutzten, wie es scheint, die Albertisten — eine Denomination der via antiqua, die uns sonst nur noch an der Universität Köln begegnet — um die Nominalisten ganz zu verdrängen. Der schwerste Schlag gegen den wiedererblühten Pariser Nominalismus erfolgte durch das Verbannungsdekret Ludwigs XI. vom 1. März 1474 (Ehrle, 305—21), gegen das die betroffenen Magistri ein Verteidigungsschreiben verfaßten (Ehrle, 321—26). Schon 1481 wurde dieses Dekret

aufgehoben. Von Paris aus gelangte der Nominalismus an die damals gerade in der Entstehung begriffenen deutschen Universitäten, an denen ebenfalls der Gegensatz zwischen via antiqua und moderna zu heftigen Kämpfen führte (Ehrle, 140—238).

Worin inhaltlich dieser Gegensatz der Lehrrichtungen bestanden hat, ist viel umstritten, weil in dem späteren Stadium der Entwicklung der ursprüngliche Fragepunkt verschoben ist und dadurch der Unterschied nicht so deutlich zu Tage tritt. Fr. Zarncke wollte die via antiqua des XV. Jhds. in Verbindung bringen mit den kirchlichen Restaurationsbestrebungen und dem Humanismus, was freilich ganz unhaltbar ist. Prantl hat trotz seiner umfassenden Sachkenntnis mit auffallender Einseitigkeit und Parteilichkeit den Unterschied der beiden Wege in der Verschiedenheit des Lehrstoffes finden wollen. „Die antiqui sind diejenigen, welche in Inhalt und Form sich an die thomistische und skotistische Literatur anschließen; die moderni hingegen sind jene, welche der an Ockham anknüpfenden Strömung folgen und hierdurch bei einem übermäßigen Betriebe der proprietates terminorum und der damit verbundenen Sophismen, Insolubilia, Obligatoria, Consequentiae sich den nicht ungerechtfertigten Vorwurf hohler und leerer Sophisterei zuziehen" (IV 193). Hermelink glaubte, daß aus dem Realismus sich die Naturforschung des Humanismus entwickelt habe, während die terministische Logik eine Erkenntnislehre erzeugte, die „eine Erforschung der konkreten Einzeldinge direkt ausschloß" (Theol. Fakultät, 97). Gegenüber diesen Auffassungen hat G. Ritter mit Recht betont, „daß die Erkenntnislehre und insbesondere die Beantwortung des Universalienproblems von den Beteiligten selbst als das wichtigste Unterscheidungsmerkmal der alten und neuen Schule betrachtet worden ist" (II 69). Wenn die Vertreter der via moderna in der Logik auf die Behandlung des siebten Traktates des Petrus Hispanus besonderen Wert legten, so schließt das eine Wertschätzung der realen Wissenschaften keineswegs aus. In der Tat ist ja der Anfang der modernen Naturwissenschaft gerade in den Kreisen der Pariser Ockhamisten des XIV. Jhds. zu suchen. Anderseits haben auch die Vertreter der via antiqua sermozinale Logik betrieben. Von der Stellung in der Universalienfrage aus ergab sich dann eine Verschiedenheit in wichtigen metaphysischen und theologischen Fragen. Daneben darf nicht verkannt werden, daß auch eine gewisse Verschiedenheit in der Methode und Technik vorhanden war, die sich aus dem Anschluß an die Schriften der Schulhäupter ergab. Die Art der Aristotelesinterpretation z. B. ist insofern verschieden, als die antiqui sich mehr an den Text halten und diesen interpretieren, die moderni dagegen nur Quaestiones über den Text machen. In der Logik ist die Methode der moderni spitzfindiger, komplizierter, gekünstelt und artet vielfach in reine Wortklauberei aus. Von hier aus erschien die via antiqua als die Rückkehr zur Einfachheit und Klarheit der älteren Scholastik.

Die kritischen Tendenzen der ockhamistischen Lehre haben auf dem Gebiete der Naturerkenntnis positive Früchte gezeitigt. Indem die Kritik an die physikalischen und kosmologischen Lehren des Aristoteles herangetragen wurde, war der Weg frei gemacht für neue Theorien. So ist es erklärlich, warum gerade in der nominalistischen Schule die ersten Erkenntnisse der modernen Naturwissenschaft heranreiften. Aber auch hier blieb man in den Anfängen stecken. Die Einzelerkenntnisse führten nicht dazu, das ganze System der aristotelischen Naturlehre aus den Angeln zu heben und ein anderes an die Stelle zu setzen. Es ist das Verdienst Duhems, die Ansätze der modernen Naturwissenschaft in der nominalistischen Schule des

XIV. Jhds. in klares Licht gerückt zu haben. Aber es darf darüber nicht vergessen werden, daß im großen und ganzen doch alles beim alten blieb, auch in der nominalistischen Schule, deren spätere Vertreter kein großes Verständnis zeigen für die neuen physikalischen Theorien und zum Teil in die alten aristotelischen Lehren zurückfallen. Zu diesem Ergebnis gelangt G. Ritter (I 110) auf Grund einer genauen Prüfung der naturphilosophischen Schriften des Marsilius von Inghen. S. unten S. 610.

Die Erneuerung der Scholastik im XVI. Jhdt. geht von der thomistischen Schule aus und vollzieht sich hauptsächlich in Spanien, das gerade damals seine höchste politische und kulturelle Blüte erlebte. Der Begründer dieser spanischen Thomistenschule ist Franz von Vittoria († 1546), der in Paris durch Peter Crockart gebildet worden war. Er war der erste, der die Summa theologiae des hl. Thomas dem theologischen Unterricht zugrunde legte. In Spanien bildete sich auch die neue Schule der Jesuiten aus. Auch sie schloß sich, ihrer Studienordnung entsprechend, im wesentlichen an den hl. Thomas an. Da sie ihn aber zum Teil anders interpretierte als die Dominikanerschule, auch aus den anderen Schulen einzelne Theoreme übernahm, so geriet sie in scharfen Gegensatz zur Dominikanerschule. Vgl. Grundriß III § 22.

Die Scholastik des XIV. und XV. Jhds. bedarf auf weite Strecken noch der Erforschung. Zwar sind durch neuere Arbeiten manche vergessene Denker wieder zum Leben erweckt worden, aber die genauere Untersuchung ihrer Lehre steht noch aus. Darum ist die Darstellung dieser Zeit vielfach unsicher und lückenhaft.

§ 48. Die kritischen und skeptischen Tendenzen des ockhamistischen Systems erhalten zunächst in seiner Schule scharfen Ausdruck und entschiedene Weiterbildung, während sie in der späteren nominalistischen Schule stark abgeschwächt werden. Oxford war naturgemäß zuerst der Sitz der ockhamistischen Schule, aber auch in Paris fand sie bald so großen Anhang, daß Paris für die Entwicklung dieser philosophischen Richtung von besonderer Bedeutung wurde. Die ältesten Schüler Ockhams sind die Franziskaner Adam Wodham oder Godham und Walter Chatton, der Dominikaner Robert Holkot und der Augustinereremit Gregor von Rimini. Die radikale Richtung der Pariser Nominalistenschule trat besonders zutage bei Johann von Mirecourt und Nikolaus von Autrecourt, dem mittelalterlichen Hume, der die objektive Geltung des Kausalgesetzes leugnete und eine atomistische Naturphilospohie vertrat.

### Ausgaben.

**Adam Wodham** oder **Godham.** Der Sentenzenkommentar in der Bearbeitung des Heinrich von Oyta wurde zu Paris 1512 gedruckt. — Die hds Überlieferung seiner Werke sieh bei A. G. Little, The grey friars in Oxford, 1892, 173. Fr. Ehrle (sieh Lit.) verzeichnet die Hdss des ursprünglichen Sentenzenkommentars. C. Michalski (Miscellanea Fr. Ehrle 239—44; Le Criticisme et le Scepticisme dans la phil. du XIVe s., Cracovie 1926, 5) gibt Aufschluß über die sehr komplizierte Überlieferungsgeschichte.

**Walter von Chatton.** Die hds Überlieferung des Sentenzenkommentars bei C. Michalski (Miscellanea Ehrle, I 236—239).

**Robert Holkot.** Einige von Holkots Schriften: Super quatuor libros sententiarum quaestiones, Quaedam conferentiae, De imputabilitate peccati, Determinationes quarundam aliarum quaestionum erschienen Lyon 1497, 1510, 1518; die Praelectiones in librum Sapientiae Speyer 1483, Hagenau 1508 u. noch sehr oft; die Moralizationes historiarum Hagenau 1508, Basel 1586; De origine, definitione et remedio peccatorum, P 1517; Philobiblion seu de amore librorum et institutione bibliothecarum, Köln 1473, Spirae 1483 u. ö., zuletzt von E. C. Thomas, L 1888 unter dem Namen des Richard de Bury. Über die hds Überlieferung des Sentenzenkommentars sieh C. Michalski, Le criticisme 6—7.

**Gregor von Rimini.** Gregors Lectura in primum et secundum librum sententiarum wurde P 1482, 1487, 1494, 1642, Venedig 1532 veröffentlicht; De usuris, Arimini 1622.

**Johannes von Mirecourt** (Mirecuria). Die 1347 verurteilten 40 Sätze aus dem Sentenzenkommentar wurden von Du Plessis d'Argentré, Coll. iud. I 343—345 und von H. Denifle, Chart. Univ. Par. II 610—614 veröffentlicht.

Die hds Überlieferung des Sentenzenkommentars s. bei Denifle, 613; A. Birkenmajer, Vermischte Untersuchungen. Beiträge XX 5 (1922); Fr. Ehrle, Peter von Candia (103). C. Michalski (Misc. Fr. Ehrle, I 226—236) zeigt zwei verschiedene Redaktionen des Sent.-K., die nicht auf J. v. M. selbst zurückgehen.

Birkenmajer veröffentlichte (Vermischte Untersuchungen, 91—128) ein Rechtfertigungsschreiben, das vor der Verurteilung, Denifle (613 f.) ein anderes auszugsweise, das nachher verfaßt ist. Ergänzungen zu jenem (63 statt 40 propositiones) verspricht Pelster in ThR 23 (1924) 447 f.

**Nicolaus von Autrecourt** (Ultricuria) Die vollständigste Ausgabe der auf seine Verurteilung bezüglichen Quellen von J. Lappe (Beiträge VI 2, 1908) enthält die beiden bisher bekannten Briefe des Nicolaus an Bernhard von Arezzo (2—14), den Brief des Aegidius an Nicolaus und dessen Antwort (14—30), endlich einen Abdruck der Prozeßakten (31—47) nach Denifle (Chart. Un. Par. II 576—587). Ältere Ausgaben der verworfenen Thesen: Sentenzen des Petrus Lombardus, Basel 1488; Bulaeus, Hist. Univ. Par. IV 308—312; Maxima Bibl. Vet. Patrum XXVI, Lugduni 1677, 483—485; Du Plessis d'Argentré, Coll. iud. I 355—358.

A. Birkenmajer bereitet eine Ausgabe der von ihm wiederaufgefundenen Schrift „Exigit ordo executionis", aus der die meisten der verurteilten Thesen entnommen sind, vor (briefliche Mitteilung).

Ein unmittelbarer Schüler Ockhams aus der Zeit seines Baccalareats in Oxford war der englische Franziskaner **Adam Wodham** oder Godham (Goddam), dem Ockham sein logisches Hauptwerk, die Summa totius logicae, widmete. Um 1340 dozierte er als magister regens Theologie in Oxford. Er starb 1358. Sein Kommentar zu den Sentenzen des Lombarden erschien in einer (durch Heinrich von Oyta hergestellten) verkürzten Form im Druck. Von seinen ungedruckten Schriften seien die Quaestiones variae philosophicae et theologicae und die Determinationes XI genannt (A. G. Little, 173). Wie der Meister bestritt auch der Schüler jeden Unterschied zwischen den göttlichen Attributen einerseits und der Wesenheit anderseits (In Sent I d. 6 q. 1) und stellte ebenso jede Differenz zwischen Seele und Seelenkräften in Abrede (In Sent. I d. 17 q. 5).

An Ockham und Petrus Aureoli schließt sich der englische Franziskaner **Walter Chatton** an. Wir besitzen von ihm einen Sentenzenkommentar, der uns in zwei Redaktionen überliefert ist, von denen die eine das mit kritischen Bemerkungen versehene Reportatum eines Schülers ist. Chatton zeigt auch

gegenüber seinen Lehrmeistern eine gewisse Selbständigkeit, was bei der Behandlung des Intuitionsbegriffs deutlich zutage tritt. Vgl. Michalski, Le Criticisme 58—61.

Ein überzeugter Parteigänger Ockhams, der seinen Lehrer oft wörtlich wiederholt, war der englische Dominikaner **Robert Holkot,** geb. in Northampton, Lehrer der Theologie in Cambridge, gest. 1349. Außer exegetischen Schriften, unter denen die Praelectiones in librum Sapientiae am bekanntesten sind, schrieb er einen Kommentar zu den Sentenzen des Lombarden, ferner De imputabilitate peccati, Determinationes quaestionum, von denen aber nicht feststeht, ob sie in der vorliegenden Fassung von ihm herstammen, De origine, definitione et remedio peccatorum, Moralizationes historiarum und Philobiblion seu de amore librorum et institutione bibliothecarum. Nach der Praefatio der Ausgabe der Praelectiones in librum Sapientiae, Basel 1586, werden Holkot weiterhin zugeschrieben: De immortalitate animae, De libertate credendi, De motibus naturalibus, De effectibus stellarum, Universalia quinque. Holkot unterschied eine logica naturalis und eine logica fidei. Die Regeln der natürlichen oder der aristotelischen Logik gelten nicht für alle Gegenstände. Sie haben keine Geltung für die Glaubenssphäre, speziell für die Trinität. Hier verliert der Widerspruchssatz seine Geltung (Super Sent. I q. 5 H.: Rationalis logica fidei alia debet esse a logica naturali ... Oportet ponere unam logicam fidei, ... modo philosophi non viderunt, aliquam rem esse unam et tres ... paucae regulae vel nullae, quas ponit in libro Priorum et alibi, tenent in omni materia. Causa est, quia Aristoteles non vidit, quod una res esset una et tres). So treten Philosophie und Theologie völlig auseinander. Der skeptisch infizierte Theologe des 14. Jahrh. griff auf einen Standpunkt zurück, der im 11. Jahrh. aus ähnlichen Motiven in Petrus Damiani einen Vertreter gefunden hatte (sieh oben S. 187 f.). Auf dem Gebiete der Ethik vertrat Holkot noch ungeschminkter als Ockham den absoluten Voluntarismus. Gott ist auch Urheber der Sünde (Sequitur necessario, quod Deus sit immediata causa peccati. Super Sent. I q. 1 E. E. Ex. eodem sequitur, quod Deus voluntate beneplaciti vult peccatum esse et fieri. Ibidem), Gott kann nach der potentia absoluta einem Menschen befehlen, Gott zu hassen (Determ. q. 2. Z Z). Sieh C. Michalski, Les courants 70.

Schloß sich in Holkot ein Mitglied des Dominikanerordens an Ockham an, so verließ in **Gregor von Rimini** ein Angehöriger des Ordens der Augustiner-Eremiten die von Aegidius von Rom und Thomas von Straßburg innegehaltene Richtung des Thomismus und bekannte sich zur Lehre des englischen Nominalistenführers. Geboren zu Rimini, studierte Gregor in Paris, hatte als Baccalareus ebendaselbst, dann in Bologna, Padua und Perugia eine cathedra principalis inne, dozierte vier Jahre lang die Sentenzen in Paris und erhielt 1345 auf Verwendung des Papstes Clemens VI. das Magisterium der Theologie. 1357 wurde er zum Ordensgeneral gewählt und starb 1358. Er schrieb einen Kommentar zum ersten und zweiten Buch der Sentenzen des Lombarden und einen Traktat De usuris. Aventin (Annal. ducum Boiariae lib. VI c. 3, ed. Riezler II 200) nannte ihn mit Johannes Buridan und Marsilius von Inghen den Bannerträger (antesignanus) des Nominalismus. In der Tat machte er sich die ockhamsche Logik und Erkenntnistheorie zu eigen, suchte aber auch zugleich überall unmittelbar mit Augustinus Fühlung zu gewinnen. Dem averroistischen Monopsychismus trat er scharf entgegen.

Gregor von Rimini war durch seinen Aufenthalt in Paris in die ockhamistische Strömung hineingezogen worden. Paris und seine Universität

bildeten einen Hauptherd für die ockhamistischen Neuerungen. Dies lassen schon die oben (S. 583) erwähnten Verurteilungen der Jahre 1339 und 1340 erkennen. Auch ein Schreiben des Papstes Clemens VI. an die Pariser Magistri und Scholaren vom 20. Mai 1346 nimmt auf das Eindringen des Ockhamismus in Paris Bezug (H. Denifle, Chart. Univers. Paris. II 588: Nam nonnulli magistri et scholares artium et philosophiae scientiis insudantes ibidem ..... ad alias varias et extraneas doctrinas sophisticas, quae in quibusdam aliis doceri dicuntur studiis .... se convertunt; sieh dazu H. Denifle, 590, n. 4). Ein noch grelleres Licht auf den mächtigen Einfluß Ockhams, seiner Lehren und insbesondere seiner kritischen Tendenzen in Paris werfen die 1346 und 1347 verurteilten Sätze, die Nicolaus von Autrecourt und Johannes von Mirecourt zu Urhebern haben.

Von **Johannes von Mirecourt** (de Mirecuria) aus dem Zisterzienserorden (daher von den Zeitgenossen als „Monachus albus" bezeichnet), Baccalareus der Theologie, der 1345 in Paris die Sentenzen las, wurden 1347 von den Pariser Magistri der Theologie 40 Thesen verurteilt, die Johannes in seinem noch ungedruckten Kommentar zu den Sentenzen des Lombarden vorgetragen hatte. Ein Teil dieser Sätze mag von Thomas Bradwardine abhängig sein, insofern sie aus dessen Lehre von der göttlichen Kausalität und aus seinem theologischen Determinismus die letzten ethischen Konsequenzen ziehen. Hierher gehören die Sätze: Quod Deus facit quod aliquis peccet et quod sit peccator, et quod vult voluntate beneplaciti quod iste sit peccator (Denifle, 610, n. 10). Quod peccatum magis est bonum quam malum (Denifle, 611, n. 15). Quod si aliquis habens usum liberi arbitrii, incidens in tantam temptationem cui non possit resistere, moveatur ad illecebram cum aliena uxore, non committit adulterium, et sic de aliis peccatis (Denifle, 611, n. 18). Et quod Deus est causa peccati ut peccatum est, seu mali culpae ut malum culpae, et auctor peccati ut peccatum est (Denifle, 612, n. 34). In seiner Rechtfertigungsschrift verteidigte er diese Sätze durch die Holkotsche Unterscheidung der voluntas beneplaciti und signi: In omnibus praedictis numquam capio voluntatem beneplaciti pro approbatione, nec umquam intelligo, quod peccator conformet se voluntati Dei capiendo voluntatem pro praecepto vel consilio vel prohibitione, quae sunt divinae voluntatis signa, immo quicumque peccat, isti voluntati se difformat et ideo male facit; sed intelligo, quod nisi Deus vellet rectitudinem non esse in actu suo vel si vellet oppositum, peccator non peccaret; et sic conformat se signo voluntatis beneplaciti, quod est permissio, et per consequens voluntati Dei. Birkenmajer, 121, 11—22. Andere Sätze dagegen verraten ockhamschen Geist. Der ethische Voluntarismus Ockhams und seine Identifizierung der seelischen Tätigkeiten mit der Seele kommt zum Ausdruck in den Sätzen: Quod odium proximi non est demeritorium nisi quia prohibitum a Deo temporaliter (Denifle, 611, n. 27). Quod probabiliter potest sustineri cognitionem vel volitionem non esse distinctam ab anima, immo quod est ipsa anima. Et sic sustinens non cogeretur negare propositionem per se notam nec negare aliquid, auctoritatem admittendo (Denifle, 611, n. 28). Quod ... Deus se solo potest facere, quod anima odiret proximum et Deum non demeritorie (Denifle, 612, n. 31).

In der Erkenntnislehre (sieh C. Michalski, Les courants, 78—81) widersetzt er sich ebenso der thomistischen Specieslehre wie der Ansicht Ockhams, der nur den Erkenntnisakt als Akzidens der Seele gelten läßt. Die höchsten Ideen sind nicht von der Substanz der Seele unterschieden, sondern deren Modi. So gelangt

er schließlich zu der freilich nur hypothetisch und zaghaft ausgesprochenen Lehre, daß überhaupt keine Akzidenzien existieren, sondern nur Substanzen. Er unterscheidet eine Erkenntnis erster und zweiter Ordnung. Die erster Ordnung bilden die analytischen Urteile und die aus ihnen gezogenen Folgerungen; dann kommt die Erkenntnis der eigenen Existenz und der Existenz der Außenwelt. Wenn jemand an seiner eigenen Existenz zweifelte, so würde er durch diesen Akt des Zweifels selbst genötigt, anzuerkennen, daß er existiert; denn zweifeln kann nur, wer existiert. Diese Wahrnehmung der eigenen Existenz verbindet sich engstens mit dem Widerspruchsprinzip; denn wer behauptet, daß er zweifelt, behauptet dadurch, daß er existiert. Wenn man also die Tatsache der eigenen Existenz leugnete, würde man dadurch die Tatsache des eigenen Zweifelns aufheben. Die Erkenntnis zweiter Ordnung ist die der Erfahrung (experientia), durch die wir die Eigenschaften der Dinge außer uns und ihre Relationen zueinander erkennen. Allerdings ist diese Erkenntnis keine vollkommen sichere, da, so nimmt Johann mit Ockham an, Gott oder auch ein geschaffenes Agens auf unsern Erkenntnisapparat so einwirken könnte, daß dadurch ein falsches Bild der Außenwelt entstände. So ist auch das Prinzip des ersten Bewegers wie der ganze Gottesbeweis nur wahrscheinlich, nämlich wahrscheinlicher als die gegenteilige Meinung. Die Ähnlichkeit mit den Anschauungen des Peter d'Ailly (s. unten S 607) ist offenbar, und die Vergleichung des Textes beweist nach Michalski (81) die Abhängigkeit des berühmten Kardinals von Johann von Mirecourt.

Wie Nicolaus von Autrecourt lehrt er, daß eine dem christlichen Glauben entgegengesetzte Lehre probabel, ja probabler als ihr Gegenteil sein könne. (Si dicatur: fides est ad oppositum, igitur hoc non est probabile, dico: illa consequentia non est bona; licet enim sequatur: fides est ad oppositum, igitur hoc non est verum, tamen non sequitur, quin oppositum sit probabile, immo aliquorum opposita sunt nobis probabilia magis quam ipsi articuli. Michalski, Le Criticisme 25).

Weit kritischer und selbständiger als der Monachus albus war **Nicolaus von Autrecourt** (Ultricuria u. ähnlich; s. Lappe, 1) an der Maas in der Diözese Verdun. Er studierte in Paris, war zwischen 1320 und 1327 Mitglied der Sorbonne, wurde Magister artium, dann Baccalar der Theologie. Wegen seiner Lehren wurde er am 21. Nov. 1340 durch Benedikt XII. zur Verantwortung an die Kurie nach Avignon vorgeladen. Der Prozeß kam erst (im Mai?) 1346 durch Verurteilung von über 60 Thesen zum Abschluß. Nicolaus mußte die an Bernhard von Arezzo gerichteten Briefe und die Schrift „Exigit ordo executionis" am 25. Nov. 1347 in Paris vor versammelter Universität verbrennen und jene Thesen widerrufen, nachdem ihn der Papst bereits des Lehramtes in artibus für verlustig und für unfähig erklärt hatte, zum theologischen Magisterium aufzusteigen. Die Nachricht, Nicolaus sei aus Avignon vor dem Abschluß des Prozesses zu Ludwig dem Bayer geflohen, ist mit H. Denifle und J. Hofer (s. Lit.) ins Gebiet der Legende zu verweisen. Am 6. August 1350 wurde Nicolaus Domdekan in Metz. Über seine Verurteilung hat später Peter von Ailly bemerkt: quod multa fuerunt condemnata contra eum causa invidiae, quae tamen postea in scholis publice sunt confessa (Prantl IV 112, Anm. 470).

Für die Beurteilung des Nicolaus von Autrecourt waren bisher folgende Schriften maßgebend: 1. Zwei Briefe an Bernhard von Arezzo O. F. M., an den er im ganzen neun gerichtet hatte (s. C. Michalski, Le Criticisme 64—65); am wichtigsten ist der zweite (Lappe, 6*—14*); 2. ein Brief an einen gewissen Aegidius nebst dessen Antwort; 3. Die Prozeßakten mit den verurteilten

Sätzen und eine kurze Notiz des Johann von Mirecourt über die Kausallehre des Nicolaus (Lappe, 4). Nicht verwertet ist bisher die Quaestio, utrum visio creaturae rationalis beatificabilis per Verbum possit intendi naturaliter (Lappe, 46* n. 4). Neuestens hat nun A. Birkenmajer in der Oxforder Hds Canon. Misc. 43 das Hauptwerk „Exigit ordo executionis", aus dem die verworfenen Thesen 34—52 (nach Bulaeus; vgl. Lappe, 37*—41*) entnommen sind, wieder aufgefunden (briefl. Mitteilung). Die zu erwartende Edition dieser Schrift wird einen ganz andern Einblick in die Lehre dieses Nominalisten gewähren, als er bisher möglich war.

Nachdem Cl. Baeumker zuerst auf die eigenartige Stellung des Nicolaus in der Geschichte der Erkenntnistheorie hingewiesen (Arch. f. Gesch. d. Philos. 10 [1897] 252 ff.), unternahm sein Schüler J. Lappe die erste systematische Darstellung der Ideen dieses mittelalterlichen Hume, der aus seiner Skepsis gegenüber der aristotelischen Philosophie kein Hehl macht (Lappe 12* 20 f., 33 f.; 13*, 5; 29*, 19 ff.).

Er baut zwar zunächst auf aristotelischen Prinzipien auf; denn als erstes und einziges Fundament aller Gewißheit gilt ihm der Widerspruchssatz, wie er von dem Stagiriten in metaphysischer und logischer Formulierung ausgesprochen worden war (ebd. 35*, 17 ff; 6*, 32 ff.). All unsere Gewißheit läßt sich auf dieses erste Prinzip zurückführen, es selbst kann aber nicht mehr auf ein anderes zurückgeführt werden (ebd. 7*, 20 ff.). Andere Sätze können jedoch nur dann auf das erste Prinzip zurückgeführt werden, wenn in dem betr. Schluß Vorder- und Nachsatz ganz oder teilweise identisch sind (In omni consequentia immediate reducta in primum principium consequens et ipsum totum antecedens vel pars ipsius antecedentis sunt idem realiter. Ebd. 8*, 29 ff.).

Neben diesem Grundprinzip aller Erkenntnis steht als zweites die innere Erfahrung oder das Bewußtsein. Jedoch sind mir im Bewußtsein nur meine Akte gegeben, und es läßt sich von ihnen weder auf die Existenz der Seelenvermögen noch der Außenwelt schließen (Istae consequentiae non sunt evidentes: actus intelligendi est: ergo intellectus est; actus volendi est: igitur voluntas est. Ebd. 34*, 7—9. Quod in lumine naturali intellectus viatoris non potest habere notitiam evidentiae de existentia rerum evidentia reducta seu reducibili ad evidentiam seu certitudinem primi principii. Ebd. 41*, 16—18; vgl. 34*, 10).

Der Kern der skeptischen Gedanken Autrecourts ist in seinen Ausführungen über die Kausal- und Substanzerkenntnis gegeben.

Nicolaus ist der Ansicht, daß aus der Erkenntnis der Existenz eines Dinges die Existenz eines anderen Dinges nach dem Widerspruchssatz mit Evidenz sich nicht erschließen läßt (Ib., 9*, 20: Ex eo quod aliqua res est cognita esse, non potest evidenter evidentia reducta in primum principium vel in certitudinem primi principii inferri, quod alia res sit. Sieh auch 31*, 13 ff.). Aus der Annäherung des Feuers an Werg und aus dem Fehlen eines Hindernisses läßt sich nicht mit Evidenz auf Grund des Widerspruchsgesetzes der Schluß ziehen, daß das Werg verbrannt werden wird (Ib., 32*, 16 ff.: haec consequentia non est evidens evidentia deducta ex primo principio: Ignis est approximatus stupæ et nullum est impedimentum: ergo stupa comburetur). Nicolaus bestritt demnach den analytischen Charakter der Kausalität und des Kausalgesetzes. Damit verband er aber die Leugnung der rationalen Natur beider. Wie später Hume, lehrte er, daß wir nur die Aufeinanderfolge

der Erscheinungen, die zeitliche Folge des Seins nach dem Nichtsein, erkennen, und daß die Gleichförmigkeit in der Aufeinanderfolge lediglich wahrscheinlich sei (Ib., 40* 16 ff.: si poneret generationem, non poneret subiectum, sed solum ordinem ipsius causae (lies: esse) post non esse, puta hoc ens est et prius non fuit. Ib., 13*, 10 ff: quando ponebam manum ad ignem, eram calidus, ideo probabile est mihi, quod si nunc ponerem, quod essem calidus). So steht Nicolaus bezüglich der Kausalerkenntnis, wie Hume, auf dem Standpunkt des krassen Empirismus. Kausalität löst sich ihm in eine rein tatsächliche oder empirische Sukzession auf.

Ein gleiches Resultat ergibt die Prüfung der Substanzerkenntnis. Kein Philosoph, sei es Aristoteles oder irgendein anderer, hat eine evidente Erkenntnis einer von der Seele verschiedenen Substanz besessen, wenn man unter Substanz eine Realität versteht, welche von den Sinnesobjekten und den Inhalten unserer Erfahrung verschieden ist. Die Erkenntnis einer derartigen Realität ist unmöglich. Sie läßt sich nicht intuitiv erkennen; denn dann müßten auch die Ungebildeten ein Wissen von solchen Realitäten haben. Sie läßt sich aber auch nicht diskursiv, auf dem Wege des Schlusses von dem Sein der Wahrnehmungen aus erkennen, da von der Existenz eines Dinges auf die Existenz eines anderen Dinges nach dem Widerspruchsgesetz nicht mit Evidenz geschlossen werden kann. Ein weiterer Grund, weshalb von den Erscheinungen nicht mit Evidenz ein Schluß auf die Substanz möglich ist, liegt in der Erwägung, es könne durch irgendeine Macht, nämlich die göttliche, geschehen, daß trotz der Erscheinungen keine Substanz existiert (Ib., 12*, 20—29: nunquam Aristoteles habuit notitiam evidentem de aliqua substantia alia ab anima sua, intelligendo substantiam quandam rem aliam ab obiectis quinque sensuum et a formalibus experientiis nostris. Et ideo est, quia de tali re habuisset notitiam ante omnem discursum — quod non est verum, cum non appareant intuitive, et item rustici scirent tales res esse —; nec sciuntur ex discursu, sc. inferendo ex perceptis esse ante omnem discursum, quia ex una re non potest inferri, quod alia res sit, ut dicit conclusio supra posita. Ib., 29*, 21 ff.: aliquis philosophus, utpote Aristoteles vel quicunque alter, non habuit evidentem notitiam descripta evidentia, quod aliqua substantia esset .... Ib., 13*, 22—25: Nam cum apparentibus ante huiusmodi discursum potest esse per aliquam potentiam, utpote divinam, quod ibi substantia non sit: igitur in lumine naturali non infertur evidenter ex istis apparentibus, quod substantia sit ibi). Der Schluß vom Akzidens auf die Substanz ist zwar logisch unanfechtbar, wenn das Akzidens definiert wird als ein Sein in einem Subjekt. Allein er ist wertlos, wenn durch ihn die Existenz einer von den Sinnesobjekten und den Inhalten unserer Erfahrung verschiedenen Substanz erwiesen werden soll. Denn in der Definition des Akzidens wird bereits das Sein des Subjekts vorausgesetzt. Aber gerade diese Definition ist weder an sich, noch durch die Erfahrung evident (Ib., 28*, 9 ff.: Et secundum istum modum concessi in principio sententiarum: Accidens est; igitur subiectum est, describendo accidens, ut intelligamus, quod accidens significat aliquid esse in subiecto. Sed hoc non obstat regulae, quia in tali consequentia consequens est idem realiter cum antecedente, nec illud, sc. quod talis consequentia sit bona, valet ad ostendendum rem aliam esse ab obiectis quinque sensuum et ab experientiis formalibus nostris, sicut aliqui credunt imperfecte considerantes ..... Sed quando dicitur, quod albedo est accidens, tunc sensus propositionis est secundum descriptionem datam de illo termino accidens, quod albedo est in subiecto. Dico, quod ista non est evidens ex se nec per experientiam).

Schon in der Frühscholastik bei Adelard von Bath, Wilhelm von Conches, Hugo von St. Victor (s. oben) hatte die Atomistik Ver-

tretung gefunden. Sie tritt nun auch in der Spätscholastik hervor bei Nicolaus. Seine Kosmologie trägt einen völlig demokritischen Charakter. Er dachte sich die Welt atomistisch konstruiert. Die letzten Elemente der körperlichen Dinge sind die Atome (corpora atomalia). Alles Geschehen ist lediglich Ortsveränderung (in rebus naturalibus non est nisi motus localis), Verbindung und Trennung der ewigen Atome (Ib., 38*, 1—9; 39*, 30). Mit Rücksicht auf die Ewigkeit der Komponenten nennt Nicolaus die Dinge selbst ewig (Ib., 39*, 18: opinioni, quod res permanentes sunt aeternae, magis est assentiendum quam oppositae; cf. ib., 38*, 20—23). Das Licht wird ebenfalls atomistisch als Emission erklärt und seine Fortpflanzung als in der Zeit erfolgend gedacht (Ib., 38*, 11—17: lumen nihil aliud est, quam quaedam corpora, quae nata sunt sequi motum solis seu etiam alterius corporis luminosi, ita quod fit per motum localem talium corporum advenientium ad praesentiam corporis luminosi. Et si dicatur quod non potest fieri per motum localem, quia in instanti fit, respondet, quod immo fit in tempore sicut sonus, licet non percipiamus, quod [quia] fit subito). Eine Finalität in dieser Welt läßt sich nicht mit Evidenz erkennen (Ib., 33*, 18: quod aliquis nescit evidenter, quod una res sit finis alterius); ebensowenig Unterschiede in der Vollkommenheit (Ib , 33*, 10: non potest evidenter ostendi nobilitas unius rei super aliam). Das Weltganze und alle seine Teile sind absolut vollkommen ohne alle Unvollkommenheit (Ib., 38*, 18—20: universum est perfectissimum secundum se et secundum omnes partes suas, et quod nulla imperfectio potest esse in toto nec in partibus).

In der Theologie scheint Nicolaus die Ansicht des Thomas Bradwardine von der göttlichen Allkausalität (sieh unten S. 623) akzeptiert zu haben. Wenigstens lehrt er: Wir wissen nicht mit Evidenz, ob die von Gott verschiedenen Dinge Ursachen irgendeines Effektes sein können, oder ob es irgendeine Naturursache gibt oder geben kann (Ib., 32*, 21, 27). In der Psychologie unterscheidet er einen spiritus, der intellectus, und einen spiritus, der sensus genannt wird. Ferner trägt er eine Art Seelenwanderungslehre vor, insofern der Geist ins Unendliche mit wechselnden Atomkomplexen Verbindungen eingeht (Ib., 38*, 32—39*, 6).

In eine gewisse Verbindung mit der Verurteilung des Nicolaus von Autrecourt und Johann von Mirecourt muß auch der Franziskaner **Johannes de Ripa** oder de Marchia gebracht werden (c. 1350), der insbesondere dem extremen Determinismus Johanns von Mirecourt gehuldigt zu haben scheint, jedoch ist die in dem hds erhaltenen Sentenzenkommentar überlieferte Lehre noch nicht erforscht (Fr. Ehrle, Peter von Candia, 268—77).

Der Determinismus des Bradwardine und Johannes von Mirecourt wurde ebenfalls von dem englischen Franziskaner **Brinkel** vertreten. Er schrieb einen Sentenzenkommentar und eine Logica (Fr. Ehrle, Peter von Candia 277—78). Der Sentenzenkommentar, der Leland und Bale noch vorgelegen hat, ist bisher nicht wiederaufgefunden worden, aber durch Zitate bei Johann von Basel (Ehrle 278) und bei Heinrich von Oyta (C. Michalski, Le Criticisme 39—40) bekannt. Seine Lehre ist noch nicht genauer untersucht worden. Nur Michalski hat einige Sätze mitgeteilt. Der menschliche Wille gehorcht mit Notwendigkeit dem göttlichen (Deus potest velle voluntatem creatam producere liberum actum suum et hoc antecedenter et prius naturaliter voluntate creata, quare et illa de necessitate oboediet). Über die Gottesbeweise spricht er sich skeptisch aus. Von einer endlichen Welt kann man nicht auf einen unendlich vollkommenen Gott schließen.

§ 49. Während die kirchliche Autorität gegen Johann von Mirecourt und Nicolaus von Autrecourt, die ockhamsche Tendenzen auf die äußerste Spitze trieben, sich zum Einschreiten veranlaßt sah, blieben andere bedeutende Ockhamisten in Paris völlig unangefochten. Sie legten das Hauptgewicht ihrer Tätigkeit zum Teil auf die Verbreitung der ockhamschen Logik, wandten sich aber auch mit besonderer Vorliebe dem Studium der Naturwissenschaft, der Physik und Astronomie zu, wozu Ockham zahlreiche Anregungen gegeben hatte. Die Pariser Ockhamisten-Schule erweist sich nach den Forschungen von P. Duhem geradezu als der Ausgangspunkt der modernen Mechanik und Himmelsphysik. Hier wurden schon im 14. Jahrhundert all die Grundgedanken wissenschaftlich vertreten, die man bisher ausschließlich Kopernikus und Galilei beizulegen gewohnt war. Die Schöpfer dieser fortschrittlichen Pariser Tradition waren die Ockhamisten Johann Buridan, Nicolaus von Oresme, Albert von Sachsen und Themo Judaei.

**Ausgaben.**

**Johannes Buridan.** Johannis Buridani Summulae oder Compendium logicae mit dem Kommentar des Johannes Dorp, P 1487, 1504; Venet. 1489, 1499; Oxoniae 1637; Londini 1740. — Quaestiones super octo physicorum libros, P 1509, 1516 — Quaestiones in libros de anima, P 1516. — Quaestiones et decisiones physicales insignium virorum: Alberti de Saxonia, Thimonis, Buridani, recogn. et emend. summa accur. et iudicio Magistri Georgii Lockert, P 1516, 1568 (von Buridan sind gedruckt die Kommentare zu den Parva naturalia). — In metaphysicen Arist. Quaestiones, P 1518. — Quaestiones super decem libros ethicorum Arist. ad Nicom., P 1489, 1500, 1513, 1518; Oxford 1637. — Quaestiones in libros politicorum Arist., P 1500; Oxford 1640. — Zur hds Überlieferung sieh C. Michalski, Les courants 82.

**Nicolaus von Oresme.** Aristotelis Politica et Oeconomica cum glossematibus gallice versa, Lutet. 1486. — Decem libri ethicorum Aristotelis et plures libri Ciceronis et aliorum auctorum gallice versi, Lutet. 1488. — Traictie de la première invention des monnoies de Nicole Oresme, textes français et latin d'après les manuscrits de la Bibl. impériale, publ. et annot. par M. L. Wolowski, P 1864. Sieh dazu W. Roscher, Ein großer Nationalökonom des 14. Jahrh., Zeitschrift f. Staatswissenschaft 19 (1863) 305—318.

Le traictie de la sphere: translate de latin en françois par maistre Nicole Oresme, P s. a.; eine zweite Ausgabe stammt aus dem Jahre 1508. — Von dem Traictie du ciel et du monde wurde die Partie über die tägliche Bewegung der Erde veröffentlicht von P. Duhem, Un précurseur français de Copernic: Nicole Oresme (1377), Revue générale des sciences pures et appliquées, 15. November 1909. Sieh dazu denselben, Francois de Meyronnes et la question de la rotation de la terre, ArchFrancHist. 1913, 23. Zahlreiche Fragmente bringt Duhem, Études sur Léonard de Vinci, 3e série, P 1913, 347 ff. — Aus der wichtigen lateinisch geschriebenen Schrift De difformitate qualitatum werden einzelne Stellen von P. Duhem, Études etc., 3e série, 1913, 375 ff., aber meist nur in französischer Übersetzung mitgeteilt. Ein Auszug eines Unbekannten aus dem eben genannten Werk mit dem Titel: De latitudinibus formarum ab Oresme ist gedruckt in drei Sammelausgaben physikalischer Traktakte, die bei P. Duhem,

$399^2$, verzeichnet sind. Sieh dazu auch M. Curtze, Über die Handschrift R. $4^0$, 2, Problematum Euclidis explicatio d. Königl. Gymnasialbibliothek zu Thorn, Zeitschr. f. Mathematik u. Physik 13 (1868) Supplement, 92—97.

Über die Werke und hds Überlieferung sieh F. Meunier Essai sur la vie et les ouvrages de Nicole Oresme, Thèse, P 1857. Fabricius-Mansi, Bibl. lat. V (Florenz 1858) 119 f. P. Duhem, Études etc., 3e série, 346 ff. A. Birkenmajer, Bulletin de l'Académie des Sciences de Cracovie, 1918.

**Albert von Sachsen.** Quaestiones super Artem Veterem gedruckt mit Ockhams Expositio aurea, Bononiae 1496 (s. oben S. 572). — Quaestiones subtilissimae A. de S. super libr. Posteriorum, Venetiis 1497. — Logica Albertutii. Perutilis logica ... Alberti de Saxonia ... per Petr. Aurel. Sanutum Venetum, Venetiis 1522. — Sophismata Alberti de Saxonia nuper emendata, P 1489. — Tractatus obligationum, Lugduni 1498. — Die Sophismata und der Tractatus obligationum zusammen mit der Abhandlung Insolubilia erschienen P 1490, 1495 (eine dritte Ausgabe von Antonius Cayllaut ist ohne Datum).

Subtilissimae quaestiones super octo libros physicorum, Padua 1493, Venedig 1504, 1516. — Quaestiones in libros de caelo et mundo, Pavia 1481, Venedig 1492, 1497, 1520. — Quaestiones in libros de generatione (zusammen mit den Kommentaren des Aegidius von Rom und des Marsilius von Inghen zu demselben Buch), Venedig 1504, 1505, 1518. Die genannten naturwissenschaftlichen Arbeiten erschienen zusammen mit Schriften des Thimo (Themo) und des Buridan unter dem Titel: Quaestiones et decisiones physicales insignium virorum .... ac ... Magistri Georgii Lockert, P 1516, 1518. — Der Mechaniktraktat De proportionibus wurde sehr häufig gedruckt zu Padua, Venedig, Bologna, Paris; sieh darüber B. Boncompagni, Intorno al Tractatus proportionum di Alberto di Sassonia, Bollettino di Bibliografia e di Storia delle scienze mat. e fisiche IV (1871) 498. — Die Epithoma in proportiones fratris Alberti de Saxonia des Isidor Isolani wurde zu Pavia 1513, 1522, zu Lyon 1580 veröffentlicht (eine weitere Ausgabe wird von P. Duhem, Études etc., 3e série, P 1913, $416^1$, verzeichnet). — H. Suter, Der Tractatus „De quadratura circuli" des Albertus de Saxonia, Zeitschr. f. Mathem. u. Phys. 29 (1884) Hist.-lit. Abt., 81—101; derselbe, Die Quaestio „De proportione dyametri quadrati ad costam eiusdem" des Albertus de Saxonia, ebendas. 32 (1887) 41—56.

Nur hds erhalten sind Quaestiones super sphaeram (des Johannes de Sacrobosco); vgl. A. Birkenmajer, Vermischte Untersuchungen, 84—85; 214. Quaestiones meteororum; vgl. Birkenmajer in PhilJhb. 35 (1922) 87.

Zur Bibliographie Alberts sieh J. Aschbach, Gesch. d. Wiener Universität, 1865, 359—366; P. Duhem, Études sur Léonard de Vinci, 1re série P 1906, 334—338, 341—344; 2e série, P 1909, 367 und A. Dyroff, Über Albertus von Sachsen, Festgabe für Clem. Baeumker, 1913, 330—342. Heidingsfelder, 44—49, 56 ff (Ethikkommentar).

**Themo Judaei.** Sein Kommentar zu den Meteora des Aristoteles erschien zusammen mit den naturwissenschaftlichen Werken Alberts von Sachsen und Buridans in der vorhin erwähnten Sammlung von G. Lockert P 1516 u. 1518. Auch mit den Kommentaren des Cajetan von Tiene ist derselbe zweimal ediert worden; eine Ausgabe s. l. et a., die andere Venetiis 1522 (sieh P. Duhem, Études etc., 1re série 1906, $5^1$, $161^2$, derselbe, 2e série, 1909, 367).

**Johann Buridan,** geboren gegen Ende des 13. oder Anfang des 14. Jahrh. zu Béthune in der Grafschaft Artois, war einer der angesehensten Lehrer der Pariser Universität und einer der einflußreichsten Anhänger Ockhams. 1327 und 1348 führte er das Rektorat der Pariser Universität, an welcher er auch noch 1358 tätig war. Bald hernach muß er gestorben sein. Er ist nicht, wie noch Hauréau angenommen hatte, aus Paris vertrieben worden und in Wien tätig gewesen (Denifle, Chart. Univ. Paris II 646; P. Duhem, Le système du monde IV 127). Buridan war Philosoph, nicht Theologe. Am bekanntesten ist seine weit ausgesponnene Logik (Summulae oder Compendium logicae). Nicht weniger bedeutsam

sind seine Kommentare zur aristotelischen Physik, Metaphysik, Politik, zu den Parva naturalia, die Quaestiones in libros de anima und die Quaestiones super decem libros ethicorum Aristotelis (die Titel s. oben S. 595). Die Zweifel, die Duhem früher (Études sur Lionardo III 9 f) gegen die Echtheit der letzten drei Schriften erhoben hatte, hat er nunmehr nach Prüfung der hds Überlieferung fallen gelassen (Le système du monde IV 126). Außerdem besitzen wir Reportata seiner Schüler, die gegenüber den Drucken Neues bieten, wie z. B. die Quaestiones super libros meteororum und die Quaestiones super libros de caelo et mundo (Duhem, Le système IV 134).

An Buridans Namen knüpft sich, freilich, wie es scheint, mit Unrecht, die sogenannte „Eselsbrücke", pons asinorum, die mit der Auffindung des Mittelbegriffs, der inventio medii, zusammenhängt. Es ist das medium gleichsam die Brücke zwischen den termini extremi, und da nach Arist. Anal. post. I, 34 in der raschen Auffindung des Mittelbegriffs der Scharfsinn sich bekundet, so nannte man die Anleitung dazu, die auch den Stumpferen zugute kommen mochte, pons asinorum (Sancrusius, Dialectica ad ment. Scoti, Londini, 1677: diciturque pons, quod sicut ponte ripae fluminis, sic medio extrema per negationem intercisa uniantur; bei Prantl IV 34 [134]). In Buridans Summa findet sich davon nichts, auch nicht in dem Abschnitt: De arte inveniendi medium, der aber nach Prantl IV 34 nicht von Buridan selbst, sondern von dessen Erklärer und Herausgeber Johannes Dorp verfaßt ist, der am Ende des 14. und am Anfang des 15. Jahrhunderts in Paris und später in Köln lehrte (vgl. über ihn Prantl IV 237, Denifle, Chart. Univers. Paris. III, S. X, n. 4). Nachweislich findet sich die „Eselsbrücke" (pons asinorum) genannte, der Veranschaulichung dienende Figur erst bei dem Scotisten Petrus Tartaretus (sieh unten S. 624).

Für unentscheidbar erklärte Buridan (in Eth. Nic. III, q. 1 sqq.) die Frage, ob der Wille sich unter gleichen Umständen beliebig für oder gegen das Nämliche entscheiden könne. Die (indeterministische) Bejahung widerstreite dem Grundsatze, daß bei der Setzung aller zu einer Sache (z. B. zu der Entscheidung für das Proponierte) erforderlichen Bedingungen auch die Sache selbst (z. B. eben diese Entscheidung) erfolgen müsse, und einerlei Bedingungen nicht zweierlei Folgen zulassen. Die (deterministische) Verneinung aber widerstreite dem sittlichen Bewußtsein der Verantwortlichkeit. Der vielgenannte „Esel des Buridan", der zwischen zwei gleich starken Bündeln Heu oder zwischen Futter und Wasser, gleich stark nach beiden Seiten hingezogen, unbeweglich steht, ist in seinen Schriften nicht aufgefunden worden; das Argument stammt aus Arist. De caelo II 13, p. 295 b 32 her; nur den „asinus" haben Scholastiker, wohl Gegner des Buridan, hinzugetan.

Die Bedeutung des Logikers Buridan wird übertroffen von den Leistungen des Physikers Buridan, der die aristotelische Physik als irrig erkannte und sich anderen Ideen zuwandte. Er griff die zuerst von Johannes Philoponus ausgesprochene (P. Duhem, Etudes III, S. VI), dann von Alpetragius, Olivi, Wilhelm von Ockham und, wie Buridan selbst sagt (P. Duhem, 53), von vielen Physikern angenommene Hypothese des impetus auf und machte sie zur Grundlage seiner Dynamik. In seinem Kommentar zur Physik des Aristoteles (I. VIII q. 12) spricht er sich über diese Hypothese folgendermaßen aus (nach P. Duhem, 40, der aber leider nur eine französische Übersetzung bietet): „Während der Beweger das Bewegbare bewegt, prägt er ihm einen gewissen impetus ein, eine gewisse Kraft (une certaine puissance), die fähig ist, das Beweg-

bare in derselben Richtung zu bewegen, in welcher der Beweger es bewegt .... Je größer die Geschwindigkeit ist, mit welcher der Beweger das Bewegbare bewegt, desto stärker (plus puissant) ist der impetus, den er ihm einprägt. Der impetus bewegt den Stein, nachdem derjenige, der ihn wirft, aufgehört hat, ihn zu bewegen. Aber durch den Widerstand der Luft und auch durch die Schwere, die den Stein zwingt, sich in einem Sinne zu bewegen, der dem entgegengesetzt ist, in welchem der impetus zu bewegen die Macht hat, wird der impetus kontinuierlich schwächer. Infolgedessen wird die Bewegung des Steines unaufhörlich langsamer. Dieser impetus wird schließlich besiegt und aufgehoben an dem Punkt, wo die Schwere über ihn die Oberhand gewinnt und von da an den Stein gegen seinen natürlichen Ort bewegt." Die Impetus-Theorie schließt deutlich das Trägheitsgesetz und den physikalischen Kraftbegriff in sich. „Der geworfene Körper bewegt sich, solange der impetus stärker bleibt als der Widerstand. Der impetus würde ins Unendliche dauern, wenn er nicht vermindert und aufgehoben würde durch etwas Entgegengesetztes, das ihm Widerstand leistet, oder durch etwas, was das Bewegbare zu einer entgegengesetzten Bewegung zwingt" (nach P. Duhem, 53).

Die Impetus-Hypothese wandte nun Buridan nicht bloß auf die irdischen Bewegungen an, sondern er übertrug sie auch auf die kosmischen Bewegungen in der Absicht, die bisherige Auffassung, welche im Anschluß an Aristoteles und die Araber die Bewegungen der Gestirne auf Intelligenzen oder auf Gott unmittelbar zurückführte, überflüssig zu machen und an ihre Stelle eine eigentliche Himmelsmechanik zu setzen. „Es ist eine Annahme," sagt Buridan, „die ich in demonstrativer Weise nicht zu widerlegen wüßte. Nach ihr hat seit Erschaffung der Welt Gott die Himmel mit Bewegungen bewegt, die identisch sind mit denen, in welchen sie sich augenblicklich bewegen. Er hat ihnen damals impetus eingeprägt, durch welche sie sich fortwährend gleichförmig bewegen. Diese impetus werden, da jeder Widerstand, der ihnen entgegengesetzt wäre, fehlt, niemals aufgehoben, noch geschwächt..... Nach dieser Annahme ist es nicht nötig, die Existenz von Intelligenzen anzunehmen, welche die Himmelskörper bewegen; ja noch mehr, es ist nicht nötig, daß Gott sie bewegt, außer in der Form des allgemeinen Einflusses, durch den er bei allem, was ist, mitwirkt" (nach P. Duhem, 52).

Die Impetus-Lehre Buridans und seiner Schule bedeutet eine vollständige Abkehr von der aristotelischen Dynamik und Astronomie und den Beginn des neuen glänzenden Weges der modernen Naturforschung in Physik und Astronomie. Nicht Kopernikus und Galilei sind als deren Begründer anzusehen, sondern Buridan und die Physikerschule in Paris. Der Ursprung der modernen Erd- und Himmelsmechanik muß bedeutend früher angesetzt und mitten in der Spätscholastik gesucht werden. Buridans Physik hat zwei Jahrhunderte lang das Denken der Pariser Nominalistenschule bestimmt (P. Duhem, 34). Durch Vermittlung Alberts von Sachsen gewann sie Einfluß auf Leonardo da Vinci (P. Duhem, 54—112) und im 16. Jahrhundert fand sie Verbreitung bei den italienischen Physikern (P. Duhem, 181—259) und bei dem spanischen Dominikaner Dominicus Soto (1494—1560), der in Paris seine Studien gemacht hatte (P. Duhem, 267—295), bis der große Galilei das Pariser Erbe übernahm (P. Duhem, 562—583). Nachklänge der Impetustheorie Buridans lassen sich in Krakau bis 1488 verfolgen, so daß die Annahme nicht auszuschließen ist, Kopernikus habe sie während seiner Krakauer Lehrjahre (1491 f.) kennengelernt (Birkenmajer in PhJhb. 35 [1922] 93).

Buridan ist im allgemeinen ein Schüler Ockhams, aber er wendet sich doch gegen die skeptizistische Richtung des Meisters und seiner Schule (C. Michalski,

Les courants philosophiques, 76—77, 82—84). So erscheint es denn auch weniger auffallend, daß er im Jahre 1340 das Dekret der Artistenfakultät unterschrieb, das die Lehre Ockhams verbot (sieh oben S. 583). Buridan wendet sich gegen die moderni, die den Schluß von der Wirkung auf die Ursache verwerfen und so den Beweis für das Dasein Gottes nur für probabel halten (Ex his dictis manifestus est error quorundam . . qui dicunt nullam posse esse evidentem probationem, secundum quod concluditur per alia . . . ut si per motum esse volumus probare motorem . . . dicunt enim non esse evidentem probationem, cum non sit reductibilis in primum principium. S. log tr. III c. 5. Michalski, 83).

Ein Schüler Buridans war Marsilius von Inghen (sieh unten S. 609 f.).

**Nicolaus von Oresme** in der Diözese Bayeux studierte seit 1348 Theologie in Paris. 1356 war er Magister des Kollegs von Navarra. Als Magister der Theologie erhielt er 1362 ein Kanonikat in Rouen, 1363 ein solches in Paris, 1364 wurde er Dekan der Kirche von Rouen und 1377 Bischof von Lisieux; er starb am 11. Juli 1382. Seine wissenschaftliche Betätigung, die teils in lateinischer, teils in französischer Sprache erfolgte, galt einerseits den politischen, ethischen und wirtschaftlichen, anderseits den physikalisch-astronomischen Problemen. Im Auftrag des französischen Königs Karls V. übersetzte er 1371 die Politik, Ökonomik und Ethik des Aristoteles ins Französische, kommentierte die beiden ersten Schriften und verfaßte einen noch ungedruckten Livre de politique und einen Livre appellé économique. Besondere Berühmtheit erlangte sein lateinisch und französisch geschriebener Traktat: De mutatione monetarum oder De l'origine, nature et mutation des monnaies. Gegen die Astrologie wandte er sich in dem Traité contre l'astrologie und in dem Traité de divinations (De divinationibus). Von größter Bedeutung für die Fortschritte der Physik und Astronomie in der Pariser Schule sind des Nicolaus naturwissenschaftliche Arbeiten: die französisch abgefaßten Werke Traité de la Sphère und Commentaire aux livres du ciel et du monde. Das letztere, noch ungedruckte Werk wurde auf Anregung des Königs Karls V. 1377 ins Französische übersetzt und kommentiert, nachdem vorher der Traité de la Sphère entstanden war. Verlorengegangen ist ein Kommentar zur aristotelischen Physik (P. Duhem, 351). Über die Quaestiones Meteororum vgl. A. Birkenmajer (sieh oben S. 596). Bahnbrechend für die Entwicklung der modernen Mechanik ist die vor 1371 entstandene, noch ungedruckte lateinisch geschriebene Abhandlung De difformitate qualitatum in drei Teilen (auch De uniformitate et difformitate intentionum, De configuratione qualitatum, De latitudinibus formarum, De figuratione potentiarum et mensurarum difformitatum genannt; sieh P. Duhem, 375 f.). Nur ein Auszug eines unbekannten Schülers unter dem Titel: De latitudinibus formarum liegt in drei Ausgaben gedruckt vor (sieh oben S. 595).

Nicolaus von Oresme muß als der bedeutendste Nationalökonom des 14. Jhds bezeichnet werden. Noch hervorragender war aber seine Wirksamkeit auf dem Gebiete der Mathematik, Physik und Astronomie, welchen Disziplinen er neue Bahnen erschloß. In bezug auf die Erklärung der Wurfbewegung teilte er den Standpunkt Buridans und des Albert von Sachsen, insofern er die Theorie des impetus übernahm (P. Duhem, 350—360). Wie die genannten Forscher, übertrug er sie auch auf die Gestirnbewegungen und setzte der Intelligenzenlehre des Aristoteles die Mechanik des Himmels entgegen (P. Duhem, 354).

Nicht minder machte er Opposition gegen die alte aristotelische Auffassung von der Ruhe der Erde und der täglichen Bewegung des Himmels. Zwar war Nicolaus von Oresme nicht der erste, welcher diese Lehre angriff und kopernikanische Ideen antizipierte. Schon am Anfang des 14. Jahrhunderts wurde das Gegenteil in Paris verteidigt (sieh oben S. 478), und etwas später hatte ein Lehrer Alberts von Sachsen die gleiche Hypothese vertreten (sieh unten S. 601). Allein Nicolaus trug in seinem Kommentar zu De caelo et mundo in 4 Kapiteln die Lehre von der täglichen Bewegung der Erde und von der Ruhe des Himmels und die Gründe, die dafür sprechen, mit einer Klarheit, Präzision und Sicherheit vor, die von Kopernikus selbst nicht erreicht wurde (P. Duhem, 350; derselbe, ArchFrancHist. 1913, 23). Interessant sind die Titel der vier Kapitel (nach P. Duhem, ArchFrancHist. 1913, 23): I. Que l'on ne pourroit prouver par quelconque expérience, que le Ciel soit meu de mouvement journal et la Terre non. II. Que ce ne pourroit estre prouvé par raison. III. Plusieurs belles persuasions a montrer, que la Terre est meue de mouvement journal et le Ciel non. IV. Comment telles considéracions sont profitables pour la deffense de notre Foy. Bezüglich der schon damals aus der hl. Schrift ins Feld geführten Beweise für die Bewegung des Himmels und die Ruhe der Erde bemerkt Nicolaus, man müsse sagen, daß sich die hl. Schrift in diesem Punkte an die allgemein gebräuchliche Sprechweise anschließe.

Nicolaus von Oresme hat aber nicht bloß dem Kopernikanismus vorgearbeitet; er ist auch der Vorläufer von Descartes und Galilei. Nicolaus hat schon zwei und ein halbes Jahrhundert vor Descartes in seiner Schrift De difformitate qualitatum die Koordinatengeometrie erdacht und nutzbar gemacht, so daß er als der Erfinder der analytischen Geometrie bezeichnet werden muß. In dem gleichen Traktat hat er aber noch eine zweite Entdeckung gemacht (Duhem, 388—398), nämlich das Fallgesetz aufgestellt, welches allgemein Galilei zugeschrieben wird, daß nämlich der von einem fallenden Körper in gleichförmig veränderter Bewegung durchlaufene Raum gleich ist dem Raum, der in gleichförmiger Bewegung in derselben Dauer, aber mit mittlerer Geschwindigkeit durchlaufen wird. (P. Duhem, 396.) Vertreter der neuen Physik waren außerdem Laurentius Lendorius de Scotia, Lehrer in Paris gegen Ende des 14. Jahrhunderts, und Georg von Brüssel und Thomas Bricot im 15. Jahrhundert (C. Michalski, Les courants 86).

**Albert von Sachsen** (de Saxonia), auch Albert von Helmstedt, Albert von Ricmestorp, oder Albertutius, Albertus parvus genannt, studierte und lehrte (seit 1351) in Paris, war 1353 Rektor der Pariser Universität und gehörte ihr sicher bis 1362 oder noch etwas länger an. 1365 führte er als erster das Rektorat der in diesem Jahre gegründeten Wiener Universität, aber schon 1366 wurde er zum Bischof von Halberstadt ernannt, als welcher er 1390 starb. Die von P. Duhem (Études I 327—331) vertretene Ansicht, der Pariser Lehrer Albertus (de Helmstedt) de Saxonia sei von Albertus de Riemestorp, dem Wiener Rektor und Halberstädter Bischof, zu unterscheiden, läßt sich nicht aufrechterhalten (vgl. A. Dyroff, M. Baumgartner in der letzten Aufl. des Grundrisses 622 f. und G. Heidingsfelder, 20 f.).

Alberts Schriften behandeln die Logik, Mathematik, Physik, Ethik und Ökonomik. In den logischen Schriften vertritt er einen ausgesprochenen Ockhamismus; außer Quaestiones super Artem Veterem (vgl. A. Birkenmajer in PhilJhb 35 [1922] 87) und super Analytica Posteriora schrieb er

eine Logica (mit den öfters gesondert gedruckten Teilen Obligationes und Insolubilia), Sophismata und De paralogismis seu fallaciis. — An naturwissenschaftlichen Schriften sind zu nennen: Quaestiones zur aristotelischen Physik, zu De caelo et mundo, Quaestiones meteororum, zu De generatione et corruptione, zu De sensu et sensato und den Tractatus de proportionibus, aus dem Isidor Isolani einen Auszug machte. Dem Gebiet der Mathematik gehören an: Demonstrationes de quadratura circuli und die Quaestio de proportione dyametri quadrati ad costam eiusdem, die aber nach Duhem (Études etc., 1re série, 1906, 337 f., 341—344) unecht ist. — Die Quaestiones super sphaeram Johannis de Sacrobosco wurden wahrscheinlich später von Pierre d'Ailly benutzt. — Die Ethik behandelt Albert in der ungedruckten Expositio decem librorum Ethicorum Aristotelis unter Zugrundelegung der antiqua traductio des Robert Grosseteste (s. oben S. 346); über die Ökonomik hielt er 1356 Vorlesungen, die uns hds erhalten sind. Vgl. die Zusammenstellung der Werke bei Heidingsfelder[2] 44—49.

Die wissenschaftliche Bedeutung Alberts, die Duhem zunächst sehr hoch gewertet, später aber selbst bedeutend geringer eingeschätzt hat („il est assez rare que sa pensée donne des marques d'originalité", Le système du monde IV 152), ist sehr gering. In der Logik folgt er Ockham, in dem Tractatus de proportionibus steht er unter Bradwardines Einfluß (Duhem, Études I 302), in den Quaestiones Meteororum hat er die gleichnamige Schrift des Nicolaus von Oresme benutzt (Birkenmajer Studja nad Witelonem, 1921), in seinen sonstigen naturwissenschaftlichen Anschauungen schließt er sich an seinen Lehrer Buridan an und in seinem Ethikkommentar schreibt er Walter Burleigh aus (vgl. Heidingsfelders Nachweis).

Von Buridan übernahm er die Impetustheorie und wandte sie ebenfalls wie dieser auf die kosmischen Bewegungen an, so daß ihm die Intelligenzen des Aristoteles und der Araber überflüssig erschienen (Duhem, Études I 6; II 194, 199). Weiterhin sind für die Entwicklung der modernen Mechanik von Bedeutung gewesen Alberts Hypothesen über das Zentrum der Schwere, das er sich im Mittelpunkt der Welt dachte (Duhem, Études I 10; III 23 ff.) und seine Untersuchungen über die Fallgesetze, wobei er zwar die Geschwindigkeit noch proportional dem durchlaufenen Raum setzt, aber an die Galileische Voraussetzung von der Proportionalität der Geschwindigkeit mit der Zeit sehr nahe herankommt (Duhem, Études III 312). Bemerkenswert ist Alberts Mitteilung, einer seiner Lehrer scheine dafür gehalten zu haben, die Annahme, daß die Erde sich bewege und der Himmel ruhe, lasse sich nicht als unhaltbar erweisen; er selbst freilich glaubt, wenn auch andere Argumente nach dem richtigen Nachweise seines Lehrers ohne Kraft seien, so könnten doch die Stellungen der Planeten und die Sonnen- und Mondfinsternisse nicht aus jener Annahme erklärt werden (Quaestiones in libros de caelo et mundo, lib. II q. 26, Venetiis 1492, II. fol. nach fol. G. 3, col. a.; nach P. Duhem, ArchFrancHist. 1913, 24: Circa tamen istam quaestionem vel conclusionem est advertendum, quod unus e magistris meis videtur velle, quod non sit demonstrabile, quin possit salvari terram moveri et caelum quiescere. Sed apparet mihi, sua reverentia salva, quod imo, et hoc per talem rationem: Nam nullo modo per motum terrae et quietem caeli possemus salvare oppositiones et coniunctiones

planetarum nec eclipses solis et lunae Verum est, quod istam rationem non ponit nec solvit, licet plures alias persuasiones, quibus persuaderetur terram quiescere et caelum moveri, ponat et solvat). Die gleiche Ansicht wurde übrigens schon in den ersten Dezennien des 14. Jahrhunderts in Paris vorgetragen (sieh oben S. 478).

Seine Ansichten über die Willensfreiheit brachten Albert 1372 in den Verdacht deterministischer Ketzerei (omnia in hoc mundo ex necessitate eveniunt); wie er sich von ihm gereinigt hat, wissen wir nicht (Heidingsfelder, 42).

Ein Kollege Alberts von Sachsen an der Pariser Universität war der Physiker **Themo** (Thimo), der Sohn eines Juden, aus Münster i. W., Magister in artibus, dessen Tätigkeit in Paris von 1349—1360 nachweisbar ist. Er hat einen Kommentar zu den Meteora des Aristoteles verfaßt, den P. Duhem (Études I 345; II 330 f.) Albert von Sachsen zueignen wollte; aber mit Unrecht, da Themo das entsprechende Werk seines Vorgängers kritisiert (A. Birkenmajer in PhilJhb. 35 [1922] 87).

§ 50. In England wurde die Logik Ockhams in rein formalistisch-technischem Sinne weitergebildet. Der Einfluß der Pariser naturwissenschaftlichen Schule war sehr gering. Hervorragende Mitglieder der Pariser Universität waren Peter von Ailly und sein Schüler Johannes Charlier oder Gerson, die auf dem Konzil zu Konstanz eine höchst einflußreiche Stellung einnahmen. Ihrer wissenschaftlichen Richtung nach waren beide Anhänger Ockhams, Ailly weit intensiver als Gerson, der zu vermitteln suchte und die Mystik über die Scholastik stellte. Auch im Laufe des 15. Jahrhunderts galt die Pariser Universität als ein Hort des Ockhamismus, der zwar 1473 durch die starke Gegenpartei der Reales unterdrückt wurde, aber schon 1481 wieder Gleichberechtigung erhielt.

Wie in Paris, finden wir auch in den neugegründeten deutschen Universitäten den Gegensatz der Richtungen der Nominales oder der Moderni und der Reales oder der Antiqui. Marsilius (Marcelius) von Inghen, der erste Rektor der Heidelberger Universität, ferner Heinrich von Hainbuch bei Langenstein in Hessen und wahrscheinlich auch der Friese Heinrich von Oyta, die beide in Wien dozierten, sind aus der Pariser Schule hervorgegangen. Der bedeutendste Vertreter des Nominalismus in Deutschland am Ende dieser Periode ist Gabriel Biel, den auch Luther studiert hat.

**Ausgaben.**

**Richard Swineshead.** Subtilissimi Doctoris Anglici Suiset calculationum liber, Paduae 1480. Subtilissimi Anglici Doctoris Ricardi Suiseth Opus aureum calculationum, Papiae 1488. Calculationes Suiseth Anglici, Papiae 1498. Calculator. Subtilissimi Ricardi Suiseth Anglici calculationes, Venetiis 1520. P. Duhem, Études III 413 f.

**Wilhelm Heytesbury.** Seine Werke sind gesammelt unter dem Titel: Tractatus Gulielmi Hentisberi de sensu composito et diviso. Regulae eiusdem cum sophismatibus. Declaratio Gaetani supra easdem Expositio [Gaietani de Thienis] litteralis supra tractatus [Hentisberi] de tribus [d. h. de tribus praedicamentis, in quibus contingit motum

fieri] ..... Simon de Lendenaria supra sex sophismata [Hentisberi]. Tractatus hentisberi de veritate et falsitate propositionis. Conclusiones eiusdem, Venetiis 1494. Sieh C. Prantl, Gesch. d. Log. IV 89, Anm. 347, wo auch die Separatdrucke verzeichnet sind.

**Radulf Strodus und Richard Feribrigus.** Magistri Alexandri Sermonetae cum dubiis reverendi magistri Pauli Pergulensis nec non eximii Gaetani de Thienis quibusdam declarativis in consequentias Strodi commentariolum, Venetiis 1488. Consequentiae Strodi cum commento Alexandri Sermonetae, Declarationes Gaetani in easdem consequentias, Dubia magistri Pauli Pergulensis, Obligationes eiusdem Strodi, Consequentiae Ricardi de Ferabrich, Expositio Gaetani super easdem, Venetiis 1507. C. Prantl, Gesch. d. Logik IV 45, Anm. 174, wo noch ein weiterer Druck s. l. et a. der Obligationes des Strodus verzeichnet wird.

**Peter von Candia.** Kard. Ehrle veröffentlicht (Der Sentenzenkommentar P.'s v. C.) ein Quaestionenverzeichnis seines Kommentars (27—30) und bietet literarhistorische Auszüge (58—73). Die hds Überlieferung s. 17—24.

**Peter d'Ailly.** Die Schriften des Peter d'Ailly und ihre Ausgaben sind bei P. Tschackert, 348—366 zusammengestellt. Ergänzungen bringen L. Salembier und H. Finke (s. Lit.). — Werke d'Aillys finden sich gesammelt bei H. v. d. Hardt, Concilium Constantiense I—II und in Joannis Gersonis Opp. omn. I—II, ed. E. Du Pin, Antverpiae 1706.

Separat erschien der Sentenzenkommentar: Quaestiones super primum, tertium et quartum sententiarum, Brüssel 1478, Argentor. 1490, fol., Venetiis 1500, $4^0$. Eine Reihe von Drucken s. l. et a. sieh bei Tschackert, 349. — Destructiones modorum significandi. Conceptus et insolubilia secundum viam nominalium magistri Petri de allyaco, s. l. et a., $4^0$. — Tractatus exponibilium magistri Petri de Aillyaco, P 1494. — Tractatus super libros meteororum et de impressionibus aëris, Argent. 1504, Lipsiae 1506, Viennae 1509, 1514, Cracoviae 1515; sieh Tschackert, 359. — Tractatus de legibus et sectis contra superstitiosos astronomos in: Gers. Opp. I 778 ff — Vigintiloquium de concordia astronomicae veritatis cum theologia, Venetiis 1494, und in der Ausgabe von Imago mundi, s. l. et a., Lovanii 1483; sieh Tschackert, 357. — Tractatus et Sermones, s. l. et a., Argent. 1490, Mogunt. 1574, Douai 1634. In dieser Sammlung sind auch enthalten: Tractatus de anima (separat P 1494, 1505), Speculum considerationis (separat Argent. 1483) und Compendium contemplationis.

**Johannes Gerson.** Die zahlreichen Ausgaben bei J. B. Schwab, Johannes Gerson, 1858, 786—796. Hier seien erwähnt: Opera Johannis Gerson, Cancellarii Parisiensis, Coloniae 1483—1484, 4 voll. in fol., Argentorati 1488, 3 voll. in fol. (Herausgeber Johannes Geiler von Kaisersberg). Abdrücke der Straßburger Ausgabe sind die 1489 wahrscheinlich in Straßburg erschienene Ausg., 3 voll. in $4^0$, eine Basler Ausgabe 1489, 3 voll. in fol., eine Straßburger 1494, 3 voll. in fol. Zu diesen Editionen fügte Jacob Wimpheling eine Quarta pars operum Johannis Gerson prius non impressa, Argentinae 1502. Weitere Editionen folgten Straßburg 1514, 4 voll. in fol., Basel 1518, P 1521, 1606. Die letzte Ausgabe erschien unter dem Titel: Johannis Gersonii Opera omnia .... studio M. L. E. Du Pin, Antverpiae (Amsterdam) 1706, 5 voll. in folio.

Eine Übersetzung der mystischen Theologie Gersons gab Hundeshagen, Zeitschr. f. hist. Theol. IV (1834) 79—156. Sieh dazu Liebner, Studien u. Kritiken 1835, 277—330. — Gersons Pädagogik ist übersetzt in: Bibliothek d. kathol. Pädagogik, Bd. XV, 1904.

**Marsilius von Inghen.** Quaestiones Marsilii super quattuor libros sententiarum, Argentorati 1501. — Die Expositio zu den ersten Analytiken wurde zusammen mit dem Kommentar des Aegidius von Rom Venedig 1516 gedruckt. — Seine Dialektik erschien in den Ausgaben der Summulae des Petrus Hispanus unter dem Spezialtitel: Clarissimi philosophi Marsilii de Inguen textus dialectices de suppositionibus, ampliationibus etc., Viennae 1512, 1516. Sieh C. Prantl IV 94, Anm. 306 und III 40, Anm. — Egidius cum Marsilio et Alberto de generatione, Venetiis 1518. — Abbreviationes libri physicorum editae a praestantis-

simo philosopho Marsilio Inguen, s. l. et a., Venetiis 1521. — Einen vollständigen Katalog seiner Schriften gibt G. Ritter, Studien zur Spätscholastik I 185—95.

**Heinrich von Hainbuch (von Langenstein).** Über die zumeist noch unedierten Werke des Heinrich von Hainbuch, über ihre handschriftliche Überlieferung und über die vorhandenen Drucke handeln: O. Hartwig, Leben und Schriften Heinrichs von Langenstein, 1858; J. Aschbach, Gesch. d. Wiener Universität, 1865, 366—402; F. W. E. Roth, Zur Bibliographie des Henricus Hembuche de Hassia dictus de Langenstein, Beihefte zum Zentralblatt für Bibliothekswesen, I (1888—89) 97—118.

An Drucken seien erwähnt: Consilium pacis de unione et reformatione ecclesiae in: Joannis Gersonis opp. omn., ed. E. Du Pin, t. II, Appendix, Antverpiae 1706 (sieh dazu J. Aschbach, 375[1]). — Carmen pro pace, ed. H. v. d. Hardt, In discrepantiam manuscript. et editionum, Helmst. 1715. — Contra fratrem Telesphorum, ed. Pez, Thesaur. anecdot. noviss. T. I, p. II, 508—564. — Tractatus bipartitus de contractibus emptionis et venditionis in: Joannis Gersonii opp., t. IV, 185—210, Coloniae 1483. — De contemptu mundi, ed. G. Sommerfeldt in ZKTh 29 (1905) 404—412. Sieh dazu E. Steinmeyer, Neues Archiv f. ältere deutsche Geschichtsk. 30 (1905) 768; 31 (1906) 485 f. G. Sommerfeldt, ebendas. 31 (1906) 483—485; derselbe, Histor. Jahrb. 27 (1906) 714—716. — De animae conditionibus, ed. Wimpheling, Argentor. 1503, Basil. 1555; sieh J. Aschbach, 394[1].

**Gabriel Biel.** Epitome et collectorium ex Occamo super quatuor libros sententiarum, s. a. e. l. [1501], Tübingen 1512, Basel 1508. Mit dem Supplement des Wendelin Steinbach erschien das Collectorium P 1521, Lugduni 1514, Basel 1512, 1588, Brixiae 1574. — Lectura oder Expositio super canonem missae, Reutlingen 1488, Tübingen 1499, Basel 1510 u. ö. — Epitome expositionis canonis missae, Tübingen 1499, Antwerpen 1565. — Sermones dominicales de tempore, Tübingen 1500; mitgedruckt ist außer anderm die Schrift Defensorium oboedientiae apostolicae. — Sermones de festivitatibus Christi, Beatae Mariae Virginis, de Sanctis, Tübingen 1499. — Passionis dominicae sermo historialis, Mogunt. 1509. — Spätere Drucke der Sermones Hagenau 1510, Basel 1519, 1520, Brixen 1583. — Tractatus de potestate et utilitate monetarum, s. l. et a., Norimbergae 1542, Lugduni 1605. — F. W. E. Roth, Ein Brief des Gabr. Biel, Neues Archiv d. Gesellsch. für ältere deutsche Geschichtsk. 35 (1910) 582—585.

1. **England.** Im Heimatlande Ockhams, in England und speziell in Oxford, hat die Wissenschaft nach dem Tode des Theologen und Mathematikers Thomas Bradwardine (gest. 1349; sieh unten S. 622 f.) sich nicht zu jener Höhe zu erheben vermocht, welche die Schule von Paris nach der Mitte des 14. Jahrhunderts erklommen hatte. War im 13. Jahrhundert seit den Tagen des Robert Grosseteste und insbesondere unter Roger Bacon Oxford unzweifelhaft in mathematischen und naturwissenschaftlichen Fragen Paris überlegen, so hatte sich die englische Wissenszentrale seit der Mitte des 14. Jahrhunderts auf den genannten Gebieten von der Seine-Universität stark überflügeln lassen. Zwar handelte es sich in Oxford, wie in Paris, um die Pflege der Logik und um naturwissenschaftliche oder naturphilosophische Problemstellungen. Auch läßt sich in den Oxforder Kreisen der Einfluß der Pariser Physiker aus der Schule Ockhams und ihrer Lehren nicht verkennen. Allein man lehnte in Oxford doch die großen in Paris errungenen Fortschritte in Physik und Mathematik ab, so die Impetus-Theorie Buridans und seiner Nachfolger und die Koordinatengeometrie des Nicolaus von Oresme, obgleich das von letzterem formulierte Fallgesetz auch jenseits des Kanals bekannt war. Dafür gedieh aber um so üppiger die Literatur der Sophismata, der Insolubilia, der Consequentiae, der Obligationes und der

Calculationes (sieh dazu C. Prantl, IV 1 ff., 40—44. P. Duhem, Études sur Léonard de Vinci, III 441—451, 475. G. Wallerand, Les oeuvres de Siger de Courtrai, Louvain 1913, [20]—[33]. Vgl. auch oben S. 457). Die Auswüchse und Übertreibungen einer unfruchtbaren dialektischen Kunst, die zudem noch in mathematischem Aufputz einherschritt, nahmen bei den Oxfordern einen unangemessenen Raum ein und fanden selbst in naturwissenschaftliche Abhandlungen Eingang. Erst im 15. Jahrhundert bürgerte sich die Oxforder Methode auch in Paris ein. Treffend bemerkt P. Duhem (Études III 451): La décadence de la scolastique parisienne commença le jour où elle oublia ses propres traditions pour adopter la Dialectique de l'université d'Oxford.

**Richard Swineshead** (Swynshed, Suincet, Suicet, Suisset, Suiseth; P. Duhem, III 413), 1348 als Mitglied des Merton College nachweisbar, Magister der Theologie, schrieb: Quaestiones super sententias (Hdss bei C. Michalski, Le Criticisme 7, 38—39), Descriptiones motuum oder De motu caeli et similibus oder De primo motore, ferner De insolubilibus und Obligationes (P. Duhem, 413). Duhem (459) macht es wahrscheinlich, daß die hier vorgetragenen physikalischen Lehren aus dem Unterricht Buridans in Paris stammen, und daß Swineshead sich bemühte, sie in Oxford zu diskutieren. Im 15. und 16. Jahrhundert wurde Swineshead gewöhnlich der Calculator genannt und ihm der weitverbreitete Liber calculationum zugeschrieben, der aber nach Duhem (418 ff.) nicht Swineshead, sondern einem nicht weiter bekannten Magister Richard de Ghlymi Eshedi (?) angehört (ob sich unter diesem merkwürdigen Namen nicht doch Richard Swineshead verbirgt?). Der physikalische Fragen in sophistischer Form behandelnde Traktat weist Entlehnungen aus der Schrift De difformitate qualitatum des Nicolaus von Oresme auf (Duhem, 419).

Ein führender Logiker der Oxforder Schule im 14. Jahrhundert war **Wilhelm Heytesbury** (Hethelbury, Hegterbury, Hegtelbury, Heightilbury, Heighterbury, Hetisbury, bei den Scholastikern Hentisberus, Hesbrus, Tisberus; P. Duhem, Études III, 406 f.). 1370 war er Mitglied des Merton College, 1371 Magister der Theologie und Kanzler der Universität Oxford; er starb 1380 (nach Prantl). Wir besitzen von ihm folgende Schriften: De sensu composito et diviso, Regulae solvendi sophismata, auch kurz als Regulae bezeichnet, die von Cajetan von Tiene kommentiert wurden, ferner Probationes profundissimae conclusionum regulis positarum, die Duhem (471) Heytesbury aberkennen und einem Schüler Alberts von Sachsen zuteilen will, De veritate et falsitate propositionis und Sophismata (32 an der Zahl). Duhem erwähnt (423 f.) Quaestiones zu De generatione et corruptione und einen Kommentar zum ersten Buch der Physik von dem Oxforder Magister Wilhelm de Colymgam. Andere der Artistenfakultät angehörende Lehrer: Clymeton (Climeton) Langleyum 1350 (Duhem, 408—10), Johann von Dumbleton (1332—49), (Duhem 410—412), Johann Chilmark (Magister 1386; Duhem ebenda).

Um das Jahr 1370 schrieben die Logiker **Radulf Strodus** und **Richard Feribrigus** oder Ferabrich. Der erstere, der zu den hervorragenden Gegnern Wiclifs zählte, verfaßte Consequentiae und Obligationes, die später vielfach kommentiert wurden, so von Cajetan von Tiene und von Alexander Sermoneta (C. Prantl, IV 45—56. Dict. of Nat. Biography 55,

57—59). Von Richard Feribrigus oder Ferabrich ist eine Abhandlung Consequentiae bekannt, zu der Cajetan von Tiene ebenfalls einen Kommentar schrieb (C. Prantl, 56—60).

2. **Frankreich.** Von England nach Frankreich führt uns der Grieche Peter von Candia (Kreta) O. F. M., der spätere Pisanerpapst Alexander V. In Oxford wurde er Bakkalar, in Paris las er die Sentenzen und wurde 1381 Magister der Theologie. 1386 wurde er durch Erhebung zur bischöflichen Würde der Wissenschaft entzogen. In seinem Sentenzenkommentar, der im wesentlichen der nominalistischen Richtung huldigt, zeigt er sich stark abhängig von seinem Mitbruder Johannes de Ripa (de Marchia). Das Werk hat für uns einen besondern historischen Wert, da es ein lebendiges Bild von den geistigen Strömungen seiner Zeit bietet. Kard. Ehrle hat es uns nach dieser Seite durch sein Buch über Peter von Candia (Franziskan. Studien, Beiheft 9, 1925) nahegebracht.

Eine glänzende Zierde der Pariser Universität am Ende des 14. und am Anfang des 15. Jahrhunderts und die bedeutendsten Männer ihrer Zeit waren Peter von Ailly und sein Schüler Johannes Gerson.

**Peter von Ailly** wurde 1350 zu Ailly in Nordwestfrankreich geboren. 1372 fand er in das Kolleg von Navarra in Paris Aufnahme. 1375 las er an der Universität über die Sentenzen des Lombarden. 1380 erhielt er den Doktorgrad in der Theologie. 1389 wurde er Universitätskanzler, 1395 Bischof von Puy en Velay, 1396 Bischof von Cambrai, 1411 Kardinal. Auf dem Konstanzer Konzil (1414—1418), wo er die Theorie von der Superiorität der Konzilien über den Papst vertrat, gehörte er zu den hervorragendsten und einflußreichsten Persönlichkeiten. Er starb 1420 als päpstlicher Legat in Avignon.

Die literarische Tätigkeit Aillys gestaltet sich außerordentlich mannigfaltig und vielseitig. Sie erstreckte sich auf Philosophie, Theologie, Naturwissenschaft, auf kirchenrechtliche und kirchenpolitische Gegenstände, insbesondere insofern sie mit dem Schisma und seiner Beseitigung zusammenhingen, auf Askese und Mystik. Seine ersten schriftstellerischen Leistungen waren ein Traktat über die Seele, ein Kommentar zur Consolatio philosophiae des Boëthius und der Kommentar zu dem ersten, dritten und vierten Buch der Sentenzen des Lombarden, den er mit fünfundzwanzig Jahren schrieb. Rein logischen Charakter tragen die Schriften: Destructiones modorum significandi Conceptus, Insolubilia und der Tractatus exponibilium. Als Früchte seiner naturwissenschaftlichen Studien sind anzusehen der Kommentar zu den aristotelischen Meteora (Tractatus super libros meteororum et de impressionibus aëris (s. oben S. 603), die astronomischen und astrologischen Schriften: De legibus et sectis contra superstitiosos astronomos (1410 entstanden), Vigintiloquium de concordia astronomicae veritatis cum theologia (1414 abgefaßt) und eine Reihe anderer astronomischer Traktate (P. Tschackert, 358—360), ferner geographische Arbeiten, unter denen das Weltbild (Imago mundi; 1410 vollendet) die bekannteste ist. Bei den genannten naturwissenschaftlichen Schriften benutzte er häufig Roger Bacon, ohne ihn zu nennen. Die Imago mundi hat auf die geographischen Anschauungen des Christoph Columbus Einfluß gehabt, wie der Kommentar zu den aristotelischen Meteora auf Amerigo Vespucci (P. Tschackert, 329, 335). Die Reihe der kirchenpolitischen Schriften, die bei Tschackert (352—357) aufgezählt sind, ist zu ergänzen durch die Abbreviation der Dialoge Ockhams (Bibl. nat. Paris n. 14 579). In vorgerückterem Alter, wohl von Gerson angeregt,

flüchtete sich Ailly zeitweise in das Gebiet der Mystik, so in den Schriften: Speculum considerationis und Compendium contemplationis. Die mystischen und asketischen Werke sind gesammelt in den Tractatus et Sermones. Pierre d'Ailly ist von seinen nominalistischen Vorgängern sehr stark abhängig. Wie C. Michalski (Le Criticisme 72) gezeigt hat, hat er sowohl Ockham wie Johann von Mirecourt wörtlich ausgeschrieben.

In Logik, Erkenntnistheorie, Theologie und Ethik geht Ailly die Wege Ockhams. In seinem Kommentar zu den Sentenzen (In sent. I q. 1 a. 1. F) begründet er, wie später Descartes und Berkeley, bei der Erörterung der Präliminarfragen über die Möglichkeit der Erkenntnis den Satz (des Ockham), die Selbsterkenntnis sei sicherer als die Wahrnehmung von äußeren Objekten. Denn Gott könnte mir die Sinnesempfindungen lassen, auch wenn er die Objekte vernichtete (Simpliciter et absolute nullum extrinsecum a nobis sensibile evidenter cognoscitur esse .... Deus destructo quolibet sensibili extrinseco posset conservare in anima sensationem). Doch baut Peter d'Ailly auf die Voraussetzung des gewöhnlichen Naturlaufs und des unveränderten göttlichen Einflusses die subjektiv genügende Überzeugung von der Wirklichkeit der wahrgenommenen Dinge (quamvis talia apparentia possint esse ipsis obiectis non existentibus per potentiam Dei absolutam, tamen propter hoc non habemus rationabiliter dubitare; nam ex hoc multa inconvenientia et absurda sequerentur). Auch erkennt er die wissenschaftliche Gewißheit an, die durch das Schließen gewonnen werde, da es den Satz des Widerspruchs zur Voraussetzung habe. Wer diese Gewißheit aufheben wolle, den widerlege der Bestand der Mathematik. Von den gangbaren Beweisen für das Dasein Gottes urteilt Ailly, wie Ockham, daß sie nicht stringent seien, jedoch eine Wahrscheinlichkeit begründen (ib., q. 3 a. 2 X: Licet ista propositio „Deus est" non sit nobis evidens aut evidenter demonstrabilis, ipsa tamen est naturaliter probabilis). Die Existenz Gottes ist nur durch den Glauben gewiß (Sent. I q. 2 a. 2: non est evidenter notum, quia Deum esse sola fide tenetur), d. h. dadurch, daß Gott sich unmittelbar mit dem menschlichen Geiste verbindet (Sent. I q. 3 a. 2: Ex sola Dei gratuita unione cum mente nostra per modum obiecti visibilis ac luminis sufficienter de se lucentis cum aliis ex parte potentiae nostrae intellectivae requisitis potest evidenter cognosci Deum esse ..., quia talis praesentia seu unio Dei ad mentem nostram non minus sufficit generare evidens iudicium de sui existentia quam obiectum visibile). Vgl. oben S. 591.

Mit Ockham teilt Ailly auch die Ansicht, daß der göttliche Wille jede Bestimmbarkeit durch die ratio ausschließe, und daß jede Ordnung, die der Natur wie die sittliche und die Gnadenordnung, lediglich im grundlosen Willen Gottes ihre Wurzel habe. Gut ist etwas nur, weil es Gott will, aber nicht umgekehrt (In sent. I Princip. S: Divina voluntas nullam habet rationem, propter quam determinetur, ut velit. In sent. I q. 9 R: Nullum est bonum vel malum, quod Deus de necessitate sive ex natura rei diligat vel odiat .... nec aliqua qualitas est ex natura rei justitia, sed ex mera acceptatione divina; nec Deus iustus est, quia iustitiam diligit, sed potius contra aliqua res est iustitia, quia Deus eam diligit i. e. acceptat). Die Ethik hat damit jedes Fundament verloren und ist rettungslos dem Zufall preisgegeben.

**Johannes Charlier** oder **Gerson** (doctor christianissimus) wurde am 14. Dezember 1363 zu Gerson, einem Dorfe in der Diözese Reims, geboren. Seit 1377 studierte er als Mitglied des Kollegiums von Navarra und als Schüler Peters von Ailly in Paris. 1392 erhielt er das Doktorat der Theologie und 1395 das Kanzleramt als Nachfolger Aillys. Von 1397 an lebte er in Brügge, kehrte aber 1401 wieder

nach Paris zurück. Auf dem Konzil zu Konstanz (1414—1418) entfaltete er, wie sein Lehrer Ailly, eine ausgedehnte und machtvolle Tätigkeit. Nach Beendigung des Konzils und nach einem kurzen Aufenthalt in Rattenberg am Inn zog er sich nach Lyon zurück, wo er 1429 starb. Von seinen zahlreichen Schriften beschäftigen sich mit logisch-erkenntnistheoretischen und metaphysischen Fragen: Centilogium de conceptibus, Centilogium de causa finali, De modis significandi, De concordia metaphysicae cum logica, die sämtlich in Lyon abgefaßt wurden, die zuletzt genannte 1426. Sie stehen in der Ausgabe von Du Pin t. IV 793—830. Die Einleitung zu den mystischen Schriften bilden die 1402 entstandenen Lectiones duae contra vanam curiositatem (Du Pin I 86—106). Noch 1402 oder 1403 schrieb Gerson den Traktat: Considerationes de theologia mystica speculativa, 1407 in Genua De theologia mystica practica. Die übrigen mystischen Schriften stammen aus der Lyoner Zeit, so De perfectione cordis (1423), De elucidatione scholastica theologiae mysticae (1424). Die Schriften über Mystik stehen bei Du Pin t. III. Als Gerson nach Schluß des Konstanzer Konzils infolge des Einflusses des Herzogs von Burgund nicht nach Frankreich zurückkehren konnte, suchte er in seinem Mißgeschick Trost bei der Theologie, wie ehedem Boëthius bei der Philosophie. So entstand die Consolatio theologiae in vier Büchern, eine formelle Nachahmung der boëthianischen Consolatio philosophiae (bei Du Pin I 125—184). Wie Peter von Ailly und Heinrich von Hainbuch, konnte auch eine so tief empfindende und hoch angesehene Persönlichkeit wie Gerson angesichts der kirchlichen Notlage sich nicht in Schweigen hüllen. Der Beseitigung des Schismas galten eine Reihe von Schriften (bei Du Pin t. II), so De unitate ecclesiae (1409), De auferibilitate papae (1409), De potestate ecclesiastica (1417), in denen er die Theorie von der Superiorität der Konzilien gegenüber dem Papste vertrat.

Wie Peter von Ailly, bekannte sich auch Gerson zur Philosophie Ockhams. Allein er steht dem Ockhamismus weit freier und unabhängiger gegenüber als sein Lehrer. Seinem versöhnlichen Temperament entsprechend suchte er zwischen den streitenden Parteien der formalistae oder formalizantes (Scotisten) und der terministae (De concept., ed. Du Pin IV 808) eine vermittelnde Stellung einzunehmen (De concord. metaphys. cum log., ed. Du Pin IV 822: Quae consideratio clavis est ad concordiam formalizantium cum terministis, si perspicaciter nec proterve videatur), indem er auch dem Realismus ein gewisses Recht zu wahren und die Konkordanz von Metaphysik und Logik aufrecht zu erhalten suchte. Bei der Kompromißstellung, die Gerson in der Universalienlehre einnimmt, ist es nicht verwunderlich, wenn er von den einen (Schwab, Erdmann) zu den Nominalisten, von den anderen (Kleutgen, Stöckl) zu den Realisten im thomistischen Sinne gezählt wird.

Obgleich aber Gerson den philosophischen Problemen der Zeit keineswegs teilnahmlos gegenübersteht, so konnte er sich doch für die Philosophie und ihre Anwendung auf die Theologie nicht recht erwärmen. Über der Philosophie und der scholastischen Theologie steht ihm die mystische Theologie, die er definiert als die klare und deutliche Einsicht in alles das, was aus dem Evangelium geglaubt wird, und die mehr durch Buße als durch bloße menschliche Forschung erworben wird (Lect. contra vanam curiositatem, ed. Du Pin I 106: Intelligentia clara et sapida eorum quae creduntur ex evangelio, quae vocatur theologia mystica, conquirenda est per paenitentiam magis quam per solam humanam

investigationem. Et circa hoc pertractabitur id, an magis per paenitentem affectum quam per investigantem intellectum Deus in via cognoscatur). In der Ausführung seiner mystischen Theorie basiert Gerson auf Augustinus und Pseudo-Dionysius, insbesondere aber auf den beiden Viktorinern Hugo und Richard und auf Bonaventura, dessen Itinerarium mentis in Deum und Breviloquium er schon 1394 oder 1395 zu studieren begonnen hatte (Schwab, 263). Obschon er der Mystik den Vorzug vor der Scholastik gibt, so hielt er doch stets an der Eintracht beider fest (Super cant. cant., ed. Du Pin IV 54: Hactenus studium nostrum fuit, concordare theologiam hanc mysticam cum nostra scholastica).

Auch in der Zeit nach Peter von Ailly und Gerson blieb die Pariser Universität ein Zentrum der Vertreter der via moderna, d. h. des Ockhamismus und Nominalismus. Am 1. März 1473 erschien allerdings ein Dekret des Königs Ludwigs XI., durch das die Lehren Ockhams und die Werke seiner nominalistischen Anhänger verboten und alle Lehrer auf den Realismus eidlich verpflichtet wurden (Bulaeus, Hist. univ. Paris. V 708; neu hg von Fr. Ehrle, Peter von Candia, 310 ff., sieh auch Prantl, Gesch. d. Log. IV 186, Anm. 62, und H. Hermelink, Die theolog. Fakultät in Tübingen, 1906, 138). Allein bereits 1481 wurde die nominalistische Doktrin in Paris wieder freigegeben (Bulaeus, 739). Sieh dazu die interessante Verteidigungsschrift der Nominalistenpartei in: St. Baluzii, Miscellanea II, ed. J. D. Mansi, 1761, 293; neu hg von Fr. Ehrle, 321, ff.; vgl. Prantl, IV 187 Anm. 63 und Hermelink, 139.

**3. Deutschland.** Die gleichen gegensätzlichen Richtungen der moderni und antiqui, der nominales und reales, die sich in Paris gegenüberstanden, hatten sich seit der zweiten Hälfte des 14. und im 15. Jahrhundert auch auf die neugegründeten deutschen Universitäten verpflanzt. Mit Ausnahme von Wien und Erfurt, die ein ausschließlicher Besitz des Ockhamismus und der moderni waren, und von Prag, Köln, Leipzig und Greifswald, wo die via antiqua stets die herrschende Richtung bildete, wirkten an den übrigen deutschen Universitäten Vertreter der beiden viae nebeneinander, wenn auch vielfach von den reales oder den antiqui der Zutritt zur Universität und die Gleichberechtigung erst erkämpft werden mußte (Prantl IV 185—194; K. Werner, Der Endausgang d. mittelalterl. Scholastik, 1887 [Die Scholastik d. späteren Mittelalt. IV, 1], 118 ff., 296—305; Hermelink, 87 ff., 133 ff.). Mit Unrecht sucht Prantl (193 f.) den Gegensatz herabzumindern und primär als einen solchen des Materials und der Methode des Logikunterrichts hinzustellen. Tatsächlich handelte es sich um eine tiefgreifende und prinzipielle Scheidung der Geister, die in erster Linie und wesentlich das Gebiet der Universalien und damit die Erkenntnistheorie und Metaphysik betraf und in ihren Konsequenzen auf das Ganze der Philosophie und Theologie sich erstreckte. Vgl. oben S. 586.

Aus der Schule Buridans ging **Marsilius von Inghen** in der Provinz Geldern hervor. Er lehrte seit 1362 unter starkem Zulauf in der Artistenfakultät zu Paris und bekleidete 1367 und 1371 das Rektorat daselbst. Wann er Paris verließ, ist unsicher. 1386 treffen wir ihn in Heidelberg, wo er als erster Rektor der neu gegründeten Universität fungierte. Er starb 1396. Seine Schriften umfassen Theologie, Logik und Physik. Der Theologie gehört der Kommentar zu den Sentenzen des Lombarden an. Mit Logik beschäftigen sich seine Erläuterungen zur Ars vetus und nova sowie zur modernen terministischen Logik. Die Physik ist vertreten durch Quaestiones in

libros de generatione und durch Abbreviationes libri physicorum. Vgl. die Zusammenstellung seiner Werke bei G. Ritter, 186 ff.

Marsilius folgt in der Logik der ockhamistischen Richtung, die er durch seine Schriften sehr förderte. Mit Unrecht rechnet ihn A. Stöckl (1049) zu den Realisten. In der Physik zeigt er sich von Buridan, Albert von Sachsen und Nicolaus von Oresme abhängig. Er übernahm die Theorie des impetus (P. Duhem, Études, II 195), machte Gebrauch von dem Koordinatensystem des Nicolaus von Oresme und zitierte dessen Fallgesetz als unbestrittene Wahrheit (P. Duhem, Études, III 403). Jedoch erklärt G. Ritter, der neuerdings auch die naturwissenschaftlichen Schriften des Marsilius wieder genauer untersucht hat: „Aber gerade die genauere Betrachtung dieser Dinge hat uns immer wieder zur Vorsicht gegenüber den glänzenden Thesen Duhems und vor allem gegen eine Verallgemeinerung seiner Ergebnisse gemahnt. Der Grundzug der Physik des Marsilius ist unzweifelhaft konservativ, und wenn schon die Pariser Schultradition infolge der Einseitigkeit vorwiegend logischer Forschungsmethoden im 15. Jahrhundert zu verkümmern begann, so ist erst recht schwer vorstellbar, wie aus den naturwissenschaftlichen Schriften des Marsilius ein frisches, neues Leben hätte emporsprießen können" (110). In der Theologie schließt er sich sehr häufig — im Gegensatz zu seiner Schule — an Thomas von Aquin an (Ritter, 111 f.).

Gleichzeitig mit Marsilius von Inghen wirkte in Paris **Heinrich von Hainbuch** bei Langenstein in Hessen. Geboren 1325, studierte er an der Seine-Universität, dozierte daselbst seit 1363 Philosophie, seit 1376 Theologie. Die infolge des päpstlichen Schismas an der Universität ausgebrochenen Wirrnisse veranlaßten ihn, 1383 Paris zu verlassen. Frühestens 1384 folgte er einem Rufe an die Universität Wien, wo er alsbald eine hervorragende Stellung einnahm. 1393 führte er das Rektorat. Er starb 1397. Eine große Zahl von meist noch ungedruckten Schriften zeugen von Energie und Tatkraft. In Paris galt seine literarische Betätigung zunächst der Mathematik und Astronomie. Diesen Fächern dienten die Schriften: Quaestio de cometa (1368/69 entstanden), Contra astrologos coniunctionistas de eventibus futurorum (im Namen der Pariser Universität 1374 abgefaßt), Tractatus physicus de reductione effectuum specialium in virtutes communes, De habitudine causarum et influxu naturae communis respectu inferiorum, Tractatus de improbatione epicyclorum et concentricorum. Eine Wendung in seiner Schriftstellerei brachte das 1378 einsetzende Schisma, insofern Heinrich nunmehr sowohl in Paris wie nach seiner Übersiedlung nach Wien eine Reihe von Schriften erscheinen ließ, die sich die Beilegung der kirchlichen Spaltung zum Ziele setzten, so Epistola pacis, Consilium pacis de unione et reformatione ecclesiae, De futuris periculis ecclesiae ex dictis S. Hildegardis, Carmen pro pace, Planctus ecclesiae, Contra fratrem Telesphorum und andere. In die Zeit seiner Wiener Tätigkeit fallen dann exegetische und dogmatische Arbeiten, darunter der Kommentar zu den Sentenzen des Lombarden (Quaestiones super libros sententiarum) und Streitschriften über die unbefleckte Empfängnis Mariä. Die trotz ihres großen Umfanges (6 Folianten) sich nur auf die ersten drei Kapitel erstreckenden Commentarii in Genesim enthalten mathematische, physikalische, astronomische und philosophische Betrachtungen eingestreut (J. Aschbach, 387). Von größtem Interesse sind Heinrichs volkswirtschaftliche und sozialethische Traktate: Tractatus de contractibus

emptionis et venditionis und Epistola de contractibus emptionis et venditionis ad Consules Viennenses. Die Summa de republica, die eine Staatsphilosophie enthält und größtenteils aus Exzerpten aus Kirchenvätern und klassischen Schriftstellern, namentlich aus Cicero, besteht, gehört nicht Heinrich von Langenstein, sondern einem jüngeren Heinrich von Hessen an, der in Heidelberg lehrte und 1428 (1427) als Prior des Kartäuserklosters Monikhusen in Geldern starb (J. Aschbach, 399, 366[3]; G. Bülow, 71[1]). Von den aszetischen Schriften des Langensteiners seien erwähnt: De contemptu mundi (1383 geschrieben) und Speculum animae oder De animae conditionibus.

Ein vertrauter Freund des Heinrich von Langenstein war der Westfale **Heinrich Totting von Oyta**, der seit 1377 in Paris und Prag dozierte (Ritter, 13) und 1383 mit Heinrich von Hainbuch nach Wien berufen wurde. Wie sein Freund, gilt auch er als einer der Begründer der theologischen Studien in Wien. Er starb 1397, nur wenige Monate nach dem Tode des Heinrich von Hainbuch. Von ihm ist zu unterscheiden ein jüngerer Heinrich Pape von Oyta, der 1369 in Prag Magister wurde. Wie die unter dem Namen Heinrichs von Oyta überlieferten Schriften sich auf diese beiden Persönlichkeiten verteilen, steht noch nicht fest, insbesondere, wer den Sentenzenkommentar des Wodham überarbeitet hat. Von den Schriften, die sämtlich ungedruckt sind, seien genannt: Kommentar zu den Sentenzen des Lombarden (Hdss sieh bei C. Michalski, Le Criticisme 7), ein Tractatus moralis de contractibus reddituum annuorum, Quaestiones logicae super Porphyrium, Tres libri philosophici de anima oder Magistrales tractatus de anima et potentiis eius. Sieh J. Aschbach, Gesch. d. Wiener Universität, 1865, 402—407, wo auch die Handschriften notiert sind.

Heinrich von Oyta bezeichnet das Problem, ob die Welt einen Anfang gehabt habe, als problema neutrum, weil für keine Antwort auf diese Frage zwingende Gründe vorgebracht werden können. Ein solches ist für ihn aber auch die Einzigkeit Gottes. C. Michalski, Le Criticisme 44—45.

Auch an der 1389 gegründeten Universität Köln, die später fast exklusiv thomistisch war (sieh unten S. 626), hatte der Nominalismus zuerst großen Einfluß (Fr. Ehrle, Peter von Candia, 146 ff). Unter den zwölf Pariser Magistri, die sich sogleich der Universität einverleiben ließen, befand sich auch der Karmelit Johannes Brammart aus Aachen, der 1380 in Paris die Sentenzen las, deren Niederschrift uns erhalten ist (B. F. M. Xiberta, De Johanne Brammart, magistro O. Carm. Anal. Ord. Carm. 1926, 489—534). Aus ihnen ersehen wir, daß der Kölner Magister in der Tat ein Anhänger des Nominalismus war. Schon bald aber scheint sich die Richtung der Universität geändert zu haben. Im Jahre 1425 beklagten sich die deutschen Kurfürsten bei der Stadt Köln, daß an der dortigen Universität der Realismus zur Alleinherrschaft gekommen sei und dadurch, wie die Prager Vorgänge (Huß) zeigten, der Glaube in Gefahr gerate. Dagegen wendet sich dann die Universität in einem Verteidigungsschreiben, in dem betont wird, daß auch der Nominalismus nicht gänzlich ausgeschlossen sei. Immerhin läßt das Schreiben erkennen, daß um diese Zeit die Lehre des hl. Thomas und des Albertus Magnus bereits allgemein an der Universität eingeführt war (Ehrle, 150 ff; 282 ff.).

Einer der bekanntesten Vertreter der via moderna in Deutschland war **Gabriel Biel**. Geboren zu Speyer, studierte er in Heidelberg und Erfurt und hatte 1460 das Amt eines Dompredigers in Mainz inne. Vor 1468 trat er in den Orden der

Brüder des gemeinsamen Lebens (Hermelink, 205). 1477 kam er nach Urach an das neu entstandene Chorherrnstift der Brüder vom gemeinsamen Leben, 1482 wurde er Propst in Urach, von wo er 1484 von Graf Eberhard im Bart an die theologische Fakultät der 1477 gegründeten Universität Tübingen berufen wurde. 1492 wurde Biel Propst auf dem Einsiedel im Schönbucher Wald in der Nähe von Tübingen, wo er 1495 starb.

Aus der Mainzer Zeit stammen Sammlungen von Sermones und das Defensorium oboedientiae apostolicae. In Tübingen entstanden die verschiedenen Erklärungen des Meßkanons und Biels Hauptwerk: Epithoma pariter et collectorium circa quatuor sententiarum libros, das aber nicht vollendet wurde. Eine Ergänzung unter dem Titel: Supplementum Gabrielis Biel, die letzten 28 Distinktionen des 4. Buches des Lombarden umfassend, schrieb Biels Schüler Wendelin Steinbach (gest. 1519) in Tübingen, der auch die meisten Schriften seines Lehrers im Druck herausgab (sieh über ihn Hermelink, 195—197). Ein Auszug aus Collectorium IV d. 15 q. 9 ist die auch selbständig erschienene Abhandlung über die Münzen.

Biel war kein selbständiger Geist und wollte es auch nicht sein. Sein großer Sentenzenkommentar will nur die Lehren Ockhams und seiner Anhänger wiedergeben. Er selbst spricht sich darüber folgendermaßen aus (Prol. A. 3 col. 2, ed. 1501): Cum nostri propositi est, dogmata et scripta venerabilis inceptoris Guilelmi Ockam, veritatis indagatoris acerrimi, circa quatuor sententiarum libros abbreviare, tentabimus .... circa prologum et singulas quaestiones scholasticas movere quaestiones et, ubi praefatus doctor scribet diffusius suam sententiam, verba accurtare .... in aliis vero, ubi parum vel nihil scribit, aliorum doctorum sententias a dicti doctoris principiis non deviantes, quantum potero, ex clarissimorum virorum alveariis in unum comportare. Hinc et laborem nostrum collectorium pariter et epithoma placuit nominare. Als klare und geschickte Darstellung des Ockhamismus hat das Buch bei der Richtung der moderni großen Einfluß gehabt und wurde viel gelesen. Die Vertreter der via moderna an den Universitäten Erfurt und Wittenberg nannten sich Gabrielistae, und auch Luther wurde durch Gabriel Biel und seine Schriften dem Ockhamismus, der „secta Occamica", zugeführt. Seine Lehrer im Augustinerkloster, Staupitz und Nathin, waren in Tübingen Schüler von Biel und Steinbach, und er selbst hat nach dem Zeugnisse Melanchthons im Kloster angelegentlich Biel und Ailly studiert (Hermelink, 93). Gleich anderen Mitgliedern aus Ockhams Schule, wie Nicolaus von Oresme und Heinrich von Hainbuch, hat sich auch Gabriel Biel intensiv mit nationalökonomischen Fragen beschäftigt. Er nimmt durch seinen Traktat über die Münzen in der Geschichte der volkswirtschaftlichen Anschauungen Deutschlands, wie Roscher gezeigt hat, einen ehrenvollen Platz ein.

§ 51. Durch die lebhafte Bekämpfung und die kirchliche Verurteilung des Averroismus im 13. Jahrhundert ist der Einfluß des Averroës auf die christliche Gelehrtenwelt keineswegs gebrochen worden. Er dauerte vielmehr auch im vierzehnten und den folgenden Jahrhunderten bis ins siebzehnte hinein bei einer Reihe von Persönlichkeiten ungeschwächt fort. Jedoch müssen für diese spätere Zeit zwei verschiedene Formen von Averroismus wohl auseinander gehalten werden: eine strengere

Richtung, die sich auch zu den heterodoxen Lehren des Arabers bekannte, und eine mildere, die in Averroës in erster Linie den großen Kommentator des Aristoteles sah und ihm folgte, soweit Konflikte mit dem christlichen Glauben ausgeschlossen erschienen. Ein Hauptvertreter jener Richtung war im vierzehnten Jahrhundert Johannes von Jandun, dieser gehörte Johannes von Baconthorp und der Mediziner und Philosoph Pietro d'Abano in Padua an. In Oberitalien, speziell in Padua, haben beide Richtungen bis auf die Neuzeit herab ihre Anhänger gehabt. Mit Johannes von Baconthorp hängt zusammen Thomas Bradwardine, der einen extremen Determinismus vertritt und auf Johannes von Mirecourt und John Wiclif großen Einfluß ausgeübt hat.

**Ausgaben.**

**Pietro d'Abano.** Der Conciliator differentiarum philosophorum et praecipue medicorum: Venetiis 1476, 1483, 1565; die Expositio problematum Aristotelis: Mantua 1475, Padua 1482, Venetiis 1501.

Die hds Überlieferung für Italien sieh bei S. Ferrari, I tempi, la vita, le dottrine di Pietro d'Abano, Genova 1900 (Atti della R. Università di Genova, t. 14).

Aus dem Lucidator astronomiae teilt Duhem (s. Lit.) Stellen mit. Eine vollständige Bibliographie mit reichen hds Nachweisen findet sich jetzt bei Thorndike, A history of magic and experimental science, II 917—26.

**Johannes von Jandun.** Quaestiones in XII libros metaphysicae, Venetiis 1525, 1553, 1560, 1586. — Quaestiones in libros Physicorum, Venetiis 1488, 1501, 1540, 1544, 1552, 1575; 1596; P 1506. — Quaestiones in libros de caelo et mundo, Venetiis 1501, 1506, 1519, 1552, 1589. — Quaestiones in libros de anima, Venetiis 1473, 1480, 1487, 1488, 1494, 1497, 1501, 1507, 1552, 1561, 1587 — Quaestiones super parvis naturalibus, Venetiis 1505, 1589 — Quaestiones in Averroëm de substantia orbis, Venetiis 1481, 1488, 1493, 1496, 1501, 1505, 1514, 1552 und 1589. — De laudibus Parisius, edd. Le Roux de Lincy et Tisserant in: Paris et ses historiens au XIVe et XVe siècles, P 1867, 1—79. Vgl. N. Valois, Hist. litt. de la France, 33 (1906) 536—560.

**Johann von Baconthorp.** Joannis Baconis Commentaria seu quaestiones super quattuor libros sententiarum, P 1484 (ohne II); Mediolani 1510; Venetiis 1527. Vgl. Xiberta, 50ff.; s. Lit. — Joannis Baconis Angli Carmelitae Quaestiones in IV libros sententiarum et Quodlibetales a Chrys. Marasca . . . dilucidatae, Cremona 1618. — Quodlibeta, Venetiis 1527.

Trotz der heftigen Gegenwehr der kirchlichen wie der wissenschaftlichen Autoritäten war es keineswegs gelungen, den Averroismus im 13. Jahrhundert zum Verlöschen zu bringen. Ja die Gegner des Papstes Bonifaz VIII. verstiegen sich sogar soweit, daß sie dem genannten Papst selbst bei der 1310 in Avignon gegen ihn geführten Untersuchung averroistische Lehren im Stile Sigers von Brabant zu imputieren wagten (K. Wenck, War Bonifaz VIII. ein Ketzer?, Hist. Zeitschr. 94 [1904] 1—68. R. Davidsohn, Geschichte von Florenz III, 1912. P. Mandonnet, Siger de Brabant I 188[4]). Averroës blieb auch im vierzehnten und fünfzehnten Jahrhundert bis an den Anfang des sechzehnten eine geistige Macht, ein vielgelesener und viel zitierter Autor. Sein Ansehen als der große und unerreichbare Erklärer des Aristoteles — wurde er doch der Kommentator schlechthin genannt — stieg

immer mehr und drohte geradezu das des Philosophen selbst in den Schatten zu stellen. Seine Kommentare, seine Physik und seine Psychologie oder Anthropologie übten auf eine Reihe von christlichen Denkern eine heute schwer begreifliche Anziehungskraft aus. Die Averroisten des vierzehnten und der folgenden Jahrhunderte bilden aber keine einheitliche Gruppe. Sie gehen vielmehr bezüglich der Grenzen der Gefolgschaft ihrem Vorbild gegenüber weit auseinander. Es lassen sich deutlich zwei verschiedene Richtungen unterscheiden, eine schärfere, streng averroistische, die selbst die mit dem christlichen Dogma unvereinbaren Lehren des Arabers akzeptierte, und eine mildere, die unter Ablehnung jener Doktrinen die Christianisierung der averroistischen Peripatetik erstrebte und bis in den Dominikanerorden hinein Anhang fand (Landgraf, Johannes Sterngasse, DTh 4 [1926] 346 ff.).

Am längsten und zähesten hielt sich bis ins siebzehnte Jahrhundert hinein der averroistische Aristotelismus in Oberitalien, insbesondere an der Universität Padua. Als der erste Träger averroistischen Einflusses an der Paduaner Hochschule gilt der Mediziner und Philosoph **Pietro d'Abano** (de Abano, de Apono, Patavinus, Paduanus). Geboren 1257 in Abano bei Padua, erwarb sich der junge Pietro durch ausgedehnte Studien und große Reisen ein umfassendes Wissen. 1270—1290 (nach Ferrari 1298) hielt er sich in Konstantinopel auf, wo er sich eine gründliche Kenntnis des Griechischen aneignete. Darauf begab er sich nach Paris, wo seine Hauptwerke entstanden oder vorbereitet wurden. Daß er dort auch doziert habe, ist nicht sicher. Mindestens seit 1307 hatte er einen Lehrstuhl für Medizin und Naturphilosophie und vielleicht auch für Mathematik an der Universität Padua inne bis zu seinem Tode, der wahrscheinlich 1315 erfolgte. Thomas von Straßburg berichtet (IV Sent. d. 37 und d. 38 q. 1 a. 4; vgl. Thorndike, II 944[1]), Peter habe die Totenerweckungen Christi und der Heiligen durch die Hypothese des Scheintodes erklärt. Er habe dafür seinen Lohn erhalten. Denn, so bemerkt er, „ich war dabei, als in der Stadt Padua für diese und andere Irrtümer seine Gebeine verbrannt wurden." Pietro ist wesentlich Kompilator. Eine Bedeutung als Übersetzer kommt ihm nicht zu. Die Traktate des Abraham Ben Ezra, wie das principium sapientiae und andere, hat er, wie Duhem zeigt, nicht aus dem Hebräischen, sondern aus dem Französischen übersetzt. Ob er die pseudo-aristotelischen Problemata selbst übersetzt hat, ist ebenfalls unsicher. Seine Erklärung der Problemata hat aber auf jeden Fall diese Schrift in den abendländischen Kulturkreis eingeführt. Viel benutzt wurde bis in die humanistische Zeit seine Hauptschrift Conciliator differentiarum philosophorum et praecipue medicorum. Daneben hat er ein großes Handbuch der Astronomie Lucidator astronomiae verfaßt, das ungedruckt geblieben ist (Duhem, 241 ff.). Die Vollendung aller drei Werke ist wahrscheinlich in das Jahr 1310 zu setzen, da sich so am einfachsten die wechselseitigen Zitate erklären.

Pietro ist Astrolog und gehört als solcher in die italienische Schule, die weniger durch exakte Kenntnisse und Forschungen als durch subjektive astrologische Deutversuche gekennzeichnet ist. Die irdischen Vorgänge sind durch die Bewegungen der Himmelskörper bestimmt, wovon auch die freien Handlungen nicht ausgenommen sind. Ja sogar die religiösen Bewegungen sind den Veränderungen der Gestirne unterworfen. Mit diesen Auffassungen verträgt sich natürlich weder der Glaube an die göttliche Providenz noch der an das Wunder.

Undurchsichtig bleibt Pietros Verhältnis zu Grundgedanken der arabischen Philosophie, wie Ewigkeit der Materie und der Welt,

und besonders zur averroistischen Theorie von der Einheit des Intellekts. Die Texte bieten kein unzweideutiges Bekenntnis zum Averroismus. Auch die Behauptung von der Weltewigkeit und pantheistische Tendenzen, die Ferrari bei Pietro zu finden glaubte, können ihm nicht mit Sicherheit zugeschrieben werden (Br. Nardi; sieh Lit.). Aber ebensowenig enthalten die textlichen Quellen eine klare Ablehnung der heterodoxen und zumal der averroistischen Doktrinen. Keineswegs aber hat der Paduaner Mediziner und Philosoph trotz aller Begeisterung für die Autorität des Kommentators mit der Kühnheit die averroistischen Gedanken durchgeführt, wie dies bei dem Führer des Pariser Averroismus, bei Johannes von Jandun, der Fall war. Ein Einfluß Pietros auf Dante (A. Dyroff, vgl. Lit.) ist nicht nachweisbar.

**Johannes von Jandun** (de Janduno; N. Valois, Hist. litt. de la France 33, 529), ist nicht zu verwechseln mit Johannes von Gent, der 1303 in Paris Theologie dozierte und dem wohl der Sentenzenkommentar und die Quodlibeta angehören, welche von manchen (Stöckl, Werner) Johannes von Jandun zugeteilt wurden (vgl. A. Landgraf in DTh 4 [1926] 344). Johannes von Jandun war Magister artium in Paris und ein Freund des seit 1311 daselbst dozierenden Marsilius von Padua. Beide arbeiteten in Paris 1324 an der Abfassung des Defensor pacis (ed. M. Goldast, Monarchia, II 154—312; neue Ausgaben von A. Cartellieri, Leipzig 1913, und von R. Scholz, Leipzig 1914), in welchem sie die heftigsten Angriffe gegen das Papsttum richteten und auch den Satz von der Souveränität des Volkes als Quelle aller politischen Macht aufstellten (III, 6: Legislatorem humanum solam civium universitatem esse valentiorem illius partem). 1326 suchten sie Schutz am Hofe Ludwig des Bayern. 1327 erfolgte ihre Exkommunikation durch Johannes XXII. In demselben Jahre wurden auch mehrere Sätze aus dem Defensor pacis verurteilt. Johannes von Jandun starb schon 1328, während der Tod des Marsilius in die Zeit zwischen 1336 und 1343 fällt.

Johannes von Jandun hat außer dem Defensor pacis, an dem er nur Mitarbeiter war, auch eine Reihe von Werken hinterlassen, die sein alleiniges Eigentum sind, so die Schrift De laudibus Parisius (1323 entstanden), dann einen Kommentar zur Expositio problematum Aristotelis des Mediziners und Philosophen Pietro d'Abano in Padua (sieh oben S. 614). Johannes war in den Besitz der Schrift, über die er nach 1315 in Paris Vorlesungen hielt, durch Vermittlung seines Freundes Marsilius gekommen. Weiterhin stammen aus seiner Feder Kommentare zu Aristoteles De anima (zwei Redaktionen), zu den Parva naturalia, zu De caelo et mundo, zur Physik und Metaphysik, zu des Averroës Sermo de substantia orbis. In dem Kommentar zu De anima zitiert er mehrere früher abgefaßte Schriften, nämlich: Quaestiones de formatione foetus, Quaestiones de gradibus et pluralitate formarum, Tractatus de specie intelligibili, Duo tractatus de sensu agente, von denen einer als Erstlingsschrift bezeichnet wird (M. de Wulf, Hist. de la phil. méd. [5], II 217[2]).

Johannes von Jandun charakterisiert sich selbst als einen Peripatetiker der streng averroistischen Richtung, wenn er sich den Affen des Aristoteles und Averroës nennt (In Metaphys., ed. Venet. 1525, fol. 84; nach M. de Wulf, II 217[3], während P. Duhem, Le système IV 100[2], erklärt, die Stelle dort nicht gefunden zu haben). Wie der Philosoph von Stagira und der Araber, vertritt er die Lehre von der Ewigkeit der Welt und der Bewegung (De caelo et

mundo I q. 29: Totum mundum ingenitum secundum totum necesse est esse; Phys. VIII q. 3). Höchst charakteristisch ist auch seine Stellungnahme in der brennendsten Frage der Zeit, in der Frage nach der Einheit oder Mehrheit des menschlichen Intellekts. Er hält die averroistische Ansicht für unwiderlegbar. Trotzdem bekennt er sich zu der Überzeugung, daß der Intellekt nicht der Zahl nach einer ist für alle Menschen, sondern verschieden nach der Zahl der menschlichen Körper. Diese Auffassung mit Gründen zu beweisen, ist aber unmöglich; nur im Glauben allein kann sie festgehalten werden. Gerechtfertigt wird diese Position mit dem Hinweis darauf, daß bei Gott alles das möglich sei, was Vernunftgründe als unmöglich dartun (De anima lib. III q. 7; ed. Venet. 1587, 269 f.: Quamvis etiam haec opinio (Averrois) non possit removeri rationibus demonstrativis, tamen ego dico aliter et dico, quod intellectus non est unus numero omnibus hominibus; imo ipse est numeratus in diversis secundum numerationem corporum humanorum et est perfectio dans esse simpliciter. Hoc autem non probo aliqua ratione demonstrativa, quia hoc non scio esse possibile, et si quis hoc sciat gaudeat. Istam autem conclusionem assero simpliciter esse veram et indubitanter teneo sola fide. Et ad rationes contra istam opinionem responderem breviter concedendo tamquam possibilia apud Deum omnia illa, ad quae illae rationes deducunt tamquam ad impossibilia. Vgl. Hauréau, Hist. de la philos. scol. II 2, 286[1]). Damit ist aber ganz klar die averroistische Doktrin der doppelten Wahrheit proklamiert.

Mit dem Averroismus verknüpft sich bei Johannes von Jandun ein ausgeprägter Skeptizismus, der sich auf das gesamte Gebiet der metaphysischen Psychologie erstreckt. Er ist überzeugt von dem Formcharakter der intellektiven Seele, von der Einzigkeit dieser Form im Menschen, von ihrer Unteilbarkeit und Unausgedehntheit, von ihrer Entstehung aus Nichts auf dem Wege der Schöpfung, von ihrer Unsterblichkeit. Allein alle diese Thesen sind lediglich Gegenstände des Glaubens, aber nicht des wissenschaftlichen Beweises (De an. lib. III q. 12; ed. Venet. 1587, 291: et omnia talia, quae dicunt fideles catholici, ego dico simpliciter esse vera sine omni dubitatione, sed demonstrare nescio. Gaudeant, qui hoc sciunt, sed sola fide teneo et confiteor. Vgl. Hauréau, 288[1]). Wie klar ersichtlich, sind die Grundlehren der metaphysischen Psychologie der Sphäre der Vernunft entzogen und dem Gebiet des Glaubens zugewiesen. Trotz dieser rücksichtslosen Hingebung an Aristoteles und den Kommentator verschließt er sich nicht gegen die von den Astronomen geforderte ptolemäische Theorie (Duhem).

Im Gegensatz zu dem strengen und unverhüllten Averroismus des Johannes von Jandun waren andere Denker des 14. Jahrhunderts zwar ebenfalls Anhänger des Averroës, aber in milderer Form, welche vor allem darauf bedacht waren, jene Lehren auszuschalten, die einen Konflikt mit dem christlichen Glauben bedeuteten. Der Averroismus verband sich vielfach mit der augustinischen Illuminationslehre, insofern der intellectus agens mit Gott identifiziert wurde, wie das schon Roger Bacon getan hatte. Diese Richtung wird durch zwei Engländer aus der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts dargestellt, Thomas von Wilton und Fitz-Ralph (Firaf, Siraf) (C. Michalski, Le Criticisme et le Scepticisme, Cracovie 1926, 9—14). Fitz-Ralph führt aus, daß die These des Averroës von der Einheit des Intellekts nur eine Fiktion, nicht seine wahre Meinung sei, die an andern Stellen klar ausgesprochen sei (illa sententia non est sententia Ari-

stotelis nec alicuius alterius philosophi, sed est ficta ab eo solo [Commentatore] et est contra rationem naturalem et contra sententiam Aristotelis et etiam contra sententiam eiusdem Commentatoris in aliis locis. Michalski, 11). Auch Averroës ist der Meinung, daß Gott der intellectus agens sei (Unde patet, quod intellectus agens secundum Commentatorem est Deus ... Et mirum est, quod homines intelligentes opinionem istam imponunt oppositum (?) Commentatori ... Item dicit Augustinus ... Item Lincolniensis ... Propter argumenta praedicta videtur mihi ... quod intellectus agens ... est forma prima, sc. Deus ipse, quatenus sic coniungitur menti hominis, ut praeparet ipsam ad recipiendam passionem ab intellectionibus in virtutibus materialibus hominis. Michalski, 12).

Als Hauptrepräsentant des christianisierten Averroismus, als Averroistarum princeps (Lucilio Vanini, Amphitheatr. aeternae providentiae, Lugduni 1615, Exercit. IV) figuriert aber Johannes Baconis, nach seinem Geburtsort Baconthorp in der englischen Grafschaft Norfolkshire auch **Johannes von Baconthorp** genannt. Nach seinem Eintritt in den Karmeliterorden studierte Johannes in Oxford und Paris. Hier dozierte er auch, bis er 1327 zum Provinzial seines Ordens in England gewählt wurde. Er starb 1348. Johannes Baconthorp verfügte über eine äußerst fruchtbare Feder. Von seinen zahlreichen Schriften sind nur der Kommentar zu den Sentenzen (das IV. Buch ist von ihm zweimal kommentiert worden. Xiberta, Anal. Ord. Carm. VI [1927] 39), die Quodlibeta, das Compendium legis Christi (d. h. der zweite, kanonist. Komm. zu IV Sent. vgl. Xiberta, 91) gedruckt worden. Unediert blieb die lange Reihe seiner Kommentare zu den aristotelischen Schriften: Zur Metaphysik, Ethik, Politik, zu De anima, De sensu et sensibili, De memoria, De somno et vigilia, De longitudine et brevitate vitae, In Physica, In Meteora, De caelo et mundo, De generatione et corruptione, In Elenchos, In Topica, In Priora, In Posteriora, ferner seine Kommentare zum Neuen Testament, zu den augustinischen Schriften De civitate Dei und De Trinitate, zu den Schriften Anselms De incarnatione Verbi und Cur Deus homo?. Überdies schrieb er philosophische und theologische Abhandlungen, so De potentiis animae, De astrorum scientia, Contra artes magicas, De sphaera iudiciali, De multiplicatione specierum, De aeternitate Dei (sieh die Zusammenstellung bei Xiberta, 38—98, 127f.; der vieles als unecht ausscheidet).

Johann Baconthorp verwirft die averroistische Lehre von der Einheit des Intellekts. Andererseits will er aber die Beweiskraft der Argumente, die Thomas von Aquin und Herveus von Nédélec gegen Averroës vorbrachten, nicht als durchschlagend anerkennen (In Sent. II d. 21 q. 1 a. 1). Ja, er nimmt, ebenso wie Fitz-Ralph, den arabischen Philosophen in Schutz. Der Araber hätte jene Ansicht gar nicht ernst gemeint; er betrachte sie lediglich als eine Fiktion und als eine Übung zur Entdeckung der Wahrheit (In Sent. II d. 21 q. 1 a. 3: Nullus debet reputare istam opinionem esse veram, quam ipsemet opinans non reputat nisi fictionem et solum ponit eam propter exercitium, ut veritas completius inquiratur; sieh K. Werner, Der Averroismus in der christl.-peripatetischen Psychologie, 238). Lehnte Baconthorp die Irrtümer des Averroës ab, freilich nicht ohne ihren Urheber so schonend wie möglich zu interpretieren, so folgte er der Autorität des Kommentators in Fragen, bei denen kein Konflikt mit dem Glauben zu befürchten war (K. Werner, 236). Hervorgehoben sei nur, daß er die Annahme einer doppelten substanzialen Form im

Menschen, einer forma corporeitatis und der anima intellectiva, durch die averroistische Lehre von der Präexistenz der Formen in der Materie zu stützen suchte (Quodlibet I q. 6 a. 3: K. Werner, 245).

An Johannes Baconthorp schließt sich in vielen Punkten an sein Ordensgenosse **Paulus Perusinus** (a Perusio), der in seinem 1344 verfaßten (ungedruckten) Sentenzenkommentar sonst starke Einflüsse der Ockhamschen Schule aufweist. B. F. M. Xiberta, De Paulo Perusino baccalario. Analecta Ord. Carm. 1926, (425—88).

In Italien, besonders in Padua, pflanzte sich der Averroismus bis in die Neuzeit fort. Einige Dezennien nach dem Tode von Pietro d'Abano dozierte in Bologna der Averroist Urban aus dem Servitenorden, der einen ähnlichen Standpunkt eingenommen zu haben scheint wie Johann Baconthorp. Sein Hauptwerk, ein Kommentar zum Kommentar des Averroës zur aristotelischen Physik, stammt aus dem Jahre 1334. Es wurde zu Venedig 1492 gedruckt unter dem Titel: Urbanus Averroista . . . commentorum omnium Averroys super librum Aristotelis de Physico auditu expositor clarissimus. E. Renan, 343 (s. Lit).

Im Geiste des Johann von Jandun verstand den Averroismus der Augustiner-Eremit **Paul von Venedig**, gest. 1429. Er ist bekannt durch seine umfangreichen Kommentare zu Aristoteles, insbesondere zur Physik, die aber bloß enzyklopädischen Charakter tragen (E. Renan, 344—346; K. Werner, Die augustinische Psychologie, 486).

In der Heimat des Pietro d'Abano, an der Hochschule von Padua, suchte ein Schüler des Paul von Venedig, **Cajetan von Tiene** (Cajetanus Thienaeus), gest. 1465, Averroës mit der kirchlichen Lehre zu vereinbaren, indem er dessen glaubensfeindliche Lehren fallen ließ (Duhem, Le sytème IV 301—04). Weiter ging der Theatinermönch Nicoletto Vernias, der von 1471—1499 in Padua lehrte und die These von der Einheit des Intellekts aufrecht erhielt, wenigstens in seinen früheren Schriften. Im Laufe des sechzehnten bis ins siebzehnte Jahrhundert, bis auf Cesare Cremonini (gest. 1631), blieb Padua die Hochburg des Averroismus und der literarischen Kämpfe, die sich seit Petrus Pomponatius (gest. 1525) zwischen Averroisten und Alexandristen abspielten. E. Renan, 347 ff., K. Werner, Der Averroismus, 288 ff., Die Scholastik des späteren Mittelalt. IV 138 ff. und dieser Grundriß III[12] 26 ff.

§ 52. Die augustinische Richtung, wie sie im Franziskanerorden im 13. Jahrhundert gegenüber dem strengen Aristotelismus des hl. Thomas vertreten worden war, hatte keinen dauernden Bestand, weil sich die Vereinigung der disparaten augustinisch-platonischen und aristotelischen Elemente als unhaltbar erwies. Duns Scotus hatte von der gemeinsamen Basis eines strengen Aristotelismus aus ein System aufgestellt, das in den großen Linien wie in vielen Einzelpunkten der Lehre des Aquinaten widersprach. Damit gewann der Franziskanerorden ein eigenes, dem Thomismus entgegengesetztes Lehrsystem von dauernder Bedeutung und Lebenskraft. Zunächst war freilich noch in beiden Orden für die einzelnen Lehrer eine gewisse Freiheit der Meinung und der Lehre gewahrt, wie die Beispiele des Durandus de S. Porciano und Petrus Aureoli beweisen.

Aber je mehr im Dominikanerorden die Lehre des hl. Thomas verpflichtend gemacht wurde, desto geschlossener wurde auch allmählich die scotistische Franziskanerschule.

Die Betonung der Freiheit des göttlichen Willens bei Duns Scotus führte im Zusammenhang mit ähnlichen Tendenzen des Ockhamismus zu deterministischen Anschauungen bei Thomas Bradwardine und Johann von Wiclif, die beide auch den scotistischen Formalismus vertraten, und bei Johann von Mirecourt, der im allgemeinen der nominalistischen Schule zuzurechnen ist.

### Ausgaben.

**Antonius Andreas.** Scripta seu expositiones Antonii Andreae super artem veterem et super Boethium de divisionibus, Venetiis 1492, 1508, 1517, fol. — Quaestiones Antonii Andreae super XII libr. metaphysicae, Venetiis 1481, 1514, 1523, fol. — De tribus principiis rerum naturalium, Venetiis 1489, fol. und bei Hieronymus de Nuciarellis; sieh unten.

**Franciscus de Mayronis.** Ein Teil der Werke des Franc. de Mayronis wurde durch Hieronymus de Nuciarellis in seiner Venetiis 1517 erschienenen Sammlung herausgegeben (Passus super universalia et praedicamenta, Formalitates, De primo principio, De terminis theologicis, Expositio super VIII libr. physic. De univocatione entis). Eine weitere Sammelausgabe trägt den Titel: Praeclarissima ac multum subtilia egregiaque scripta illuminati doctoris Francisci de Mayronis, O. Min., in quattuor libros Sententiarum, ac Quodlibeta eiusdem, cum tractatibus formalitatum ac de primo principio, insuper explanatione divinorum terminorum et tractatu de univocatione entis, Venetiis 1520.

Separat erschienen: Illuminati doctoris fratris Francisci de Mayronis in primum sententiarum, Venetiis 1504. In secundum, ebenso. In tertium, Venet. 1506. In quartum, Ven. 1507. — Quodlibetales quaestiones fertilissimae illum. doct. Franc. de Mayr., Venet. 1507.

**Johannes de Bassolis.** Joannis de Bassolis in quattuor sententiarum libros, ed. Fr. Reynault et Jean Frellon, Parisiis 1516—1517.

**Petrus de Aquila.** Ausgaben des Sentenzenkommentars (Scotellus): Speier 1480, Venedig 1501, 1584, 1600, P 1585. Neudruck Levanto 1907—1909.

**Walter Burleigh** (Burlaeus). De vitis et moribus philosophorum, Coloniae 1472, 1475; Norimbergae 1477, 1479, Hagenoae 1510, Argentinae 1536. Krit. Ausgabe von H. Knust, Tübingen 1886. — Praeclarissimi viri Gualterii Burlei anglici super artem veterem Porphyrii et Aristotelis expositio, Venetiis 1485. — Scriptum Gualterii Burlei super libros posteriorum, Venetiis 1497 (zusammen mit dem Kommentar des Robert von Lincoln zu den Analyt. post.), Venetiis 1537, 1559. — Summa totius logicae, Venetiis 1508. — Expositio in libros physicorum Arist., Venetiis 1482, 1491, 1509, 1524. — Comm. in Ethicam Arist., Venetiis 1481, 1500, 1521. — De intentione et remissione formarum, Venetiis 1496, 1519. — De materia et forma, Oxonii 1500.

**Thomas Bradwardine.** Thomae Bradwardini archiepiscopi olim Cantuariensis De causa Dei adversus Pelagium et de virtute causarum ad suos Mertonenses Libri tres. Jusssu Rev. Georgii Abbot Cantuariensis archiepiscopi opera et studio Henrici Savilii. . . ex scriptis codicibus nunc primum editi, L 1618. — Tractatus de proportionibus velocitatum, P 1495, Venedig 1505, Wien 1515. — De arithmetica speculativa, P 1495, 1530. — De geometria speculativa, P 1495, 1516. — Von der ungedruckten Schrift De continuo hat M. Curtze, Zeitschr. f. Mathematik u. Physik 13 (1868) Supplement, 85—91 eine Analyse gegeben.

**Petrus Tartaretus.** Eine Gesamtausgabe der philosophischen Schriften Tartarets erschien unter dem Titel: In universam philosophiam opera omnia, 4 partes, Venetiis 1623.

Die Commentarii (Expositio) in libros totius logicae Aristotelis, P 1494, Lugduni 1500, 1509, Basel 1514, Venetiis 1504, 1514, 1591, 1621. — Die Ausgaben der Expositio magistri Petri Tartareti super Summulas Petri Hispani mit dem Text des letzteren sieh bei Prantl, Gesch. d. Log. III 387, Anm. 143. Ohne den Text erschien die Expositio Freiburg 1494, 1500, Venedig 1514, 1621; sieh Prantl IV 204, Anm. 158. — Die Kommentare zur aristotelischen Physik, Metaphysik und Ethik wurden ediert Venedig 1503, 1513, 1571, 1621. — Der Kommentar zu den Quodlibeta des Scotus erschien Paris 1519, die Erläuterungen zum Sentenzenkommentar des Scotus Paris 1520, beide Kommentare durch den Kardinal Sarnanus Venedig 1580, eine neue Ausgabe mit Anmerkungen von B. Manenti Venedig 1583, 1607.

Was Thomas von Aquin für die Dominikaner war, der große Führer und Ordenslehrer in Philosophie und Theologie, das wurde Duns Scotus für die Franziskaner, wenn die Erklärung zum offiziellen Ordenslehrer auch erst Ende des XVI. Jahrh. erfolgte (Fr. Ehrle, Peter von Candia, 251). Neben der Thomistenschule und im Gegensatz zu ihr entfaltete sich die Schule der Scotisten. Die Bezeichnung Thomistae findet sich zuerst bei dem Franziskaner Peter von Aquila (vgl. unten) in seinem vor 1334, einen Auszug aus Scotus darstellenden Sentenzenkommentar, während der Ausdruck Thomatistae sich bereits bei Arnald von Villanova (c. 1304) findet (Fr. Ehrle, 263). Die Bezeichnung Scotistae findet sich in dem Sentenzenkommentar des Petrus von Candia und bei Gerson (Fr. Ehrle, 62, 252). Unter den unmittelbaren Schülern des Duns Scotus ragen hervor die Franziskaner Antonius Andreas, Franciscus de Mayronis, Johannes de Bassolis.

**Antonius Andreas,** der „doctor dulcifluus", gest. um 1320, schrieb Kommentare zu den Sentenzen, zur Ars vetus, zu Boethius' De divisione und zur aristotelischen Metaphysik (die unter den Werken des Duns Scotus gedruckte Metaphysica textualis), ferner eine naturphilosophische Schrift De tribus principiis rerum naturalium.

**Franciscus de Mayronis** (Meyronnes in der Provence), von seinen Zeitgenossen „doctor illuminatus" oder „acutus", später „magister abstractionum" genannt, wurde 1323 Doktor der Theologie und starb bereits 1325 in Piacenza. Die immer wieder auftauchende Nachricht, er habe die actus Sorbonici (bei denen eine These von morgens sechs bis abends sechs von demselben gegen alle Einwürfe verteidigt wurde) eingeführt, ist bereits von Ch. Thurot (De l'organ. de l'enseignement dans l'univ. de Paris au m.-â., 150) widerlegt worden. Von den Disputationen, die er 1321 mit Petrus Rogerii, dem Prior von St. Pantaleon (Corrèze) und nachmaligen Papst Clemens VI. und dieser mit Aureoli hatte, sind uns in einigen Hdss fragmentarische Berichte erhalten (Ehrle, Peter von Candia, 253).

Seine wichtigsten Werke sind eine Erklärung der Isagoge Porphyrs und der aristotelischen Kategorien, ein Kommentar zur aristotelischen Physik, ein Sentenzenkommentar, der uns in verschiedenen Redaktionen vorliegt (Fr. Ehrle, 252), ein zweiter Kommentar zum ersten Buch der Sentenzen, „Conflatus" genannt, Quodlibeta, De primo principio, Explanationes divinorum terminorum, De univocatione entis, De esse essentiae et existentiae (Koch, Durandus I 342). Der Tractatus de formalitatibus, in welchem das Verhältnis der distinctio formalis zur distinctio

realis behandelt wird, und der das erste Beispiel der in der scotistischen Schule sich entwickelnden Literatur der Formalitates darstellt, stammt nicht von Franz de Mayronis selbst, sondern ist aus ihm und Duns Scotus kompiliert. Wie bereits oben (S. 478) bemerkt wurde, enthält sein Sentenzenkommentar die interessante Notiz, daß schon um das Jahr 1320 die Lehre von der Erdbewegung und vom Stillstand des Himmels an der Pariser Universität einen ernstlichen Vertreter fand.

Ferner zählen zu den unmittelbaren Schülern des Scotus: Johannes von Reading, Magister in Oxford, der in seinem Sentenzenkommentar (c. 1320) den Nominalismus bekämpft, Wilhelm von Alnwick (Sentenzenkommentar, Quodlibeta, Quaestiones de intelligibili) und Johannes de Bassolis (gest. 1347, Sentenzenkommentar).

Zur älteren Scotistenschule gehört auch Franciscus de Marchia oder de Esculo, geb. zu Pignano in den Marken, der infolge des Armutsstreites mit Michael von Cesena und Ockham am Hofe Ludwigs des Bayern weilte und einen Sentenzenkommentar hinterlassen hat. Von diesem besitzen wir eine Reportatio seines Schülers Wilhelm de Rubione, der seinerseits ebenfalls einen 1518 in Paris gedruckten Sentenzenkommentar verfaßt hat (Fr. Ehrle, 253 ff; C. Michalski, Le Criticisme, 40). Ferner sind hier zu nennen Robert Cowton (Sentenzenkommentar; vgl. Ehrle, 259—60), Johann Canon (Erklärungen der aristotelischen Schriften, besonders der Physik; vgl. Ehrle, 260), Hugo de Novocastro, der einen von Wilhelm von Vaurouillon (s. unten S. 623) oft zitierten Sentenzenkommentar (vor 1317) schrieb (Ch.-V. Langlois, Hugo de Novocastro. Essays in Medieval History presented to Thomas Fred. Tout, Manchester 1925, 269—275), Landulph Caracciolo, der in seinem hds erhaltenen Sentenzenkommentar ausgesprochenerweise auf die Vervollständigung und Erklärung des Doctor subtilis abzielte (Fr. Ehrle, 259—62; C. Michalski, Le Criticisme 57—58) und Petrus de Aquila, der einen unter dem Titel Scotellus bekannten Sentenzenkommentar verfaßt hat.

Eine besondere Stellung nehmen ein Alexander von Alexandrien, der zusammen mit Scotus in Paris dozierte und einen Sentenzenkommentar, einen Kommentar zur Metaphysik und Quodlibeta schrieb, **Walter Burleigh** (Burlaeus), der doctor planus et perspicuus und realistische Bekämpfer des Ockhamschen Nominalismus, der in Paris und Oxford dozierte und nach 1343 (Denifle) starb. Sein historisches Interesse bekundete er in der Abfassung einer Geschichte der Philosophie von Thales bis Seneca (De vitis et moribus philosophorum), die aus den im zwölften oder dreizehnten Jahrhundert ins Lateinische übersetzten Biographien des Diogenes Laertius (sieh oben S. 149), aus Cicero und anderen lateinischen Quellen geschöpft ist. Ferner schrieb er Kommentare zur Ars vetus, d. h. zu Porphyrs Isagoge, zu den Kategorien, zu Perihermenias, zu De sex principiis des Gilbertus Porretanus, zu den Analytica posteriora, zur Physik und zur Ethik des Aristoteles, eine Summa alphabetica problematum, d. h. eine Kürzung des Kommentars des Pietro d'Abano zu den aristotelischen Problemata (sieh oben S. 614). Von den systematischen Traktaten seien genannt De intentione et remissione formarum, De materia et forma, De potentiis animae, De fluxu et refluxu maris Anglicani. A. Niglis (Siger von Courtrai, I. D. Freiburg 1903, 13, 26) hat in dem Pariser Cod. lat. n. 16 130, Bibl. nat., zwei logische Abhandlungen Walters, De puritate artis logicae und Obligationes, nachgewiesen. Sieh auch C. Prantl, Gesch.

d. Log. IV 40, welcher letzteren Traktat, aber nicht seinen Autor kannte. Auf Sophismata insolubilia Walters hat P. Duhem (Études sur Lionard de Vinci, 3e série, P 1913, 443) aufmerksam gemacht. Über den Ethikkommentar, der von Albert von Sachsen (sieh oben S. 601) zum großen Teil wörtlich abgeschrieben wurde, sieh Heidingsfelder, Albert von Sachsen 84—86. Burleigh nimmt gegen den Nominalismus im Sinne eines extremen Realismus Stellung.

Von Duns Scotus beeinflußt ist auch der Mathematiker, Philosoph und Theolog, der „doctor profundus" **Thomas Bradwardine** (über die verschiedenen Formen des Namens: Bradwardina, Bragwardin, Brandvardinus, Bredwardyn, Bradwardyn, Bradwedyn sieh S. Hahn, 2). Geboren vor 1290 zu Chichester an der Südküste von England, studierte er in Oxford, wo er später auch als Lehrer wirkte. 1325 war er Prokurator der Oxforder Universität. 1349 auf den erzbischöflichen Stuhl von Canterbury berufen, starb er am 26. August 1349. Sein theologisches Hauptwerk, das 1344 in London entstand und die Bekämpfung des Pelagianismus zum Ziele hatte, trägt den Titel: De causa Dei adversus Pelagium et de virtute causarum ad suos Mertonenses (auch Summa theologica genannt). Weiterhin werden ihm zugeschrieben ein Sentenzenkommentar, Placita theologica, De sacra Trinitate, De praemio salvandorum, De praescientia et praedestinatione, Sermones, Meditationes, De quiditate peccati und eine Ars memorativa (sieh S. Hahn, 12).

Thomas Bradwardine vertiefte sich aber nicht bloß in philosophisch-theologische Probleme, sondern hat auch als Mathematiker Hervorragendes geleistet und die mathematische Tradition der Oxforder Schule im 14. Jahrhundert durch eine Reihe von wertvollen, nur zum Teil gedruckten Schriften (De proportionibus velocitatum, De arithmetica speculativa, De geometria speculativa, De continuo, De arithmetica practica, De velocitate motuum, Tabulae astronomicae — De quadratura circuli ist unecht) auf den Höhepunkt geführt.

Wie bei Duns Scotus, gelten auch bei Bradwardine Augustinus und Anselm von Canterbury als die maßgebenden Autoritäten. Von den Oxforder Lehrern genießen Robert Grosseteste und Duns Scotus seine besondere Wertschätzung. Aber auch vor Thomas von Aquin bekundete er hohe Achtung. Auffallend ist seine Sympathie für die hermetische Literatur, die schon im zwölften Jahrhundert von Alanus und anderen benutzt worden war (sieh oben S. 245). Häufig beruft er sich auf Hermes Trismegistus d. h. auf den unter dem Namen des Apuleius überlieferten Traktat Asclepius und auf das pseudo-hermetische „Buch der vierundzwanzig Philosophen", das von Cl. Baeumker (Festgabe für G. v. Hertling, 1913, 17—40) veröffentlicht wurde.

An mathematische Denkweise gewöhnt, versuchte Thomas Bradwardine die mathematisch-deduktive Methode auch in der Theologie zur Anwendung zu bringen und sein theologisches Lehrgebäude auf ganz festen Voraussetzungen aufzubauen. Der eine dieser evidenten Sätze ist der ontologische Gottesbeweis im Sinne Anselms von Canterbury (De causa Dei I c. 1 p. 1 C: Inprimis firmissime supponatur, quod Deus est summe perfectus et bonus, intantum quod nihil perfectius vel melius esse posset). Wie Duns Scotus (sieh oben S. 513) und später Leibniz (Philos. Schriften, ed. Gerhardt IV 358 f. Cl. Baeumker, Witelo, 1908, 301, 311), fügte Bradwardine zur anselmischen Formulierung noch den Nachweis hinzu, daß der Begriff des vollkommensten und

besten Wesens (Ib., p. 2 A: aliquid tam perfectum et bonum, quo nihil perfectius vel melius esse posset) möglich sei, d. h. keinen Widerspruch in sich schließe (Ib.: Sumatur quoque possibile .... quod per se et formaliter simpliciter contradictionem seu repugnantiam non includit). Die zweite evidente These, welche Bradwardine an den Anfang seines Hauptwerkes stellte, ist die Proposition von der Undenkbarkeit einer endlosen Kausalreihe (Ib., p. 2 A: Secundo supponatur ad praesens, quod nullus est processus infinitus in entibus, sed est in quolibet genere unum principium).

In der Durchführung der Gotteslehre zeigt Bradwardine eine starke Anlehnung an Duns Scotus (S. Hahn, 22 ff.), wie er auch dessen Voluntarismus auf ethischem Gebiet teilt und den letzten Grund aller Moralität im göttlichen Willen erblickt (De causa Dei I c. 21, p. 232 E: Et non est ratio nec ulla lex necessaria in Deo prior eius voluntate ...; ergo illa summa lex et iustitia necessario est voluntas). Dagegen geriet er in Gegensatz zu Duns Scotus, wenn er, ausgehend von dem Satze der universalen, ausnahmslosen und notwendig wirkenden Kausalität Gottes (De causa Dei I c. 9, p. 190 D: Divina voluntas est causa efficiens cuiuslibet rei factae, movens seu motrix cuiuslibet motionis. Ib. I c. 10, p. 195 B: Divina voluntas est universaliter efficax, insuperabilis et necessaria in causando, non impedibilis nec frustrabilis ullo modo), sich zu einem theologischen Determinismus gedrängt sah, insofern er den menschlichen Willen auch in seinen freien Akten durch Gott nezessitiert sein ließ (De causa Dei III c. 1, p. 637 D: Inprimis igitur ostendendum Deum posse necessitare quodammodo omnem voluntatem creatam ad liberum, imo ad liberrimum actum suum). Zur Freiheit genügt das Freisein von Nötigung durch außergöttliche Ursachen (Ib. III c. 9, p. 677 E: Sufficiat homini, ut sit liber respectu omnium citra Deum et tantummodo servus Dei, servus, inquam, spontaneus, non coactus. Ib., p. 676 C: Nullus ergo homo est dominus sui actus omnino simpliciter et penitus absolute .... sed tantum secundum quid, scilicet respectu causarum omnium secundarum subserviens necessario causae primae).

Bradwardine hat einen bedeutenden Einfluß ausgeübt. In der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts ist er z. B. bei Peter von Candia und Johann von Basel unter dem Ehrentitel des doctor profundus bekannt (Fr. Ehrle, Peter von Candia, 278—79). Seine Ideen von der universalen und nötigenden Kausalität Gottes haben ein Echo gefunden in Frankreich bei Johann von Mirecourt (sieh oben S. 590), insbesondere aber in England bei Johann von Wiclif (gest. 1384) und durch dessen Vermittlung bei den deutschen Reformatoren (sieh G. Lechler, Johann von Wiclif, 506 ff.; K. Werner, Die Scholastik des späteren Mittelalters IV 1, 17 ff.; S. Hahn, 52). Auch Leibniz erwähnt in seiner Théodicée (I, 67, 95, ed. Gerhardt VI 139, 156) Bradwardines Determinismus, von dem er seine eigene Lehre wohl unterschieden wissen will.

Johann von Wiclif, der in Oxford ausgebildet war, vertritt wie Bradwardine in der Philosophie ausgesprochen scotistische Auffassungen, wie die Lehre von den formalitates. Da seine Anhänger Johann Huß und Hieronymus von Prag ihm hierin folgten, so wurde von den Nominalisten ein Zusammenhang zwischen der religiösen Lehre Wiclifs und dem Scotismus konstruiert und im Kampf gegen die via antiqua als Waffe verwertet.

Im 15. Jahrhundert befestigt und versteift sich der Gegensatz der Schulen. Die Scotisten sind die Hauptvertreter der via antiqua zugleich mit den Thomisten. Als Vertreter des Scotismus seit Anfang des 15. Jahrhunderts sind zu erwähnen der Minorit Wilhelm von Vaurouillon (nicht Vorillong; Hist. litt. de la France

36 [1924] 312), gest. 1464, der einen Sentenzenkommentar iuxta doctrinam S. Bonaventurae et Scoti schrieb (gedruckt Lyon 1484, P 1503, Venedig 1519) und um die Herausarbeitung der echten scotistischen Lehre sich bemühte (K. Werner IV 1, 304 f.), Nicolaus de Orbellis oder Dorbellus, gest. 1455, der zum Lombarden, zur aristotelischen Physik und zu Petrus Hispanus Kommentare verfaßte (Prantl IV 175 f.), Nicolaus Bonetus in Venedig, der Autor eines Kommentars zu den Kategorien, Petrus Thomas, der De conceptu entis und Formalitates schrieb, Johannes Anglicus, der die Quaestiones de universalibus des Scotus kommentierte, Antonius Sirectus, der zwischen 1470 und 1475 über die Formalitates handelte, Stephan Brulefer, Lehrer in Paris und Mainz, von dem Epitomata in formalitates iuxta doctrinam Scoti stammen (H. Hermelink, Die theolog. Fakultät in Tübingen, 137 f.), dessen Schüler Scriptoris in Tübingen, der das erste Buch der Sentenzen des Scotus erklärte (H. Hermelink, 137), Nicolaus Tinctor von Gunzenhausen, der in Paris und Ingolstadt dozierte und einen in Tübingen benutzten Kommentar zu Petrus Hispanus verfaßte (H. Hermelink, 136), Thomas Bricot, der einen Textus abbreviatus logices und Quaestiones zu den zweiten Analytiken verfaßte, Georg von Brüssel, der den Textus abbreviatus des Bricot erläuterte und den Petrus Hispanus kommentierte (sieh über die einzelnen Autoren Prantl IV 194—203), Samuel de Cassinis, der einen Liber isagogicus ad doctrinam Scoti et ad aristotelica logicalia, einen Liber isagogicus ad physicos apices assequendos und eine Expositio triplex in VIII libros Physicorum schrieb (Prantl, IV 209 f. K. Werner, IV 1, 305[4]).

All die Genannten überragte an Bedeutung und Ansehen der Scotist **Petrus Tartaretus,** der in Paris lehrte und 1490 Rektor der Pariser Universität war. Er verfaßte einen Kommentar zum aristotelischen Organon (Commentarii in libros totius logicae Aristotelis) und eine Expositio in Summulas Petri Hispani. In beiden Schriften verteidigte er den scotistischen Realismus gegen den ockhamistischen Nominalismus. In seinem Kommentar zum Organon findet sich bei Besprechung der inventio medii zum erstenmal die Buridan fälschlich zugeschriebene, „Eselsbrücke" (pons asinorum) genannte logische Figur (siehe Prantl IV 206 und oben S. 597). Ferner kommentierte er die Metaphysik (bis zum 6. Buch), die Physik und die Ethik (bis zum 6. Buch) des Aristoteles. Besonders müssen aber hervorgehoben werden seine Erklärungen zum Sentenzenkommentar und zu den Quodlibeta des Duns Scotus.

Tartaret eröffnet damit die Reihe der Kommentatoren des Duns Scotus, von denen außerdem zu nennen sind: der Irländer Mauritius a Portu (gest. 1513), Franciscus Lychetus aus Brescia (gest. 1520), die Irländer Johannes Poncius (um 1550), Hugo Cavellus (gest. 1626) und Antonius Hiquaeus (gest. 1641). Sieh K. Werner, Johannes Duns Scotus, 1881 (Die Scholastik d. späteren Mittelalters I) 17; ders., Der Endausgang der mittelalterlichen Scholastik, 1887 (Die Scholastik d. späteren Mittelalters IV 1) 305; ders., Der heil. Thomas von Aquin III (Geschichte d. Thomismus) 1889, 142, 149. Noch im siebzehnten Jahrhundert besaß der Scotismus in Spanien (Coimbra, Salamanca, Alcala) und in Italien (Pavia, Padua, Rom) eigene Lehrstühle. Sieh L. Wadding in seiner Ausgabe I, Vita Scoti c. 15, n. 66—71. E. Longpré, La philosophie du B. Duns Scot, P 1924, 9—12. So befolgten die Scotisten, wenn auch etwas später einsetzend, dieselbe kommentierende Methode wie die Thomisten, um ihrem Schulhaupte Geltung und Ansehen zu verschaffen.

§ 53. Die Kritik und Bekämpfung, die die Lehre des hl. Thomas während der letzten Zeit seines Lebens und bald nach seinem Tode erfahren, hatte die Mitglieder seines Ordens, aber auch viele andere Anhänger seiner Lehre zur Abwehr zusammengeschlossen und so zur Bildung einer bedeutenden und zahlreichen Schule geführt (s. oben § 44). Trotz der Kanonisation des Aquinaten im Jahre 1323 zeigt aber der Thomismus im XIV. Jahrhundert einen wesentlichen Rückgang gegenüber dem Scotismus und Nominalismus. Im XV. Jahrhundert dagegen tritt er wieder stärker hervor. Johannes Capreolus, der Thomistarum princeps, verteidigt in wuchtiger Weise die thomistische Lehre gegen die Angriffe des Heinrich von Gent, Petrus Aureoli, Scotus, Durandus und der Nominalisten. Antonin von Florenz ist als Ethiker und Volkswirtschaftler bedeutend. Dionysius Rickel, der Kartäuser, ist wesentlich Kompilator, bietet aber als solcher wertvolle Zusammenstellungen von Texten der älteren Scholastiker. Die Hochburg des Thomismus war im XV. Jahrhundert die Kölner Universität, die allerdings keine besonders hervorragenden Lehrer aufzuweisen hat. Dort gab es als eine deutlich vom Thomismus geschiedene Schule die der Albertisten. Die großen Kommentatoren am Ende dieses Jahrhunderts leiten bereits zur folgenden Periode über.

### Ausgaben.

**Johannes Capreolus.** Johannis Capreoli Tolosani Ord. Praed. Libri quatuor Defensionum theologiae divi doctoris Thomae de Aquino, Venetiis 1483, 1514, 1519, 1589, 4 voll. in fol. Letztere Ausgabe bringt von dem Dominikaner Matthias Aquarius ergänzende Zusätze zu dem Werke des Capreolus, in denen gegen die Lehren des Johannes Baconthorp polemisiert wird. — Neuausgabe von C. Paban et Th. Pègues, Joannis Capreoli Defensiones theologiae divi Thomae Aquinatis, Tours 1899—1908, 7 voll.

Der Auszug des Paulus Soncinas wurde ediert von Isidor de Isolanis, Pauli Soncinatis Divinum Epitoma Quaestionum in IV libr. sent. a principe thomistarum Joanne Capreolo Tolosano disputatarum, Pavia 1522, Lyon 1528, 1580, Salamanca 1580. — Der Auszug des Silvester Prierias erschien unter dem Titel: Opus in Joannem Capreolum seu Compendium op. Joann. Capr. in IV libr sent., Cremona 1497.

**Antonin von Florenz.** Gesamtausgaben der Werke Antonins, die aber nie vollendet wurden, erschienen Venetiis 1474—1475, Florenz 1741.

Außerordentlich oft wurde die Summa theologica gedruckt, so Venetiis 1477 u. ö., Speier 1477, Nürnberg 1478, 1486, Straßburg 1496, Verona 1740. Die Drucke der Summa sind bei P. Mandonnet, Dict. Théol. Cath. I 1452 verzeichnet.

**Dionysius der Kartäuser.** Eine erste Gesamtausgabe der Werke des Dionysius Cartusianus erschien zu Köln 1530, wurde aber nicht vollendet. Eine neue Gesamtausgabe wurde von den Kartäusern 1896 begonnen unter dem Titel: Divi ecstatici Dionysii Cartusiani Opera omnia in unum corpus digesta ad fidem editionum Coloniensium cura et labore monachorum S. Ord. Cartusianorum, Montreuil-sur-mer und Tournai.

Der Kommentar zu den Sentenzen wurde ediert Köln 1534 Venedig 1584. In der neuen Gesamtausgabe umfaßt er t. 19—26. — Dionysii Cartus. super omnes S. Dionysii Areopagitae

libros Commentaria, Köln 1536; in der neuen Gesamtausgabe t. 15—16. — Kommentar zur Consolatio des Boëthius in der neuen Gesamtausgabe t. 26, Tornaci 1906. — Die pädagogischen Schriften des Dionysius sieh in: Bibliothek d. kathol. Pädagogik XV, 1904.

Ein bedeutender Vertreter des Thomismus in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts war **Johannes Capreolus,** der Thomistarum princeps. Geboren um 1380 in der Provinz Languedoc, trat er in Rodez (Départ. Aveyron) in den Dominikanerorden ein und las von 1408 an in Paris die Sentenzen. 1411 erhielt er das Licentiat in Paris. Auch an der Universität Toulouse soll er gewirkt haben. Er starb am 6. April 1444. Seinen Ruhm verdankt Capreolus einem groß angelegten Kommentar zu den Sentenzen des Lombarden mit dem Titel: Libri quatuor Defensionum theologiae divi doctoris Thomae de Aquino, von dem er (nach der Venetianer Ausgabe 1483) das erste Buch 1409 in Paris, die übrigen drei Bücher 1426, 1428 und 1433 in Rodez vollendete. Er führte darin die schon von Herveus Natalis (sieh oben S. 536) in seiner Defensio doctrinae fratris Thomae begonnene Aufgabe fort, die Lehre des hl. Thomas zu erläutern und gegen abweichende Auffassungen des Augustinismus, Scotismus und Ockhamismus zu verteidigen. Im einzelnen wird Stellung genommen hauptsächlich gegen Heinrich von Gent, Wilhelm von Ware, Duns Scotus, Durandus von St. Pourçain, Petrus Aureoli, Ockham, Gregor von Rimini (vgl. Fr. Ehrle, Peter von Candia 105[3]). Auszüge aus den Defensiones des Capreolus fertigten die Dominikaner Paulus Soncinas (gest. 1444) und Silvester Prierias.

Auf Thomas ging auch **Antonin** zurück, geb. 1389 in Florenz, seit 1406 Mitglied des Dominikanerordens, seit 1446 Erzbischof von Florenz, gest. 1459. Sein Hauptwerk (Summa theologica) ist eine systematische Darstellung der Ethik, die sich eng an den ethischen Teil der Summa theologiae des Thomas von Aquino anschließt. Großen Nachdruck legt aber Antonin auf die Behandlung sozialethischer und volkswirtschaftlicher Fragen.

Ein Hauptsitz der via antiqua war die 1389 gegründete **Universität Köln,** nachdem dort anfänglich der Nominalismus vorgeherrscht hatte (sieh oben S. 611). Hier finden wir neben den Thomisten eine Schule der Albertisten, deren Hauptvertreter Heimerich (Heinrich) von Kampen (de Campo) war. „In seinen ohne Zweifel vor 1444 in Köln in der Bursa Laurentiana (Albertistenburse) verfaßten ‚Problemata inter Albertum Magnum et S. Thomam' werden diese Bezeichnungen häufig wiederholt. Wann und wie sich in Köln die in dieser Schrift zu Tage tretende Gegensätzlichkeit zwischen Albertus und Thomas herausbildete, ist noch nicht erforscht" (Fr. Ehrle, Der Sentenzenkommentar Peters von Candia 263). Die Bezeichnung findet sich dann wieder in der Verteidigungsschrift der Pariser Nominalisten vom Jahre 1474 (Ehrle, 325, 265) und im Clipeus Thomistarum des Petrus Nigri (Morgott, Kirchenlexikon IX 393). Im Jahre 1444 wenden sich die Anhänger der via moderna gegen die Einführung nicht bloß der Lehrweise des hl. Thomas, sondern auch gegen die des Albertus (ad obviandum cunctis, qui niterentur istam viam antiquam adducere et non solum sti Thomae, sed et Alberti. G. Ritter, Studien zur Spätscholastik II. Via antiqua und via moderna auf den deutschen Universitäten des XV. Jahrh. 1922, 56[1]). Unter den Albertisten sind neben Heinrich von Kampen zu erwähnen Gerhard von Harderwyck (gest. 1503) und sein Schüler Arnold von Lugde oder de Tungris (gest. 1540).

Unter den in Köln wirkenden Thomisten ist in erster Linie zu nennen Heinrich von Gorkum (Gorrichem) (ca. 1386—1431), der Begründer des berühmten Montanergymnasiums; von seinen zahlreichen Schriften seien hier nur die Quaestiones in omnes partes S. Thomae (gedr. Esslingen 1473) genannt. In der zweiten Hälfte des 15. Jahrh. wirkten nebeneinander Johannes Versoris (gest. 1485), dessen Schriften fast ausschließlich Aristoteleskommentare sind, Gerhardus de Monte (gest. 1480), der u. a. einen Kommentar zu De ente et essentia (Grabmann, Mittelalt. Geistesleben, 318 ff.), eine Thomaskonkordanz (1456) und einen Tractatus ostendens concordiam S. Thomae et vener. Alberti (Koch, Durandus I 341 f.) schrieb, ferner Gerhard von Elten O. P. (gest. nach 1482), von dem wir eine Lectura supra prima parte S. Thomae besitzen. Ein Schüler des Gerhardus de Monte war der einflußreiche Lambertus de Monte (gest. 1499), bekannt durch seine Aristoteleskommentare.

Als energischer Gegner der Modernen trat in Eichstädt, Ingolstadt, Köln und in Ungarn **Petrus Nigri** auf, gest. zwischen 1481 und 1484, der einen Clipeus Thomistarum, d h. einen Kommentar zu Porphyrius und den Kategorien, schrieb (sieh Prantl IV 221. H. Hurter, Nomencl. lit. II 1017).

An der Universität Köln empfing seine Bildung **Dionysius der Kartäuser** (Cartusianus; doctor ecstaticus), einer der glänzendsten Vertreter der alten Scholastik wie der pseudo-dionysianischen Mystik. Geboren 1402 oder 1403 in dem Dorfe Rickel (Ryckel) in der Diözese Lüttich, erwarb er sich zu Köln, noch nicht 21 Jahre alt, das Doktorat der Theologie. Gleich darauf, 1423, trat er in den Kartäuserorden zu Roermonde ein. Enge Beziehungen verbanden ihn mit dem Kardinal Nicolaus von Cues, den er 1451 auf seinen Visitationsreisen in Nord- und Westdeutschland begleitete. Er starb am 12. März 1471 zu Roermonde.

Dionysius zählt zu den vielseitigsten und fruchtbarsten Schriftstellern des Mittelalters. Er erinnert durch die Weite seines Gesichtskreises, durch das fast unerschöpfliche Maß der Arbeitskraft und durch die Fülle und Mannigfaltigkeit seiner literarischen Leistungen an die Leuchten der Hochscholastik. Aus der großen Zahl seiner Werke, die alle Gebiete der Theologie, Scholastik wie Mystik umspannen, und die in der neuesten Ausgabe seiner Schriften I 187 ff. aufgezählt sind, sollen hier nur Erwähnung finden die Kommentare zu den Sentenzen des Lombarden, zur Consolatio des Boëthius und zu sämtlichen Schriften des Pseudo-Dionysius. K. Werner (IV 1, 261) nennt den Sentenzenkommentar „neben dem Werk des Capreolus die bedeutendste theologische Leistung aus der Mitte des 15. Jahrhunderts und eine wesentliche Ergänzung des Werkes des Capreolus". Mehr noch und umfassender als dieser griff Dionysius auf die Theologen und Philosophen des 13. Jahrhunderts zurück, ließ ihre Lehren Revue passieren und bot so im Gegensatz zur via moderna seiner Zeit — erinnert sei an den Sentenzenkommentar Biels — eine gewaltige Synthese der theologischen und philosophischen Arbeit der via antiqua, des großen 13. Jahrhunderts.

Eine intensive Weiterführung fanden die thomistischen Studien am Anfang des 16. Jahrhunderts durch die großen Kommentare zu den Hauptwerken des Aquinaten. Thomas del Vio (Cajetan) schrieb 1507—1522 seinen berühmten Kommentar zur Summa theologiae (K. Werner, Der Endausgang d. mittelalt. Scholastik, 1887 [Die Scholastik d. späteren Mittelalt. IV, 1] 305 f und oben S. 421). Gleichzeitig — 1516 war die Arbeit abgeschlossen — kommentierte

Franciscus Silvestris aus Ferrara die Summa contra gentiles (K. Werner, 306 und oben S. 422).

Seit 1507 hielt der Dominikaner Konrad Köllin in Heidelberg Vorlesungen über die Prima secundae, die er 1512 auf Betreiben der Fakultät veröffentlichte. Seit 1509 arbeitete in Paris sein Ordensgenosse Peter Crockart von Brüssel an seinem Kommentar zur Summa. Schon vorher lassen sich Vorlesungen über die Summa nachweisen (Ehrle, Peter von Candia 208—09). Dadurch wurden die Sentenzen des Petrus Lombardus, die seit Jahrhunderten das theologische Textbuch waren, allmählich aus ihrer Stellung verdrängt. Zwar wurde die Summa des hl. Thomas nicht in dem Sinne das theologische Textbuch, wie die Sentenzen des Lombarden es gewesen waren, aber sie erlangte jetzt doch in den Schulen eine allgemeinere Bedeutung, zumal der neu in die wissenschaftliche Arena eintretende Orden der Gesellschaft Jesu der Lehre des hl. Thomas im allgemeinen folgte.

Ein Schüler des Peter Crockart in Paris, Franz von Vittoria, ist der Begründer der spanischen Thomistenschule. Vgl. Grundriß III [12] 210 ff.

§ 54. Die Entwicklung der Mystik im XIV. Jahrh., die hier nur so weit zur Darstellung gelangen kann, als sie philosophischen Gehalt aufweist, ist zunächst beherrscht von der großen Persönlichkeit Eckeharts. In seinen Bahnen wandeln die Dominikaner Tauler und Seuse, sowie der Vlame Jan van Ruysbroeck, die dabei bestrebt sind, die mißverständlichen Lehren des Meisters in Übereinstimmung mit der kirchlichen Lehre zu erklären. Ein Umschwung in der grundsätzlichen Auffassung der Mystik vollzieht sich im Nominalismus. Infolge der kritischen Zersetzung der scholastischen Synthese wird die Mystik als Zufluchtsort aus der Unsicherheit der skeptischen Wissenschaft gesucht und die Theologia mystica der Theologia scholastica gegenübergestellt. Dabei wird das Gefühl stärker betont als die Erkenntnis. Charakteristisch ist für diese Geisteshaltung Johannes Gerson.

Im XV. Jahrh. verwendet Nikolaus von Cues in seinem philosophischen System den alten mystischen Begriff der docta ignorantia, an den sich in den oberdeutschen Benediktinerklöstern eine interessante Kontroverse über die prinzipielle Auffassung der Mystik anschließt. Insbesondere wird die Frage nach der Bedeutung der Erkenntnis im mystischen Akt eingehend untersucht.

**Tauler.** Die wichtigsten Ausgaben von Taulers Predigten erschienen Leipzig 1498, Augsburg 1508, Basel 1521 und 1522, Köln 1543; ins Lateinische übertragen von Surius, Köln 1548; in die jetzige Schriftsprache übertragen Frankfurt a. M. 1826 und 1864, 3 Teile. — Das Buch, welches gewöhnlich betitelt ist: Von der Nachfolge des armen Lebens Christi (hrsg. von Schlosser, Frankf. a. M. 1833 und 1864; F. H. S. Denifle, Das Buch von geistl. Armut, bisher bekannt als Joh. Taulers Nachfolgung des armen Lebens Christi, — vollständig herausg., 1877), ist Tauler fälschlich beigelegt.

Die erste Ausgabe Taulers nach dem mittelhochdeutschen Originaltext verdanken wir Ferdinand Vetter, Die Predigten Taulers aus der Engelberger und Freiburger Handschrift, sowie aus Schmidts Abschriften der ehemaligen Straßburger Handschriften herausgegeben, Berlin 1910

(Deutsche Texte des Mittelalters XI). Sieh dazu W. Schleußner, Der Katholik 93 (1913) I 195—201 (Sch. berichtet über eine zweite Abschrift Schmidts, die von Vetter nicht benutzt ist, und gibt ein Verzeichnis des Registers). — Ph. Strauch, Zeitschr. f. deutsche Philologie 41 (1909) 19ff. (Abdruck einer Predigt Taulers). — Taulers ausgewählte Predigten, hrsg. von L. Naumann, 1914 (Kleine Texte für Vorlesungen).

Johannes Taulers Predigten, übertragen und eingeleitet von Walter Lehmann, 2 Bde., 1913. — Übersetzung ins Französische aus dem Lateinischen: Oeuvres complètes de Jean Tauler, Dominicain (1294—1361). Traduct. litt. de la version latine de Surius par E. P. Noël, 8 Bde., P 1911—13. L. Naumann, Johann Tauler: Predigten in Auswahl übertragen und eingeleitet (Der Dom. Bücher deutscher Mystik), 1923. L. Naumann: Tauler-Handschriften. Wiener 2739 u. 2744, Zeitschrift für deutsche Philologie 46 (1914) 269—85.

**Heinrich Seuse (Suso).** Susos Werke erschienen Augsburg 1482, 1512 u. ö., ins Lateinische übertragen von Surius, Köln 1555, hrsg. von Diepenbrock, Regensburg 1829, 1837, 1854. — Die Schriften des sel. Heinrich Seuse, in jetziger Schriftsprache vollständig hrsg. von Fr. H. Seuse Denifle, 1. Bd., München 1880. — Die Briefe Heinrich Susos, nach einer Handschrift des XV. Jahrh. hrsg. von Wilh. Preger, Lpz. 1867; ders., Die Briefbücher Susos, in Zeitschr. f. deutsches Altertum u. deutsche Lit. von Steinmeyer, N. F., 8. Bd., S. 373—415. Fr. H. S. Denifle, Zu Seuses ursprüngl. Briefbuche, ebd., 7. Bd., S. 346—371 u. 9. Bd., S. 89—142.

Die grundlegende kritische Textausgabe lieferte K. Bihlmeyer, Heinrich Seuse. Deutsche Schriften, im Auftrage d. Württ. Kommission für Landesgeschichte herausgegeben, 2 Bde., Stuttgart 1907; sieh dazu Ph. Strauch, Deutsche Literaturztg. 1907, Sp. 2077 ff. A. Pummerer, Histor. Jahrb. 29 (1908) 884—890. A. E. Schönbach, Literarische Rundschau 1908, Sp. 123—126. K. Rieder, Göttingische gelehrte Anzeigen, 171. Jahrg., 1. Bd., 1909. S. 450 ff.

Heinrich Suso. Eine Auswahl aus seinen deutschen Schriften herausgeg. von W. von Scholz (Die Fruchtschale Bd. 14). — Seuse. Ausgewählt und herausgeg. von W. Oehl, Kempten u. München 1910 (Sammlung Kösel: Deutsche Mystiker I). — Heinrich Seuses deutsche Schriften, übertragen und eingeleitet von Walter Lehmann, 2 Bde., Jena 1911; sieh dazu K. Bihlmeyer, Theol. Rev. 12 (1913) 289—294. — N. Heller, Des Mystikers Heinrich Seuses O. Pr. deutsche Schriften. Eingeleitet, übertragen und erläutert, 1926.

**Die deutsche Theologie.** Die Ausgaben des Büchleins: Eine deutsche Theologie (zuerst teilweise von Luther 1516 herausgegeben) sind verzeichnet in der Ausgabe von F. Pfeiffer, Stuttg. 1851, 2. A. mit neudeutscher Übersetzung, Stuttg. 1855 (Vorwort 10—18), 5. Aufl. 1924. — H. Büttner, Das Büchlein vom vollkommenen Leben, eine deutsche Theologie, in der ursprünglichen Gestalt herausg. u. übertragen, Jena 1907. H. Mandel, Theologia deutsch, Leipzig 1908 (Quellenschriften z. Gesch. d. Protestantismus, H. 7). — Willo Uhl, Der Franckforter („Eyn deutsch Theologia"), Bonn 1912 (Kleine Texte für Vorlesungen Nr. 96; es handelt sich um eine wissenschaftliche Ausgabe des Luthertextes). — J. Bernhart, Der Frankfurter. Eine deutsche Theologie, 1920.

**Johannes Ruysbroeck.** Jo. Rusbrochii ... opera ... redd. lat. per F. L. Surium, Köln 1552 u. ö., deutsch hrsg. von Gottfr. Arnold, Offenb. 1701. Vier Schriften R.s niederdeutsch hrsg. von A. v. Arnswald, Hannover 1848. Werken van Jan van Ruysbroeck, ed. J. David, Gent 1858—1869, 6 voll. (die bisher vollständigste Ausgabe in der Ursprache). Neue kritische Ausgabe: Leuvense Studiën en Tekstuitgeven. L. Reypens, Ruusbroecs Brulocht. Derselbe, De drie Latijnsche vertalingen van Ruusbroecs Brulocht. Ph. Muller, J. v. R., Van den VII Trappen. — Derselbe, J. v. R., Van den blinkenden Steen. — Neuhochdeutsche Übersetzungen: Drei in Bd. 6 der Genter Ausgabe enthaltene Schriften gibt Fr. A. Lambert, Johann van Ruysbroeck. Die Zierde der geistlichen Hochzeit. Vom glänzenden Stein. Das Buch von der höchsten Wahrheit. Aus dem Vlämischen übers. 1902. — F. M. Hübner, Das Buch von den 12 Beghinen, 1917 (Inselverlag). Derselbe, Die Zierde der geistlichen Hochzeit, 1918. W. Verkade, J. v. R., Die Zierde der geistlichen Hochzeit, 1922. Derselbe, Aus dem Buch von den 12 Beghinen, 1923. Derselbe, Das Reich der Geliebten, 1924. Fr. M. Hubner, Die Zierde der geistlichen Hochzeit und die

kleineren Schriften („Der Dom". Bücher deutscher Mystik), 1924. Vollständige Bibliographie bei G. Dolezich, 13—23.

**Johannes von Kastl.** M. Grabmann, Mittelalterliches Geistesleben, 489—524. De adhaerendo Deo Johannis Castellensis monachi (edidit D. J. Huyben O. S. B.). Scripta monastica a monachis Benedictinis abbatiae Prantalensis edita. Series asceticomyst. N. IV. Jean de Castel, De l'union avec Dieu. Première traduction complète par les Bénédictins de Saint Paul de Wisques, Saint Maximin (Var) 1923. W. Oehl, Wie man Gott anhangen soll. Nach dem neuentdeckten vollständigen Lateintexte übertragen und eingeleitet. Dokumente der Religion II, 1923.

**Der Streit um die docta ignorantia.** E. Vansteenberghe, Le „De ignota litteratura" de Jean Wenck de Herrenberg contre Nicolas de Cuse. Text inédit et étude (Beiträge VIII 6), 1910. Derselbe, Autour de la „Docte Ignorance". Une controverse sur la théologie mystique au XVe s. (Beiträge XIV 2—4), 1915.

**Thomas Hemerken von Kempen.** Thomae Hemerken a Kempis, O. S. Aug., Opera omnia, volumin. septem ed. additoque volumine de vita et scriptis eius disputavit M. J. Pohl, 1902 ff.; sieh dazu Theolog. Revue 1 (1902) 304 ff.; 4 (1905) 257 ff.; 11 (1912) 201 ff.; 18 (1919) 173 ff; 23 (1924) 517.

Die beiden bedeutendsten unter Eckeharts unmittelbaren Schülern, Tauler und Seuse, haben die Spekulation des Meisters nicht weitergeführt. Sie suchten bei engem Anschluß an Eckehart die Gefahrpunkte seines Systems, die ihm die Verurteilung eingebracht hatten, zu umgehen bzw. durch eine klare, eindeutige Formulierung ihre Übereinstimmung mit der kirchlichen Lehre über allen Zweifel zu stellen. Das Spekulative tritt bei ihnen überhaupt im Vergleich zu Eckehart zurück, bei Tauler zugunsten des Ethisch-Lehrhaften, bei Seuse zugunsten des lyrischen Gefühls. Am wenigsten findet sich systematische Spekulation bei **Johannes Tauler,** geb. um 1300 in Straßburg, wo er wohl auch in den Predigerorden eintrat und von wo er nach achtjährigem Studium nach Köln geschickt wurde. Ob er dort Eckehart selbst gehört hat, ist ungewiß. Den Magistertitel erlangte er nicht. Von Köln kehrte Tauler wohl zurück nach Straßburg. 1339 ist er in Basel in engem Verkehr mit den „Gottesfreunden", wie aus dem Briefwechsel Heinrichs von Nördlingen und der Margarete Ebner hervorgeht. Im Kampfe Ludwigs des Bayern mit Johann XXII. stand er wohl auf seiten des Papstes. Ab 1347 wirkte Tauler wieder in Straßburg, wo er 1361 bei seiner Schwester im Dominikanerkloster St. Nikolaus zu den Unden gestorben ist.

Taulers mystische Ethik erwächst auf dem Grunde derselben Seinsspekulation, wie sie von Eckehart ausgebildet worden war. Die Lehre von der Gottheit und Trinität, von den Ideen und endlich der kreatürlichen Welt ist hier wie dort Trägerin der Mystik. Was Tauler von Eckehart unterscheidet, ist, daß er im engeren Anschluß an Thomas die Grenzen zwischen absolutem und kreatürlichem Sein scharf zieht und dementsprechend den bewußt paradoxen Ausdruck Eckeharts meidet. Auch er unterscheidet in der Seele die niederen und oberen Kräfte und beiden gegenüber den „Grund", sehr selten auch „Funken" genannt. Mit diesem „Grund" meint Tauler wie Eckehart das Wesen der Seele, wiewohl bei ihm nie Grund und Wesen zusammengestellt sind, wie so häufig bei Eckehart. Dieser Grund wird von Tauler stets ausdrücklich als geschaffen bezeichnet, und in ihm geschieht gnadenweise die unio mystica, die jedoch für die Seele im Diesseits nicht zu einer vollen Wesenseinigung mit dem göttlichen Sein führt. Vorbedingung für diese unio mystica ist das „Gelassensein" von allen kreatürlichen, zweckgebundenen Dingen: „Denne als Got den menschen also vindet in der luterkeit und in der blosheit zů gekeret, so neiget sich das götliche abgründe und sinket in den luteren zů gekerten grunt und überformet den geschaffen grunt und zühet in in die ungeschaffenheit mit der überformunge,

das der geist als ein mit dem wirt" (Vetter, 363, 11 ff.). Die Einigung des Seelengrundes mit Gott wird von Tauler wie von Eckehart als Gottesgeburt im Menschen bezeichnet. Bemerkenswert ist dabei, daß Tauler synonym für Gottesgeburt Sohns- oder Christusgeburt, nicht aber Geburt des „Wortes" sagt. Bei ihm ist überhaupt der intellektuelle Erkenntnischarakter des mystischen Vorgangs im Vergleich zu Eckehart stark zurückgedrängt, steht der praktische Erfolg des mystischen Erlebnisses als sittlich-religiöse Erneuerung gegenüber der mystischen Schau selbst im Vordergrund. Die sittlich-religiöse Erneuerung, das innere Werk, wird von dem seelsorglichen Prediger Tauler naturgemäß gegen alle äußere Werkgeschäftigkeit als das Wertvollere, Notwendigere betont. Aus dem gottförmigen Seelengrund brechen die religiös-sittlichen Werke wie von selbst aus.

**Heinrich Seuse** (latinisiert Suso) wurde ca. 1295 wahrscheinlich in Konstanz aus ritterlichem Geschlecht geboren. Von einer sehr frommen und gemütstiefen Mutter erzogen, wurde er bereits mit 13 Jahren in Konstanz in den Predigerorden aufgenommen. Vom 18. bis zu seinem 40. Lebensjahre peinigte er sich durch die härtesten Selbstkasteiungen. 1324—1327 studierte er in Köln zu Füßen des von ihm verehrten „göttlichen" Meisters Eckehart. Dort verfaßte er auch sein erstes Werk „Das Büchlein der Wahrheit", worin er zwar nicht ausdrücklich den eben verstorbenen Eckehart verteidigte, ihn aber gegen mißbräuchliche Inanspruchnahme durch die „Brüder vom freien Geiste" in Schutz nahm. Es scheint, daß er dadurch in ein falsches Licht geriet und vor das Provinzialkapitel von Antwerpen (1327) zitiert wurde. 1327—1339 lebte Seuse wieder in Konstanz als Lektor des dortigen Konvents, entfaltete eine reiche Seelsorgertätigkeit, trat in Beziehung zu anderen Mystikern, wie Johannes dem Fusterer, Tauler, Heinrich von Nördlingen, vor allem aber zu der ihm kongenialen Dominikanerin Elsbeth Stagel. In diesen Jahren verfaßte Seuse auch das weit verbreitete „Büchlein der Ewigen Weisheit" und übersetzte es selbst unter dem Titel „Horologium Sapientiae" ins Lateinische. 1339—1346 lebte Seuse mit einem Teil seines Konvents, der wegen Widerstandes gegen den kaiserlichen Befehl, trotz des päpstlichen Interdiktes öffentlich Messe zu lesen, durch den Rat aus Konstanz ausgewiesen worden war, im benachbarten Dießenhofen. Er wurde zum Prior gewählt. 1346 kehrte er wohl mit seinen Ordensbrüdern nach Konstanz zurück. Ob er kurz darauf infolge gehässiger Verleumdung auf einem Provinzialkapitel seines Priorats enthoben wurde, steht nicht fest. Ab 1348 bis zu seinem 1366 erfolgten Tode lebte Seuse in Ulm. Ob er hier die Gesamtausgabe seiner Werke in dem sogenannten „Exemplar", der Form, in der meist die Seuseschen Werke überliefert sind, selbst besorgt hat, wird neuerdings bestritten. Zumal der Prolog und die Vita, die zum großen Teil auf Aufzeichnungen der Elsbeth Stagel fußt, weisen Züge auf, die schwerlich mit Seuses Autorschaft vereinbar sein dürften. Außer den beiden genannten Stücken enthält das Exemplar das „Büchlein der Wahrheit", das „Büchlein der ewigen Weisheit", das „Horologium Sapientiae" und das Briefbüchlein, einen Auszug aus der von Elsbeth Stagel besorgten Briefsammlung, dem sog. „Großen Briefbuche".

Seuses Spekulation, die nicht zu einem abgerundeten System entwickelt ist, wird einigermaßen programmatisch in den letzten 8 Kapiteln der Vita (Kap. 46—53) und in dem „Büchlein der Wahrheit" vorgetragen. Im 51. Kapitel der Vita entwickelt Seuse im Anschluß an Eckehart seine Gottes- und Trinitätsspekulation und betont scharf den Unterschied des innertrinitarischen Ausflusses der Personen von dem Ausfluß der Kreatur aus dem göttlichen Wesen: „Nu merk den underscheid der entgießunge der creatur und gotes. Wan dú creatur ein zerteiltes wesen ist, so ist och ir geben

und ir entgiessen teilhaftig und gemessen" (Bihlmeyer, 179, 13 ff.). Im 6. Kapitel des „Büchleins der Wahrheit" bringt Seuse in einem Zwiegespräch zwischen dem „Jünger" und dem „Wilden", einem Vertreter der „Brüder vom freien Geist", seine Einwände gegen sechs pantheistische, sich auf Eckehart berufende Propositionen vor. Er bemüht sich, das Problem der Immanenz und Transzendenz Gottes gegenüber dem kreatürlichen Sein zu deuten: „Und merke hie, daz es ein anders ist underschidunge und underscheidenheit, als kunstlich ist, daz lib und sel hant nit underschidunge, wan eins ist in dem andern, und kein lid mag leben, daz usgeschidet ist. Aber underscheiden ist dú sele von dem libe, wan dú sele ist nit der lib, noch der lib dú sele. Alsô verstan ich, daz in der warheit nút ist, daz underschidunge múge han von deme einveltigen wesenne, wan es allen wesenne wesen git, aber nach underscheidenheit, also daz daz goetlich wesen nit ist des steines wesen usw." (Bihlmeyer, 354, 13 ff.). Streng scheidet Seuse die mit Gott wesensgleiche ewige Ideenwelt von der geschöpflichen Kreatur: „Und merke daz alle kreaturen ewklich in gotte sint got und hein [haben] da enkeinen gruntlichen underscheit gehebt, denn als gesprochen ist. Sú sint daz selb leben, wesen und vermúgen, als verre sú in gotte sint, und sint daz selb ein und nit minnre. Aber nach dem usschlage, da sú ir eigen wesen nement, da hat ein ieklichs sin sunder wesen usgescheidenlich mit siner eigenen forme, dú im naturlich wesen gibt" (Bihlmeyer, 331, 22 ff.). Dementsprechend führt das völlige Gelassensein von allem Kreatürlichen nicht zu einer adäquaten Schau der ewigen Ideen und nicht zu einer völligen Vereinigung des Seelengrundes mit dem göttlichen Sein. Der Mensch verliert in dieser Einigung nicht seine Individualität, er wird nicht Christus, nicht der wesensgleiche Sohn des Vaters: „Christus ist der eingeborne sun und wir nit, er ist der natúrlich sun, wan sin geburt zilet in der natur, aber wir sien nit der naturlich sun, und únser geberunge heisset ein widergeburt, wan si zilet in einformikeit siner nature; er ist ein bilde des vatters, wir sien gebildet nach dem bilde der heiligen drivaltikeit" (Bihlmeyer, 355, 8 ff.).

Diese theoretischen, spekulativen Ausführungen, die für Eckehart naturgemäß waren, heben sich durch ihren kühleren Ausdruck merklich ab von dem gefühlstiefen Lyrismus, der die übrigen Partien des Seuseschen Werkes kennzeichnet und der ihm den Titel eines Minnesängers der Gottesliebe eingetragen hat.

Tauler und Seuse waren keine konstruktiven originalen Denker, sondern Verbreiter überkommener Ideen; aber die Verbreitung geschah hier durch bedeutende Persönlichkeiten, durch einen der größten, wuchtigsten Prediger des Mittelalters und durch einen gefühlstiefen, überaus zart empfindenden Religiösen.

Eine mystische Schrift aus der Mitte des 14. Jahrh. hat dadurch besondere Beachtung und Verbreitung gefunden, daß sie von Luther 1516 und 1518 nach zwei verschiedenen Hdss unter dem nicht ursprünglichen und nicht ganz passenden Titel **„Eine Deutsche Theologie"** herausgegeben worden ist. Nach der Vorrede war der Verfasser Kustos im Hause der Deutschherren in Frankfurt, sein Name konnte nicht festgestellt werden. Daß er einmal (c. 12. ed. Mandel 29, 11) Tauler zitiert, ist nicht bloß ein Anhaltspunkt für die Abfassungszeit, sondern auch für die geistige Richtung der Schrift. Sie gehört in den Kreis der Nachfolger Eckeharts.

Die Schrift hat wesentlich praktische Tendenz. Die Vereinigung mit Gott wird erreicht auf dem dreifachen Wege, der via purgativa, illuminativa und unitiva. Nur gelegentlich kommen die in der Mystik geläufigen spekulativen Fragen zur Erörterung. Auch hier besteht wie bei Eckehart die Frage nach der Orthodoxie der Schrift. Daß Luther sie herausgegeben hatte, diente ihr in den Augen der Katholiken nicht zur Empfehlung. So wurde sie 1612 auf den Index der verbotenen Bücher

gesetzt. In neuerer Zeit hat M. Windstoßer Pantheismus in der Schrift finden wollen, während J. Paquiers — wohl mit Recht und sicher mit größerer Sachkenntnis — die Orthodoxie der deutschen Theologie verteidigt hat. Die besonders verfänglichen Lehren Eckeharts sind auch hier vermieden (Paquiers, 45).

In den Bahnen Eckeharts wandelt auch der vlämische Mystiker **Jan van Ruysbroeck** (1293—1381). Seine Hauptschriften sind: „Das Königreich der Liebhaber Gottes", seine Jugendschrift, „Die Zierde der geistlichen Hochzeit" (vor 1336 abgefaßt), inhaltlich wie formell sein Hauptwerk, „Das Buch von den zwölf Beghinen", seine letzte Schrift. Mangelt Ruysbroeck die Selbständigkeit und Tiefe des spekulativen Denkens, die wir bei Eckehart wahrnehmen, so haben seine Schriften doch einen eigenen Wert durch die wahrhaft poetische Auffassung und Darstellung. Im einzelnen bedarf sein Verhältnis zu Meister Eckehart noch einer genaueren Untersuchung; aber sicher ist, daß die spekulativen Grundgedanken von ihm übernommen sind. Wiewohl er in seiner Erstlingsschrift die Brüder des freien Geistes bekämpft, hat er schon bei Lebzeiten Angriffe erfahren, wie die nach der „Zierde der geistlichen Hochzeit" verfaßten Werke erkennen lassen. Später hat der Pariser Kanzler Joh. Gerson (sieh unten) Ruysbroeck heftig bekämpft (Epistola ad fratrem Bartholomaeum Carthusiensem super tertia parte libri Joannis Rusbroch de ornatu spiritualium nuptiarum. Opp. ed. Du Pin I 59 ss). Die Verteidigung führte sein Schüler Johann von Schoenhoven (I 63), selbst ein fruchtbarer mystischer Schriftsteller. Dionysius der Kartäuser nennt Ruysbroeck seinen Lehrer und schöpft besonders in seinen Werken De donis Sp. sancti und De contemplatione aus Ruysbroecks „Zierde der geistl. Hochzeit" (G. Dolezich, 27).

Der große Umschwung, der sich im mittelalterlichen Geistesleben während des 14. Jhdts. vollzog, zeigte sich auch in der neuen Auffassung und Behandlung der Mystik. Während in der vorhergehenden Periode Mystik und Scholastik harmonisch zusammengegangen waren, indem auch die Mystiker sich die scholastischen Begriffe und Deduktionen zunutze machten, treten beide nunmehr stärker auseinander und in einen gewissen Gegensatz. Der Nominalismus hatte eine durchaus skeptische Stimmung gegenüber den rationalen Beweisen und Ableitungen auf theologischem Gebiete erzeugt. Die großen metaphysischen Ideen der scholastischen Synthese des 13. Jhds. konnten darum nicht mehr Ausgangspunkt oder Mittel mystischer Spekulation und Kontemplation sein. Im Gegenteil erschien die Mystik als der Zufluchtsort, auf den man sich gegenüber der Unsicherheit der theologia scholastica zurückzog. Im Glauben war allein die Sicherheit über das Göttliche, soweit überhaupt möglich, direkt zu erfassen. Die Wissenslust, die im frühen Mittelalter mit glühender religiöser Begeisterung in eigenartiger Harmonie gepaart war, ist einer müden Resignation gewichen, während das Feuer des religiösen Sinns noch mächtig weiter lodert. Die theologia mystica, die jetzt neben die theologia scholastica als besondere Wissenschaft gestellt wird, dient dazu, diesen mächtigen religiösen Drang aufzunehmen, seine Berechtigung im Geistesleben aufzuzeigen und ihm Erleuchtung und Leitung zu bieten. Dabei kommt es nicht zu einer formellen Ablehnung und Bekämpfung der Scholastik, es wird nur ihr Wert für die religiöse und mystische Betätigung bestritten. Die äußere Einheit der das Mittelalter beherrschenden geistigen Kräfte ist noch vorhanden, aber die innere ist gelockert oder ganz aufgehoben.

Deutlich zeigt sich diese Form der Mystik bei **Johannes Gerson** (vgl. oben S. 607). Die kritische Art der nominalistischen Theologie ließ diesen edlen und feinsinnigen Menschen unbefriedigt und trieb ihn dazu, neben sie eine theologia mystica zu stellen. Gerson hält aber den Zusammenhang beider Theologien gegen solche, die sie trennen

wollen, aufrecht und betont, daß eine gewisse Erkenntnis mit dem Affekt verbunden sein müsse (Tract. VII Super Magnif. n. 92: Quamvis nihil vere videatur percipi, quin vis apprehensiva concurrat, alioquin vis affectiva ferri posset in incognitum, quod aliqui nedum concedunt, sed hoc probare contendunt; nec theologiam scholasticam suscipiunt in hac parte, sed a mystica secernunt. Opp. IV 342). Die mystische Erkenntnis ist eine solche der religiösen Erfahrung durch die Einigung der Liebe (Theologia mystica est cognitio experimentalis habita de Deo per amoris unitivi complexum. De myst. theol. cons. 28, Opp. III 384). Gerade gegen diese Auffassung richtet sich später die Schrift des Kartäusers Vincenz von Aggsbach (vgl. unten S. 636). Bezeichnend ist, daß Gerson sich nicht an die vorangegangene deutsche Mystik anschloß, sondern an Hugo und Richard von St. Victor und an Bonaventura. Die Eckehartsche Mystik hat er sogar indirekt bekämpft, durch seine Kritik Ruysbroecks, den er des Pantheismus zeiht (sieh oben S. 633). Die mystischen Schriften Gersons haben eine weite Verbreitung gefunden und spielen auch in den mystischen Kontroversen des 15. Jhdts. eine erhebliche Rolle.

Die mystische Bewegung verbindet sich im 15. Jhdt. mit der Reform der Klöster und wird im wesentlichen von den Führern der Reform bewußt getragen. Erst in neuester Zeit haben wir einzelne dieser Erscheinungen der Mystik kennengelernt. M. Grabmann hat den Benediktiner Johannes von Kastl (bei Neumarkt in d. Oberpfalz) als Verfasser der dem Albertus Magnus zugeschriebenen, sehr geschätzten Schrift De adhaerendo Deo (1410) nachgewiesen. Das Büchlein hat aber dadurch an Bedeutung eingebüßt, daß es als stark kompilatorische Arbeit von J. Huyben erwiesen worden ist. R. von Frentz bringt neuestens einige gewichtige Bedenken gegen die Autorschaft des Johannes von Kastl vor (Schol 2 [1927] 79—92; vgl. G. Théry, RScPhTh [1927] 242).

Die andere mystische Bewegung des 15. Jahrh. ist angeregt durch den großen **Nicolaus Cusanus** und ebenfalls von den für die Reform begeisterten Mönchen getragen. Das System des Cusaners (vgl. Grundriß III[12] § 10) führte in seinem Grundbegriff der docta ignorantia ein aus der Mystik stammendes und ihr wahlverwandtes Element mit sich. Johannes Wenck von Herrenberg, Professor in Heidelberg, hatte in De ignota litteratura auf die Übereinstimmung der Lehre der docta ignorantia mit Meister Eckehart aufmerksam gemacht (Vansteenberghe 10, 21, 24, 26, 30), und Nicolaus hatte in der Apologia (p. 70) offen die Verteidigung nicht bloß dieses Mystikers, sondern auch des Johannes Eriugena und des David von Dinant übernommen (Vansteenberghe 16 ff.). Auch die Beziehung seines Systems zur Theologia mystica ist hier ausdrücklich hervorgehoben: Haeresim putat (sc. Wenck) esse oppositorum coincidentiam, in cuius admissione est initium ascensus in mysticam theologiam (Apol. p. 64). Der mystische Grundbegriff der docta ignorantia wird aufgegriffen von dem Prior des Benediktiner-Klosters Tegernsee Bernhard von Waging, der in seinem Laudatorium doctae ignorantiae (1451) den Unterschied zwischen der theologia mystica, um die es den Mönchen von Tegernsee zu tun ist, und der docta ignorantia bloß darin sieht, daß diese mehr mit wissenschaftlichen Mitteln, jene durch den Affekt demselben Ziele der Vereinigung mit Gott zustrebt (Vansteenberghe, Autour de la docte ignorance, 164 f.). Das Verhältnis der Erkenntnis zum Affekt in der Mystik wird näherhin so bestimmt, daß die Mystik wesentlich im Affekt bestehe, aber von der Erkenntnis ausgehe (Et quoniam mystica theosophia praecipue in vi affectiva reponitur, nihilominus tamen in vi intellectiva suo modo reperitur. Est enim actus sapientalis non

solum affectio, sed etiam intellectio; quin immo in cognitione inchoatur et in affectione consummatur, p. 165). Damit ist die Frage berührt, die damals in jenen Kreisen heftig erörtert wurde. Der Abt des Klosters Kaspar Aindorffer legt dem Kardinal diese Frage zur Beantwortung vor: utrum anima devota sine intellectus cognitione vel etiam sine cogitatione praevia vel concomitante, solo affectu seu per mentis apicem quam vocant synderesim, Deum attingere possit et in ipsum immediate moveri aut ferri (Vansteenberghe, Autour de la docte ignorance, 110). Der Fragesteller bezieht sich noch auf des Kartäusers Hugo de Palmis De triplici via, ein Werk, das in der damaligen Kontroverse eine große Rolle spielt, und auf den cancellarius novus, Gerson, die beide nicht klar genug seien. Die Antwort des Kardinals, die aus Mangel an Zeit nur kurz und vorläufig ist, lautet dahin, daß eine gewisse Erkenntnis vorhanden sein müsse, damit das Gefühl sich zu Gott hin bewegen könne, wenn man auch in Unwissenheit darüber sei, was geliebt werde: Inest igitur in omni tali dilectione, qua quis vehitur in Deum, cognitio, licet quid sit id quod diligit, ignoret. Est igitur coincidentia scientiae et ignorantiae seu docta ignorantia (Vansteenberghe, 112). In diesem Stadium greift der Kartäuser **Vincenz von Aggsbach** in die Kontroverse ein. Durch Johannes von Weilheim, Prior in Melk, einen fruchtbaren mystischen Schriftsteller (Vansteenberghe, 23), erfuhr er von der Kontroverse und wurde mit den Verteidigern Gersons, Nikolaus von Cues und Marquard Sprenger, bekannt. Vinzenz ist ein feuriger Anhänger der kirchlichen Reform und Konzilspartei, damit ein Gegner der Päpste, die das Konzil verhindern, und auch des Cusaners, der diese Politik verteidigt, ein Mystiker der Praxis, bei dem die Mystik die Scholastik ersetzen soll: Die Doktoren, Lektoren und Prädikatoren will er zum Studium der mystischen Theologie bekehren, damit die Schwierigkeiten der Bibel vor ihren Augen verschwinden und sie sich alsdann daran machen, die Herzen zu entflammen. Zuerst ein Bewunderer Gersons, ist er bei genauerem Studium allmählich zu einer andern Ansicht gekommen, die er in einem Schriftchen gegen Gerson (hg. von Vansteenberghe, 189 ff.) näher begründet. Gerson verstoße gegen den wichtigsten Grundsatz der praktischen Mystik, daß man sich zu Gott ohne Erkenntnis erheben müsse: in practica mysticae theologiae consurgere ignote, idest sine cogitatione comite, est proprium et singulare et quasi fundamentum ipsius artis (Vansteenberghe, 192).

Diese Schrift wurde über Melk und Tegernsee dem Bischof von Brixen bekannt. In einem Brief vom 14. September 1453 nimmt er zu ihr Stellung im Sinne seines Systems. Man muß sich zu der Erkenntnis erheben, daß im Unendlichen das allgemeinste philosophische Prinzip, das Kontradiktionsprinzip, nicht gilt, und so durch Wissen zum Nichtwissen gelangen, sich in das nebelhafte Dunkel hineinwerfen. Dann wird man finden, daß das, was die Vernunft für unmöglich hält, nämlich daß etwas zugleich ist und nicht ist, gerade die Notwendigkeit ist; und wenn dieses Dunkel der Unmöglichkeit nicht gesehen würde, so wäre nicht die höchste Notwendigkeit, die jener Unmöglichkeit nicht widerspricht. Vielmehr ist die Unmöglichkeit gerade die wahre Notwendigkeit (115). Darum lautet die Antwort auf die spezielle Frage: Irgendeine Erkenntnis muß der Liebeseinigung vorausgehen, weil, was völlig unbekannt ist, nicht geliebt und nicht gefunden wird.

Die Mönche von Tegernsee, wiewohl dem Kardinal sehr ergeben, scheinen doch stark zu der Ansicht des Vincenz von Aggsbach geneigt zu haben. Wenigstens schlägt der Prior Bernhard von Waging, der Lobredner der docta ignorantia, eine mittlere Lösung vor: Die Einigung mit Gott sei ohne aktuelle Erkenntnis, nicht aber ohne jede Erkenntnis möglich (Vansteenberghe, 132). Aber Nikolaus ignoriert

in seiner Antwort diese scholastische Unterscheidung. Indem er auch seinerseits ein gewisses Entgegenkommen zeigt, weist er darauf hin, daß in der Seligkeit des Genusses das cognoscere ein amare und umgekehrt ist. Praktisch gesprochen, kommt man durch die Liebe Gottes zu seiner Erkenntnis, und diese Liebe zeigt sich darin, daß man ihn sucht (135; Brief n. 16).

Endlich greift in diesen Streit noch Marquard Sprenger in München ein, der von den Mönchen ebenfalls um sein Urteil angegangen worden war und dieses in seinem Elucidatorium mysticae theologiae niederlegt (Vansteenberghe, 50 ff.). Er nimmt die Partei des Gerson und Nicolaus Cusanus. Seine Formel lautet unter Berufung auf Thomas von Aquin: cognitio cum amore, wobei er aber darauf aufmerksam macht, daß diese cognitio keine Erkenntnis im Sinne der aristotelischen Wissenschaft sei (53). Der Cusaner billigt die Ausführungen Sprengers (56); er bleibt bei seiner Formulierung und präzisiert sie in einer Predigt vom 2. Febr. 1455 dahin, daß auch die Erkenntnis Gottes die Liebe voraussetzt: non potest esse vera scientia Dei, ubi non est caritas (564).

Die Kontroverse setzt sich dann weiter fort zwischen Vincenz einerseits und Marquard Sprenger und Bernhard von Waging andererseits, wobei Johannes von Weilheim den liebenswürdigen Vermittler spielt. Abgesehen von dem Zusammenhang mit der großen Persönlichkeit des Nicolaus Cusanus, bereitet diese Kontroverse auch inhaltlich großes Interesse. Wir sehen auf allen Seiten, auch bei den Verteidigern der cognitio im mystischen Akt, ein starkes Zurücktreten des intellektuellen Elementes gegenüber dem affektiven. Ein neuer, fremdartiger Akzent und Ausdruck tritt uns hier entgegen. Die religiöse Erfahrung (experimentum ist ein beliebter Ausdruck), das religiöse Gefühl wird betont (der Titel einer Schrift Bernhards von Waging lautet: De spiritualibus sentimentis), alles Dinge, die eine neue geistige Haltung verraten, die in der Person des Cusaners am deutlichsten zum Ausdruck kommt.

Den klösterlichen Reformbestrebungen verdankt auch die Kongregation der Brüder vom gemeinsamen Leben ihre Entstehung, aus dem die Schrift der deutschen Mystik hervorgegangen ist, die die weiteste Verbreitung gefunden hat und nach der Bibel am häufigsten gedruckt worden ist: die Imitatio Christi des Thomas Hemerken von Kempen (dieser ist unzweifelhaft der Verfasser. Den jahrhundertelangen Streit um die Autorschaft, der auch in der Gegenwart noch nicht ganz verstummt ist, insbesondere die Erfindung eines imaginären Abtes Gerson aus dem 13. Jhd. als Verfasser, kann man nur als literarischen Skandal bezeichnen). Sie ist wesentlich praktisch gerichtet mit einer leichten Wendung gegen die scholastische Wissenschaft. Ihre Bedeutung liegt darin, daß sie viel von dem Ideen- und Stimmungsgehalt der deutschen Mystik zum christlichen Gemeinbesitz gemacht hat.

# Literaturverzeichnis zur Geschichte der Philosophie der patristischen und scholastischen Zeit.

(Die Ausgaben der Werke der Philosophen und die Übersetzungen sieh im Text bei den einzelnen Paragraphen.)

## Zu § 1. Die Philosophie der christlichen Zeit.

**I. Allgemeine Darstellungen der Geschichte der Philosophie.** Von der Philosophie der christlichen Zeit überhaupt handeln: Heinrich Ritter, Die christl. Philos., 2 Bde., 1858—1859. C. Sanseverino, Philos. christ. cum antiqua et nova comparata, Neap. 1862 ff.: Heinr. v. Stein, Sieben Büch. zur Gesch. des Platonism., 1862—1874; 3. T.: Verh. des Platonismus zur Philos. d. christl. Zeiten. Vgl. die ausführlichere Darstellung in Ritters Gesch. der Philosophie, Bd. VII., 1841 ff., wie auch die betreffenden Bände der Grundriß I[12] 2* angeführten Werke von Buhle, Tennemann, Hegel, Marbach, Erdmann, Lewes u. a. Speziell seien noch angeführt: F. Capozza, Sulla filosofia dei padri e dottori della chiesa ed in specialità di S. Tommaso, Napoli 1868. A. Stöckl, Lehrb. d. Gesch. d. Philosophie. 1870, 3. A. 1889; derselbe, Grundriß der Geschichte d. Philosophie. 3. A. von Weingartner, 1919. P. Haffner, Grundlinien d. Gesch. d. Philos., 1881—1884. R. Eucken, Die Lebensanschauungen d. großen Denker, 1890, 18. A. 1922. W. Windelband, Gesch. d. Philos., 1892, 11. A. 1924. O. Willmann, Gesch. d. Idealismus, II. B.: Der Idealismus d. Kirchenväter und der Realismus d. Scholastiker, 1896, 2. A. 1908. M. de Wulf, Hist. de la philos. médiévale, Paris et Bruxelles 1900, 2e éd. Louvain-Paris 1905, 4e éd. 1912 (behandelt als Einleitung zur Phil. d. Mittelalt. d. griech. und patristische Philos.): 5e éd. T. I. Des origines jusqu'à Thomas d'Aquin, 1924, T. II. De Thomas d'Aquin jusqu'à la fin du moyen-âge, 1925 (beginnt jetzt mit dem Ausgang der Patristik). F. Picavet, Esquisse d'une hist. générale et comparée des philosophies médiévales, 2e éd. P. 1907. E. Lehmann, Mystik im Heidentum u. Christentum, 3. A. (Aus Natur u. Geisteswelt 217). M. Grabmann, Die Gesch. d. scholastischen Methode, nach den gedruckten und ungedruckten Quellen dargestellt. I. B.: Die scholast. Methode von ihren ersten Anfängen in der Väterliteratur bis zum Beginn des 12. Jahrh. II. B.: D. schol. Methode im 12. u. beginnenden 13. Jahrh., 1909/1911. P. Hasse, Von Plotin zu Goethe, 1909. J. Lindsay, Studies in European Philosophy, L. 1909 (darunter The philosophical doctrine of Logos. Gnosticism as a philosophy of religion. Augustin's philosophy of history. Origen as christian philosopher. Scholastic and mediaeval philosophy. The philosophy of Aquinas). W. Kinkel, Allgemeine Geschichte der Philosophie. II. Das Ringen um Gott im Mittelalter, Osterwieck 1921. Fr. Klimke, Institutiones historiae philosophiae, 2 voll. R. 1923. G. Kafka, Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen, Abt. III. Die christliche Philosophie, Bd. 10/11. H. Eibl, Augustin und die Patristik. 1923. Bd. 14. J. Bernhart, Die philosophische Mystik des Mittelalters von ihren antiken Ursprungen bis zur Renaissance, 1922. J. Hessen, Patristische und scholastische Philosophie. 1922. O. Karrer, Der mystische Strom. Von Paulus bis Thomas von Aquin, 1926. K. Vorländer, Geschichte der Philosophie[7]. I. Altertum und Mittelalter, 1927.

**II. Darstellungen zu einzelnen philosophischen Gebieten.** a) Logik und philosophische Terminologie: C. Prantl, Geschichte der Logik im Abendlande, B. I: Die Entwicklung der Logik im Altertum, 1855; B. II—IV: Die Logik im Mittelalter, 1861—1870; B. II, 2. A. 1885. R. Eucken, Gesch. d. philos. Terminologie, 1879.

b) Gottesbeweise und Gotteserkenntnis: A. Tyszka, Gesch. d. Beweise f. d. Dasein Gottes bis z. 14. Jahrh., 1875. H. Gwatkin, The knowledge of God and its historical development, Edinburgh 1906. O. Zöckler, Gesch. der Apologie des Christentums, 1907.

c) Naturwissenschaft und ihre Beziehungen zur Theologie: O. Zöckler, Gesch. d. Beziehungen zwischen Theol. u. Naturwissensch. mit besonderer Rücksicht auf die Schöpfungsgeschichte, I: Von den Anfängen der christlichen Kirche bis auf Newton und Leibniz, 1877. Lauchert, Gesch. d. Physiologus, 1889. K. Laßwitz, Gesch. der Atomistik vom Mittelalter bis Newton I, 1890 (greift auch auf die Patristik zurück). M. Goldstaub, Der Physiologus und seine Weiterbildung in der lateinischen und byzantinischen Literatur, Philol. Supplementb. 8 (1899—1901) 339—400. F. Strunz, Gesch. d. Naturwissenschaften im Mittelalter, 1910. A. D. White, Geschichte der Fehde zwischen Wissenschaft und Theologie in der Christenheit, übers. von C. M. v. Unruh, 1917. F. Boll, Sternglaube und Sterndeutung. Die Geschichte und das Wesen der Astrologie, 1918.

d) Psychologie: H. Siebeck, Gesch. d. Psychologie, I. Teil, 2. Abt.: Die Psychologie von Aristoteles bis zu Thomas von Aquino, 1884. G. L. Fonsegrive, Essai sur le libre arbitre, sa théorie et son histoire, P 1887. M. Dessoir, Abriß einer Geschichte d. Psychologie, 1911. O. Klemm, Geschichte d. Psychologie, 1911. Vgl. Grundriß I[12] 5*.

e) Ästhetik: M. de Wulf, L'histoire de l'esthétique et ses grandes orientations, RNéoscol. 16 (1909) 237—59. Vgl. Grundriß I[12] 9* VI.

f) Sprachphilosophie: P. Rotta, La filosofia del linguaggio nella patristica e nella scolastica, Torino 1909.

g) Ethik und Soziologie: Eine Geschichte der christlichen Sittegibt Neander, Vorlesungen über Gesch. d. christl. Ethik, herausgeg. von D. Erdmann, 1864. H. J. Bestmann, Bd. I: Die sittl. Stadien in ihrer geschichtlichen Entwickl., II, 1 u. 2: Die kathol. Sitte, 1880—1885, ferner W. Gaß, Gesch. der christlichen Ethik, Bd 1 bis zur Reformation, 1881. Th. Ziegler, Gesch. d. Ethik. 2. Abt. Gesch. d. christl. Ethik, 1886, 2. Ausg. mit Reg. 1892. Chr. Ernst Luthardt, Gesch. d. christlichen Ethik, 1. Hälfte: Gesch. der Ethik vor der Reformation, 2. Hälfte: Gesch. der christl. Ethik seit der Reformation, 1888, 1893. O. Zöckler, Die Tugendlehre des Christentums. Ein Beitrag z. Gesch. d. christl. Sittenlehre und Sitte, 1904. Léon Lallemand, Hist. de la Charité, 4 Bde., P 1902—1906. A. Hunzinger, Das Furchtproblem in der kathol. Lehre von Augustinus bis Luther, 1906. Fr. Hamm, Zur Grundlegung und Gesch. der Steuermoral, 1908. Th. C. Hall, History of Ethics within organized Christianity, L 1910. W. Stockums, Die Unveränderlichkeit des natürlichen Sittengesetzes in der scholastischen Ethik, 1911 (Freiburger Theol. Studien, H. 4). G. F. Barbour, A philosophical study of Christian Ethics, L 1911. O. Schilling, Naturrecht und Staat nach der Lehre der alten Kirche, 1914. O. Dittrich, Geschichte der Ethik. Die Systeme der Moral vom Altertum bis zur Gegenwart. I. Bd. Altertum bis zum Hellenismus. II. Bd. Vom Hellenismus bis zum Ausgang des Altertums, 1926. III. Bd. Mittelalter bis zur Kirchenreformation, 1926. Vgl. auch Grundriß I[12] S. 5*, IV.

Th. Sommerlad, Die wirtschaftl. Tätigkeit der Kirche in Deutschland, 2 Bde., 1900—1905; derselbe, Das Wirtschaftsprogramm der Kirche des Mittelalters, 1903. E. Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen, Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik. B. 26—28, 1908 u. 1909. Gesammelte Schriften, I. B., 1. u. 2. Hälfte, 1912 (1. Hälfte, I. K., Die Grundlagen in der alten Kirche; II. K., Der mittelalterliche Katholizismus). Demetrios Balanos, *Ἡ θέσις τῆς γυναικὸς ἐν ταῖς θρησκείαις καὶ ἰδίως ἐν τῷ χριστιανισμῷ*, Athen 1910. J. v. Walter, Frauenlos u. Frauenarbeit in d. Gesch. d. Christentums, 1911.

**III. Dogmengeschichte.** J. Schwane, Dogmengeschichte der vornizänischen Zeit, 1862, 2. A. 1892; derselbe, Dogmengesch. d. patristischen Zeit (325—787), 1869, 2. A. 1895; derselbe, Dogmengesch. der mittleren Zeit (787—1517), 1882; derselbe, Dogmengesch. d. neuern Zeit, ebend. 1890. J. Bach, Dogmengesch. d. Mittelalt. v. christol. Standpunkt (vom 8.—16. Jahrh.), 2 Teile, 1873—1875. Ad. Harnack, Lehrb. d. Dogmengesch., 1. Bd.: Die Entstehung des kirchlichen Dogmas, 2. u. 3. Bd.: Die Entwickelung des christlichen Dogmas, 1886—1890, 4. A. 1909—1910. Frdr. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4. A. 1906; derselbe, Grundriß d. Dogmengesch., 1907. R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte, 1. u. 2. Hälfte, 1895, 1898. B. I u. II, 3. A. 1922—1923; derselbe, Grundriß der Dogmengesch., 4. A. 1919. A. Dorner, Grundriß d. Dogmengesch., Entwicklungsgesch. d. christl. Lehrbildungen, 1899. J. Tixeront, Histoire des dogmes, I. La théologie anténicéenne, 9e éd., P 1926, II. De S. Athanase à S. Augustin (316—430), 7e éd., 1924. III. La fin de l'âge patrist. (430—800), 6e éd. 1925; derselbe, Mélanges de patrologie et d'histoire des dogmes, P 1921. Otten, A manual of the history of dogmes, New York 1918. G. Bonwetsch, Grundriß der Dogmengeschichte [2], 1919. Wiegand, Dogmengeschichte, I. 1912. II. 1919. Carpenter, Phases of early christianity, New York 1916. E. Amann, Le dogme cath. dans les Pères de l'Eglise, P 1922.

**IV. Literaturgeschichtliche Werke.** A. Ebert, Allg. Gesch. der Literatur d. Mittelalters im Abendlande, 3 Bde., 1874, 1880, 1887, Bd. I, 2. A. 1889 (Die christl. lat. Literatur von ihren Anfängen bis zum Beginn des 11. Jahrh.). H. Zielinski, Cicero im Wandel der Jahrhunderte, 1897, 2. A. 1908. E. Norden, Die antike Kunstprosa vom 6. Jahrh. bis in die Zeit der Renaissance, 1898, 2. Abd. mit Nachträgen 1909, 3. Abd. 1918; derselbe, Vergil, Aeneis Buch VI, 1903 (behandelt werden die hellenisch-altchristl.-mittelalterlichen Jenseitsvorstellungen); derselbe, Die latein. Lit. im Übergang vom Altertum zum Mittelalter. Kultur der Gegenwart I, 8, 1905, 3. A. 1912, 483—520. Fr. Novati, L'influsso del pensiero latino sopra la civiltà italiana del medio evo, Milano 1899. Al. Baumgartner, Gesch. d. Weltliteratur IV: Die lat. u. griech. Lit. d. christl. Völker, 1900, 3. u. 4. A. 1905. P. Monceaux, Hist. litt. de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe, 4 voll., P 1901—1912. G. Groeber, Übersicht über die lat. Literatur von der Mitte des 6. Jahrh. bis 1350, Grundriß d. romanischen Philologie II, 1, 1902. J. E. Sandys, A history of classical scholarship, 3 Bde., Cambridge 1903—1909, t. I. from the sixth cent. B. C. to the end of the middle ages, 1921. R. Pichon, Études sur l'histoire de la littérature latine dans les Gaules, P 1906. M. Manitius, Gesch. der latein. Literat. des Mittelalters, I. T. von Justinian bis zur Mitte des 10. Jahrh., 1911. II. T. 1923. L. Traube, Vorlesungen und Abhandlungen, Bd. II: Einleitung in die latein. Philologie des Mittelalters, herausgeg. von P. Lehmann, 1911. C. Weyman, Vermischte Bemerkungen zu lat. Dichtungen des christl. Altertums und des Mittelalters, Münchener Museum für Philol. des Mittelalters, 1917, 167—216; derselbe, Analecta sacra et profana 1. in Festgabe für Grauert, 1910; 2. in Festgabe für Ehrhard, 1922, 479—490; derselbe, Beiträge zur Geschichte der christl.-lat. Poesie, 1926.

Über die christliche Literatur Syriens und des Orients überhaupt handeln: G. Bickell, Conspectus rei Syrorum literariae, 1871. A. Baumgartner, Geschichte d. Weltliteratur I: Die Literaturen Westasiens u. d. Nilländer, 1892, 3. u. 4. A. 1905. W. Wright, A short history of syriac literature, L 1894. R. Duval, La littérature syriaque, P 1899, 3e éd. 1907 (Anciennes lit. chrétiennes II). Die orientalischen Literaturen in: Kultur der Gegenwart I 7, 1906 (Das aramäische u. äthiopische christl. Schrifttum von Th. Nöldeke; das armenische u. georgische von F. N. Finck). Die Literaturen des Ostens in Einzeldarstellungen. VII. B., 2. Abt.: Gesch. d. christl. Literaturen des Orients, 1907 (C. Brockelmann behandelt 1—74 die syrische u. christl.-arab., F. N. Finck 75—130 die armenische, J. Leipoldt 131—183 die koptische u. E. Littmann 185—270 die äthiopische Literaturgeschichte). A. Baumstark, Die christl. Literaturen d. Orients, I. Das christl. aramäische u. d. koptische Schrifttum, II. Das christl.-arab. und das äthiopische Schrifttum, das christl. Schrifttum der Armenier und Georgier, 2 Bändchen, 1911 (Sammlung Göschen); derselbe, Geschichte der syrischen Literatur, 1922.

Über die byzantinische Literatur handeln: K. Krumbacher, Gesch. d. byzantinischen Literatur, 2. A., 1897 unter Mitwirkung v. A. Ehrhard und H. Gelzer. A. Ehrhard behandelt S. 37—218 die griechischen Theologen. K. Krumbacher, Die griechische Literatur des Mittelalters, Kultur d. Gegenwart I, 8, 3. A. 1912, 319—370. D. C. Hesseling, Essai sur la civilisation byzantine. Trad. française par G. Schlumberger, P 1907. H. Gelzer, Byzantin. Kulturgeschichte, 1909. K. Dieterich, Byzantinische Charakterköpfe, 1909 (Aus Natur u. Geisteswelt 244).

**V. Enzyklopädien und Lexika.** Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, in Verbind. mit vielen protestant. Theologen u. Gelehrten hrsg. von Dr. Herzog, 24 Bde., 1854—1868, 3. Aufl., hrsg. von Hauck, 1896—1909. H. J. Wetzer u. B. Welte, Kirchen-Lexikon oder Enzyklopädie der kathol. Theol. und ihrer Hilfswissenschaften, 12 Bde., 1846—1860, 2. Aufl., begonnen von Kard. Jos. Hergenröther, fortgesetzt von Frz. Kaulen, 1882—1903 (mit Register). A. Dictionary of Christian Biography, ed. by Will. Smith and Henry Wace, 4 Bde., 1877—1887, Neuaufl. in 1 Bd. 1912. Dictionnaire de théologie catholique, hrsg. von Vacant-Mangenot, P 1899 ff. (bis fasc. 74. art. Luther. Febr. 1927). Kirchliches Handlexikon, hrsg. von M. Buchberger, 2 Bde., 1907—12. The Catholic Encyclopedia, New York 1907 ff. Die Religion in Geschichte und Gegenwart, hrsg. von H. Gunkel und L. Zscharnack. Neue Aufl. seit 1926. Dictionnaire d'histoire et de géogr. eccl. J. Hastings, Encyclopedia of religion and ethics, v. 12, 1922. Staatslexikon im Auftrage der Görresges. hrsg., 5 Bde., 3. u. 4. A., 1908—1912. I. Bd.[5] 1926. R. Eisler, Philosophenlexikon. Leben, Werke und Lehren der Denker, 1925; derselbe, Wörterbuch der philosophischen Begriffe. 3. Bde. I. 1927. Sieh auch Grundriß I[12] S. 8* F.

**VI. Bibliographie.** U. Chevalier, Répertoire des sources historiques du moyen-âge. I. Bio-Bibliographie, 2 Bde., P 1877—1888, 2. éd. 1905—1907. Hurter, Nomenclator litterarius theol. cath,. 5 Bde., 3. A., Innsbruck 1903—1911. T. I. 4. A. hrsg. v. Pangerl, 1926. Die Berichte über die Philosophie der Kirchenväter und des Mittelalters im Archiv für Geschichte der Philosophie. Der Theologische Jahresbericht, zuerst hrsg. von B. Pünjer, Leipzig, von 1882 an, nach dessen Tode von R. A. Lipsius und später von H. Holtzmann, dann von G. Krüger u. W. Köhler, dann von G. Krüger u. M. Schian. Daraus Sonderabdruck: Bibliographie der theologischen Literatur. Theologische Literaturzeitung, hrsg. von A. Harnack u. E. Schürer, 1876 ff., fortgesetzt von A. Titius und H. Schuster bis 1913. Bibliograph. Beiblatt d. Theol. Lit. Ztg. 1921—25. Theologisches Literaturblatt, herausgeg. von L. Ihmels, 33. Jahrg. 1912. Theologische Revue, herausgegeben von F. Diekamp. Umfangreiche und wertvolle bibliographische Mitteilungen bringen ferner das Philosophische Jahrbuch, hg von M. Grabmann u. E. Hartmann, das Historische Jahrbuch, hrsg. von H. Günter, die Jahresberichte der Geschichtswissenschaft, hrsg. von G. Schuster, die Revue d'histoire ecclésiastique (Löwen, seit 1900), die Revue Néoscolastique (Löwen, seit 1894) in einem als Supplement beigegebenen „Sommaire idéologique des ouvrages et revues de philosophie", das gleichzeitig auch als Beigabe der Rivista di Filosofia neoscolastica (Florenz, seit 1909) erschien, aber leider seit 1914 eingegangen ist, die Revue des sciences philos. et théol., die Scholastik, Vierteljahresschrift für Theologie und Philosophie, 1 (1926), La Ciencia Tomista (Madrid).

## Zu § 2. Die patristische Periode.

Außer den in § 1 unter den einzelnen Nummern genannten Hilfsmitteln zum Gesamtgebiet der Philosophie der christlichen Zeit sind hier zu verzeichnen:

**1. Allgemeine Darstellungen der Geschichte der patristischen Philosophie.** A. Stöckl, Gesch. der Philosophie der patrist. Zeit, 1859; derselbe, Gesch. d. christl. Philosophie zur Zeit der K.-Väter, 1891 (zum Teil identisch mit dem Früheren). J. Huber, Die Philosophie der Kirchenväter, 1859. G. Misch, Geschichte der Autobiographie, I. B. Das Altertum, 1907. A. Catoire, Philosophie byzantine et

philosophie scolastique, Echos d'Orient 12 (1909) 193—201. H. Eibl, J. Hessen sieh § 1 n. I.

**II. Darstellungen einzelner philosophischer Gebiete in der patristischen Zeit.**

a) Erkenntnistheorie: A. Schneider, Der Gedanke der Erkenntnis des Gleichen durch das Gleiche in antiker und patristischer Zeit. Beiträge, Suppl. II, 49—76.

b) Gottesbeweis und Gotteserkenntnis: C. van Endert, Der Gottesbeweis in der patrist. Zeit mit bes. Berücksicht. Augustins, Diss., Würzb. 1869. J. Stahl, Die natürl. Gotteserk., aus der Lehre der Väter dargestellt, 1869. G. Grunwald, Gesch. d. Gottesbew. im Mittelalter, 1907 (Beiträge VI 3). A. Struker, Die Gottebenbildlichkeit des Menschen in der christl. Literatur der ersten zwei Jahrhunderte, 1913. A. Waibel, Die Theodizee in ihren patristischen Anfängen, PhJhb 20 (1917) 388—391; derselbe, Die natürliche Gotteserkenntnis in der apologetischen Literatur des 2. Jahrh., Kath.-theol. I. D., Breslau 1916. K. Gronau, Das Theodizeeproblem in der altchristlichen Auffassung, 1922. E. v. Dobschütz, Rationales und irrationales Denken über Gott im Urchristentum, Theol. Stud. u. Krit. 95 (1924) 235—253. McGifford, The God of the early christians, New York 1924. A. Schneider, Die mystisch-ekstatische Gottesschau im griechischen und christlichen Altertum, PhJhb 31 (1918) 24—42.

c) Naturwissenschaft und Naturphilosophie: W. Möller, Die Kosmologie in der griech. Kirche bis auf Origenes, 1860. P. Plaß, De Basilii et Ambrosii excerptis ad historiam animalium pertinentibus, Marpurgi 1905. J. Hoffmann, Die Anschauungen der Kirchenväter über Meteorologie. Ein Beitrag zur Geschichte der Meteorologie, 1907 (Münchener Geograph. Studien, 22. Stück). A. Kurtides, *Ἡ φύσις καὶ οἱ Ἕλληνες Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας, Μελέτη*, 1909, 66—76 (Athen). P. Duhem, Le système du monde: histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic, t. I—V, P 1913—1917. C. Holzhey, Das Bild der Erde bei den Kirchenvätern, Festgabe für Knöpfler, 1917, 177—187. H. Meyer, Geschichte der Lehre von den Keimkräften von der Stoa bis zum Ausgang der Patristik, 1914.

d) Psychologie: B. Dawydenko, Über die Unsterblichkeit der Seele nach der Lehre der Kirchenväter, Glaube und Vernunft 1908, 3, 488—511, 614 bis 636, 778—794 (Russisch). Emmel, Das Fortleben der antiken Lehren von der Beseelung bei den Kirchenvätern, 1918.

e) Ethik: L. Baur, Untersuchungen über die Vergöttlichungslehre in der Theologie der griech. Väter, ThQschr 98 (1916) 467—491; 99 (1917/18) 225—252; 100 (1919) 426—444. Schindler, Die Lüge in der patrist. Literatur, Festgabe f. Ehrhard, 1922, 421—433. O. Dittrich, sieh oben S. 2*.

f) Soziologie und Wirtschaftslehre: Fr. X. Funk, Über Reichtum und Handel im christl. Altertum, Historisch-politische Blätter 130 (1902) 888 ff. (Kirchengesch. Abhandl. III, 1907, 150 ff.). L. Brentano, Die wirtschaftl. Lehren d. christl. Altertums, MSB 1902. M. Nathusius, Die Mitarbeit der Kirche an der Lösung der sozialen Frage, 3. A., 1904. S. Talamo, La schiavitù secondo i padri della chiesa, Rivista internaz. di scienze sociali, anno XII, vol. 36 (1904) 161 ff.; anno XIII, vol. 37 (1905) 3—26; derselbe, Il concetto della schiavitù da Aristotele ai dottori scolastici, R 1908. James Donaldson, Woman, her position and influence in ancient Greece and Rome and among the early christians, L 1907. J. Seipel, Die wirtschaftsethisch. Lehren d. Kirchenväter, 1907 (Theol. Studien d. Leogesellsch.). Vielfach gegen Sommerlad gerichtet. Sieh oben unter § 1, II g. O. Schilling, Reichtum und Eigentum in d. altkirchl. Literatur, 1908 (IX—XII Literaturangaben); derselbe, Eigentum und Erwerb nach dem opus imperfectum in Matthaeum, ThQschr 92 (1910) 214—243. E. Baumgartner, Der Kommunismus im Urchristentum, ZkTh 33 (1909) 625 ff. A. Steinmann, Sklavenlos u. alte Kirche, Eine histor.-exeget. Studie über die soziale Frage im Urchristentum, 1910 (Apologet. Tagesfragen 8). E. Vogt, Soziales Leben in der ersten Kirche, 1911. A. Harnack, Aus Wissenschaft u. Leben, B. II, 1911, 175—183: Der proletarische Charakter des Urchristentums, 253—277: Das Urchristentum und die sozialen Fragen. — Anhang. Thesen über den Wert der Arbeit nach urchristl. Anschauung. R. Pöhlmann, Geschichte der sozialen Frage und des Sozialismus in der antiken Welt, 2. A. der „Geschichte des antiken Kommunismus

und Sozialismus", 2 Bde., 1912 (Bd. II, 2. Buch, 7. Kap.: Das Christentum). E. Troeltsch, sieh oben zu § 1, II g. O. Schilling, Naturrecht und Staat nach der Lehre der alten Kirche, 1914; derselbe, Rechtsphilosophie bei den Kirchenvätern, Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphil. 16 (1922) 1—12. C. Weyman, Die Güterternare „forma, genus, virtus", „forma, divitiae, virtus" in antiker, altchristlicher und mittelalterlicher Literatur, Festgabe für Knöpfler, 1917, 384—402. Kiefl, Die Theorien des modernen Sozialismus über den Ursprung des Christentums, 1917. Hübner, Untersuchungen über das Naturrecht in der altchristlichen Literatur, besonders des Abendlandes, vom Ausgang des 2. Jahrhs. bis Augustin, 1918. F. Hauck, Die Stellung des Urchristentums zu Arbeit und Geld, 1921. Bigelmair, Zur Frage des Sozialismus und Kommunismus im Christentum der ersten 3 Jahrh., Festgabe f. Ehrhard, 1922, 73—93.

g) Pädagogik u. Hochschulgeschichte: G. Hodgson, Primitive christian education, L 1906. P. Reinelt, Christl. Erziehungslehre in Zitaten. Aus den Väterschriften gesammelt, 1909. F. Schemmel, Die Hochschule von Konstantinopel im 4. Jahrh. p. Chr. n., Neue Jahrb. f. das klass. Altertum 22 (1908) 147—168 (über die lat. u. griech. Lehrer in Konstant., besonders Libanios u. Themistios und die Art ihres grammat.-rhetorisch-philosophischen Unterrichts). A. Müller, Studentenleben im 4. Jahrh. n. Chr., Philologus 69 (1910) 292—317. Corrado Barbagallo, Lo stato e l'istruzionep ubblica nell' impero romano, Biblioteca di filologia class., No. 3, Catania 1911 (reicht bis zu Justinian). W. Bousset, Jüdisch-christl. Schulbetrieb in Alexandrien und Rom, 1915. Th. Hermann, Die Schule von Nisibis vom 5.—7. Jahrh., Z. f. n-t. Wiss. 25 (1926) 89—122.

**III. Darstellungen einzelner theologischer Lehren der patristischen Zeit.** a) Trinität und Lehre vom Hl. Geist: F. Chr. Baur, Christl. Lehre von der Dreieinigkeit u. Menschwerdung Gottes, 1841—1843. Th. de Régnon, Études de théol. posit. sur la S. Trinité, I—III 1, P 1892—98; III 2 o. J. G. Krüger, Das Dogma von der Dreieinigkeit u. Gottmenschheit in s. gesch. Entwicklung dargestellt, 1905. S. Schloßmann, Persona u. *Πρόσωπον* im Recht u. im christl. Dogma, 1906. A. Dupin, Le dogme de la trinité dans les trois premiers siècles, P 1907. J. Lebreton, Les origines du dogme de la trinité, P 1910, 4. A. 1919. F. Diekamp, Über den Ursprung des Trinitätsbekenntnisses, Rektoratsrede, Münster 1910. E. de Faye, De la formation d'une doctrine chrétienne de Dieu au IIe siècle, Revue de l'histoire des religions 63 (1910) N. 1. A. Anwander, Zur Trinitätslehre der nachorigenistischen alexandrinischen Theologie bis Arius. ThQschr 102 (1921) 190—219. H. Leisegang, Der hl. Geist. Das Wesen und Werden der mystisch-intuitiven Erkenntnis in der Philosophie und Religion der Griechen. I. Bd. I. T. Die vorchristl. Lehren vom Pneuma und der myst.-intuit. Erkenntnis, 1918; derselbe, *Πνεῦμα ἅγιον*. Der Ursprung des Geistbegriffs der synopt. Evangelien aus der griech. Mystik, 1922. Th. Schermann, Die Gottheit des Hl. Geistes nach den griech. Vätern des 4. Jahrh., 1901 (Straßb. Theol. Stud. IV, 4—5). K. F. Noesgen, Das Wesen u. Wirken d. Hl. Geistes, 2 Bde., 1905—1907.

b) Christologie und Logoslehre: Dorner, Entwicklungsgeschichte d. Lehre von der Person Christi, 1839, 2. A. 1845—1853. Anathon Aall, Geschichte der Logosidee in der christl. Literatur (2. Teil von: Der Logos. Geschichte seiner Entwickl. in der griech. Philos. u. der christl. Lit.), 1899. Réville, Histoire du dogme de la divinité de Jésus-Christ, 3e éd. P 1904. Tonetti, L'anima di Cristo nella teologia del N. Test. e dei padri, Riv. storico-crit. delle scienze teol. 1909 u. 1910 (3 Artikel). R. Seeberg, Der Ursprung des Christusglaubens, 1914. W. Bousset, Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen bis Irenaeus², 1921; derselbe, Jesus der Herr, 1916. Cerfaux, Le titre ‚Kyrios' et la dignité royale de Jésus, RScPhTh 11 (1922), 40—71. F. Weigl, Christologie vom Tode des Athanasius bis zum Ausbruch des nestorianischen Streites, 1924 (Münchener Studien zur hist. Theol. 4). W. Förster, Herr ist Jesus. Herkunft und Bedeutung des urchristlichen Kyrios-Bekenntnisses, 1924.

c) Lehre von der Sünde: J. Turmel, Le dogme du péché originel avant S. Augustin, Rev. d'hist. et de litt. relig. 5 (1900) 503—526; 6 (1901) 13—31; Le dogme du péché originel dans S. Augustin, ebda 6 (1901) 385—426; 7 (1902) 128—146, 209—230; Le dogme du péché orig. après S. Augustin, ebda 7 (1902) 289—321, 510—533. R. F. Tennant, The sources of the doctrine of original sin,

Cambridge 1905. H. Windisch, Taufe u. Sünde im ältesten Christentum bis auf Origenes, 1909. M. Jugie, Le dogme du péché originel dans l'église grecque, Revue Augustinienne 9 (1910) 163—177.

d) Lehre von der Erlösung und Rechtfertigung: A. Ritschl, Gesch. der Lehre v. der Rechtfertigung u. Versöhnung, 1870, 2. A. 1881 ff. J. Rivière, Le dogme de la rédemption. Essai d'étude historique, 2e éd. P 1905; derselbe, Hist. de la doctrine de la rédemption, Bulletin de Lit. Ecclés. 1905, Juli—Okt. K. Staab, Die Lehre v. d. stellvertretenden Genugtuung Christi, Hist.-kritisch dargestellt, 1908. J. Wirtz, Die Lehre v. d. Apolytrosis. Unters. nach den hl. Schriften u. d. griech. Schriftstellern bis auf Origenes einschl., 1906. Oxenham, Hist. du dogme de la rédemption. Essai hist. et apologétique, trad. par J. Bruneau, P 1909. A. Harnack, Die Terminologie der Wiedergeburt und verwandter Erlebnisse in der ältesten Kirche, 1918, TU 42, 3. N. Bonwetsch, Zur Geschichte des Begriffes Gnade in der alten Kirche, Festschrift f. Harnack, 1921, 93—181. Mackintosh, Historic theories of atonement, L 1920. L. W. Grenstedt, A short history of the doctrine of the atonement, L 1920. J. D. Fleming, Redemption: the christian doctrine set in the light of history, L 1921. R. Reitzenstein, Das iranische Erlösungsmysterium. Religionsgeschichtliche Untersuchungen, 1921; derselbe, Gedanken zur Entwicklung des Erlöserglaubens, Hist. Zeitschr. 1922, 1—57. H. Lother, Die Idee der Rechtfertigung in der abendl. Theologie vor Augustin, Christ. Wiss. 1926, 177—90.

e) Eschatologische Lehren: W. Haller, Die Lehre von d. Auferstehung des Fleisches bis auf Tertullian, Ztschr. für Theol. u. Kirche, 1892, 273 ff. Al. Chiappelli, La dottrina della resurrezione della carne nei primi secoli della chiesa, Napoli 1894. G. Scheurer, Das Auferstehungsdogma in der vornicänischen Zeit, 1896. L. Atzberger, Die christliche Eschatologie in den Stadien ihrer Offenbarung im Alten u. Neuen Testament, 1890; derselbe, Gesch. d. christl. Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit, 1896. M. Pohlenz, Die griech. Philos. im Dienste d. christl. Auferstehungslehre, Zeitschr. f. wissensch. Theol., N. F. 12, 241—250. L. Gry, Le millénarisme, P 1904. E. C. Dewick, Primitive christian eschatology, Cambridge 1912.

f) Sonstige theologische Lehren: G. Hoffmann, Die Lehre von der fides implicita innerhalb d. kath. Kirche, 3 Bde., 1903—1909. J. Wendland, Der Wunderglaube im Christentum, 1910. A. Deneffe, Das Wort „satisfactio", ZkTh 43 (1919) 158—75; derselbe, Geschichte des Wortes „supernaturalis", ebda 46 (1922) 337—360. A. Harnack, Der „Eros" in der alten christlichen Literatur, BSB 1918, 81—94. H. Preisker, Die Liebe im Urchristentum, Theol. Stud. u. Krit. 95 (1924) 372—394.

**IV. Patrologie und Geschichte der altchristlichen Literatur.** Die neueste Zusammenstellung der Literatur sieh in G. Rauschen, Grundriß der Patrologie 8—9. A. 1926, § 3. Besonders zu merken: O. Bardenhewer, Patrologie, 1894, 3. A. 1910; derselbe, Geschichte d. altkirchl. Literatur. I. B.: Vom Ausgang d. Apostol. Zeitalters bis z. Ende d. zweiten Jahrh. 1902, 2. A. 1913. II. B.: Vom Ende d. zweiten Jahrh. bis z. Beginn d. 4. Jahrh., 1903, 2. A. 1914. III. B.: Das vierte Jahrh. mit Ausschluß der Schriftsteller syrischer Zunge, 1912, Neudruck 1923. IV. Bd. Das 5. Jahrh. u. die syr. Liter. d. 4. Jahrhs., 1924. A. Harnack, Gesch. der altchristl. Literatur bis Eusebius. 1. Teil: Die Überlieferung und der Bestand, bearbeitet unter Mitwirkung von E. Preuschen, 1893. 2. Teil: Die Chronologie, 1. Bd.: Die Chronologie der Literatur bis Irenäus, 1897. 2. Bd.: Von Irenäus bis Eusebius, 1904. H. Jordan, Gesch. d. altchristl. Literatur, 1911. P. de Labriolle, Histoire de la littérature latine chrétienne, 2 éd. P 1924. J. Tixeront, Mélanges de patrologie et d'historie des dogmes, P 1921. P. Batiffol, Études d'histoire et de théologie positive, 7e éd. P 1926. C. Weyman, Beiträge zur Geschichte der christl.-lateinischen Poesie, 1926. Lietzmann, Christliche Literatur. In: Einleitung in die Altertumswissenschaft, hg v. Gercke u. Norden, 1, 5 u. 6. 1923. G. Krüger, in: Schanz, Geschichte der römischen Literatur. T. 3. Hadrian bis Konstantin [3], 1922; T. 4, 1 (4. Jahrh.), 1914, T. 4, 2, 1920. W. Christ, Geschichte der griech. Literatur 2, 1 (bis 100 n. Chr.), bearb. v. W. Schmid, [6] 1920; 2, 2 (100—530 n. Chr.) [6], 1924.

**V. Geschichte des Hellenismus.** J. G. Droysen, Gesch. des Hellenismus, 3 Bde., 1877. J. Beloch, Griechische Geschichte III, 1, 2. 1904. Otto, Priester

u. Tempel im hellenistischen Ägypten, 2 Bde., 1905—1908. P. Wendland, Die hellenistisch-röm. Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum u. Christentum, 1907, 2. u. 3. A. 1912. J. Kaerst, Geschichte des Hellenismus, 2. A. I. 1917. II. 1926.

**VI. Kulturgeschichte.** L. Friedländer, Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms, 3 Bde., 6. A., 1888—1890, 7. A., 2 Bde., 1902, 8. A., 4 Teile 1910. G. Grupp, Kulturgeschichte d. römischen Kaiserzeit, 2. Bd.: Anfänge der christlichen Kultur, 1904. 2. A. 1920. L. Hahn, Rom und Romanismus im griechisch-römischen Osten. Mit besonderer Berücksichtigung der Sprache, 1906; derselbe, Zum Sprachenkampf im röm. Reich bis auf die Zeit Justinians, Philologus, Supplementb. X (1907) 675—718. P. Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum, 1907, 2. u. 3. Aufl. 1912. F. Baumgarten, F. Poland, R. Wagner, Die hellenische Kultur, 2. A., 1908. D. Bassie E. Martini, Disegno storico delle vita e cultura greca, Mailand 1910. W. Thieling, Der Hellenismus in Kleinafrika. Der griech. Kultureinfluß in den römischen Provinzen Nordwestafrikas, 1911. Bréhier et Batiffol, Les survivances du culte impériale romain, P 1920.

## Zu § 3 u. 4. Das Neue Testament.

**I. Theologie des Neuen Testaments.** H. Holtzmann, Lehrb. d. neutest. Theologie, 2 Bde., 1896, 1897; 2. A. herausg. v. A. Jülicher u. W. Bauer, 1911/12. O. Pfleiderer, Das Urchristentum, seine Schriften und Lehren, 1887; 2. A., 2 Bde., 1902. B. Weiß, Lehrb. d. biblischen Theol. d. N. Testaments, 7. A. 1903. C. Clemen, Die Entwicklung d. christl. Religion innerhalb d. N. Test., 1908. A. Schlatter, Theologie d. N. Test., 3 Bde., 1909—1911. P. Feine, Theologie d. N. Test., 1910, 4. A. 1922; derselbe, Die Religion d. N. Test., 1921. H. Weinel, Biblische Theologie d. N. Test. Die Religion Jesu u. d. Urchristentums, 1911; 3. A. 1921. M. Wohlrab, Die neutest. Glaubenslehre auf psychologischer Grundlage dargestellt, 1911.

**II. Einzelne biblische Lehren.** E. W. Winstanley, Spirit in the New Testament. An enquiry into the use of the word *πνεῦμα* in all passages, Cambridge 1908. H. Swete, The Holy Spirit in the New Test., L 1909. W. Tosetti, Der Hl. Geist als Person in den Evangelien, 1918. H. Leisegang, *πνεῦμα ἅγιον*, sieh oben § 2 III a). E. V. Scott, The Spirit in the N.Test., New York 1923. F. Büchsel, Der Geist Gottes im N. Test., 1926.

La cosmogonie biblique in: L'Université Cathol. 1904, No. 11. H. Alberts, Das prophetisch-apostolische Weltbild, 1908.

Fr. Delitzsch, System der bibl. Psychologie, 1855, 2. A. 1861. J. T. Beck, Umriß der bibl. Seelenlehre, 1843, 2. A. 1862. E. H. van Leeuwen, Bijbelsche anthropologie, Utrecht 1906. H. Euler, Der Menschim Lichte der Bibel. Beitr. z. Verständnis biblisch-psycholog. Begriffe, 1912.

L. Prager, Das Endziel der Völker- u. Weltgeschichte auf Grund der hl. Schrift, 1906.

H. Jacoby, Neutestamentl. Ethik, 1899. L. Ihmels, Der Lohngedanke und die Ethik Jesu, 1908. H. C. King, The Ethics of Jesus, 1910. J. Stalker, The Ethics of Jesus according to the Synoptic Gospels, L 1910. J. M. Lahy, La morale de Jésus. La part d'influence dans la morale intellectuelle, P 1911. D. Evans, The Ethics of Jesus and the modern mind, Harvard Theol. Rev. 1911, 418—439. A. Lugan, L'enseignement social de Jésus, P 1908, 3e éd. 1911. Winkler, Die sittl. Ideale d. Gegenwart u. die Ethik Jesu, Neue kirchl. Zeitschrift 23 (1912) 108—135. R. H. Grützmacher, Die bibl. Ethik in ihrer typischen Eigenart. Neue kirchl. Zeitschr. 28 (1917) 303—343. P. Jedzink, Das Gebot der Nächstenliebe im Evang. Ein Beitrag zur neutest. Ethik, 1917. E. Grimm, Die Ethik Jesu², 1917. C. Stange, Zur Ethik der Bergpredigt, Z. f. system. Theol. 1 (1924) 37—74. G. Kittel, Die Bergpredigt und die Ethik des Judentums, Z. f. syst. Theol. 2 (1925) 555—594. J. Herkenrath, Die Ethik Jesu in ihren Grundzügen (Abhandlungen aus Ethik und Moral, herausgegeben von F. Tillmann, Bd. V), 1926.

Ch. Rogge, Der irdische Besitz im N. Testament, 1897. S. Weber, Evangelium u. Arbeit. Apologet. Erwägungen über die wirtschaftl. Segnungen d. Lehre Jesu, 1898. A. Winterstein, Die sittliche Lehre vom Erdengut nach den Evangelien und apostolischen Schriften, 1898. O. Schilling, Reichtum u. Eigentum in der altkirchl. Liter., 1908, 4—10 (Die Stellung Christi zu Reichtum und Eigentum).

V. Kirchner, Der „Lohn" in der alten Philos., im Bürgerl. Recht u. bes. im N Test., 1908. L. Garriguet, La valeur sociale de l'Evangile, P 1909. Grasset, Morale scientifique et Morale évangélique devant la Sociologie, P 1909. E. Troeltsch, Gesammelte Schriften, I. Bd., 1. u. 2. H., 1912, Die Soziallehren der christl. Kirchen und Gruppen. I. Kapitel: Die Grundlagen in der alten Kirche 1. Das Evangelium. Sieh auch Archiv für Sozialwiss. und Sozialpolitik 26 (1908) 1—55. C. F. Kent, The social teachings of the Prophets and Jesus, New York 1917. M. Peisker, Troeltschs Darstellung der Soziallehren des Evangeliums, Theol. Stud. u. Krit., 1922, 1—54.

**III. Paulus.** a) Allgemeine Darstellungen: H. Weinel, Paulus. Der Mensch u. sein Werk. Die Anfänge des Christent. u. des Dogmas, 1904. C. Clemen, Paulus, sein Leben und Wirken, 2 Bde., 1904; derselbe, Paulus, in: Unsere religiösen Erzieher, Bd. I. 1908. D. Völter, Paulus u. s. Briefe, 1905. F. X. Pölzl, Der Weltapostel Paulus, 1905; derselbe, Die Mitarbeiter des Weltapostels Paulus, 1911. P. Wendland, Die hellenist.-römische Kultur in ihren Beziehungen zum Judentum und Christentum, 1907, 138—143. A. Jülicher, Paulus und Jesus, 1907. J. Weiß, Paulus und Jesus, 1909. J. Haußleiter, Paulus, 1909. Fouard, S. Paul et sa mission, 10. A. P 1908. P. Dausch, Jesus und Paulus, 1910. E. Schwartz, Charakterköpfe, 2. R., 1910, 2. A. 1911 (5. Paulus). A. Deißmann, Paulus. Eine kultur- u. religionsgeschichtl. Skizze, 1911, 2. A. 1925. A. Schweitzer, Gesch. d. paulin. Forschung von der Reformation bis auf die Gegenwart, 1911. Gegen ihn R. Reitzenstein, Religionsgeschichte und Eschatologie, Zeitschr. für die Neutestamentl. Wissensch. 13 (1912) 1—28. J. R. Cohn, St. Paul in the light of modern research, L 1911. F. Prat, Saint Paul², P 1922. E. Baumann, Saint Paul, 25e éd. P 1925. Deutsche Übers. 1926.

b) Theologie des Paulus: W. Beyschlag, Die paulin. Theodicee, 1868. H. Gunkel, Die Wirkungen d. hl. Geistes nach d. populären Anschauung d. apostol. Zeit u. nach d. Lehre d. Apostels Paulus, 2. A., 1899, 3. A. 1909. V. Rose, Études sur la théologie de S. Paul, Revue Biblique intern. 10 (1901). F. Sokolowski, Die Begriffe Geist u. Leben bei Paulus in ihren Beziehungen zueinander. Eine exeget.-religionsgesch. Untersuch., 1903. A. Klöpper, Die durch natürliche Offenbarung vermittelte Gotteserkenntnis der Heiden bei Paulus, Röm. 1, 18 ff., Zeitschr. f. wiss. Theol. 47 (1904) 2169—2180. J. Quirmbach, D. Lehre d. hl. Paulus v. d. natürlichen Gotteserkenntnis u. d. nat. Sittengesetze, 1906 (Straßburger Theol. Stud. B. 7, H. 4). J. Tixeront, Hist. des dogmes I, 4e éd., P 1906, 82—100 (L'enseignement de S. Paul). F. Prat, La théologie de Saint Paul, 6. A., P 1924. M. Dibelius, D. Geisterwelt im Glauben d. Paulus, 1909. Clement Wise, The new life of S. Paul, L 1911.

c) Ethik und sozial-wirtschaftliche Anschauungen des Paulus: A. Junker, D. Ethik d. Apost. Paulus, 1. H., Halle 1904. J. Quirmbach, sieh unter b). A. Alexander, The Ethics of St. Paul, L 1910. A. Harnack, D. hohe Lied d. Apost. Paulus von der Liebe (1. Kor. 13) u. s. religionsgesch. Bedeutung, 1911, BSB 32 (Die paulin. Lehre über Erkenntnis und Liebe bildet den Gegenpol zu Platon u. den Griechen). Lagrange, Le catalogue des vices dans l'épître aux Romains I, 28—31, Revue Biblique intern. 20 (1911) 534—549. G. Wohlenberg, Das Heidentum nach der Beurteilung des Apostels Paulus, Neue kirchl. Zeitschr. 23 (1912) 223—249. W. Martin, St. Paul's ethical teaching, L 1918. O. Schmitz, Der Freiheitsgedanke bei Epiktet und das Freiheitszeugnis bei Paulus. Ein religionsgeschichtlicher Vergleich, 1923. P. Tischleder, Wesen und Stellung der Frau nach der Lehre des hl. Paulus, 1923. W. Schauf, Sarx. Der Begriff „Fleisch" beim Apostel Paulus unter bes. Berücksichtigung seiner Erlösungslehre, 1924. Ch. Calippe, Der hl. Paulus u. d. christl. Staat. Deutsche Ausgabe von Emil Prinz zu Oettingen-Spielberg, 1908. O. Schilling, Reichtum u. Eigentum in d. altkirchl. Literatur, 1908, 10—13 (die Stellung des P. zu Reichtum u. Eigentum). E. Troeltsch, Gesammelte Schriften, I. B., 1. u. 2. H., 1912. Die Soziallehren der christl. Kirchen und Gruppen. I. Kapitel: Die Grundlagen in der alten Kirche. 2. Paulus. Sieh auch Archiv f. Sozialwissenschaft u. Sozialpolitik 26 (1908) 292—306.

d) Psychologie des Paulus: Th. Simon, Die Psychologie d. Apost. Paulus, 1897. P. Gardner, The religious experience of St. Paul, L 1911. F. Barth, La notion Paulinienne de *ψυχή*, Rev. de théol. et philos. 1911, 316—336. H. Ber-

trams, Das Wesen des Geistes nach der Anschauung des Paulus (Neutest. Abh. IV 4), 1913.

e) Paulus und der Hellenismus: C. F. G. Heinrici, Zum Hellenismus d. Paulus, Anhang zu d. Bearbeitung von Meyers Kommentar z. N. Test., VI. Abt., 8. A.; derselbe, Erklärung d. Korintherbriefe, 1887, 2. A. 1900 (H. sucht Paulus' Gedanken und Stil aus den hellen. Dichtern und Philosophen abzuleiten). Gegen ihn E. Norden, Die antike Kunstprosa, 1898, 2. Abdruck 1909, II 493. Nachträge S. 3. E. Curtius, Paulus in Athen, BSB 1893. E. Hicks, St. Paul and Hellenism, Studia bibl. et eccles. IV, Oxford 1896, 1 ff. Bickel, Über den gefälschten Briefwechsel Senecas mit Paulus, Rhein. Mus. 60 (1905) 505 ff. P. Wendland, Die hellen.-röm. Kultur in ihren Beziehungen z. Judentum und Christentum, 1907, 138 ff., 2. u. 3. Aufl. 1912 (über die hellenistischen Einflüsse auf Paulus). N. Glubokowskij, Die griechische Bildung des Apostels Paulus, Christianskoje Čtenije (Die christliche Lesung) 1907, I 142 -166, 347—379, II 1—30; derselbe, Der heilige Paulus und der Stoizismus, ebda II 387—405, 513—533; derselbe, Die Heilsverkündigung des hl. Apostels Paulus nach ihrem Ursprung und Wesen. II. Buch: Das „Evangelium" des hl. Apostels Paulus und die Theosophie Philos, das Buch der Weisheit Salomos, der Hellenismus und das röm. Recht. Ergebnis, Petersburg 1910 (Russisch). Michelini, *Tà στοιχεῖα τοῦ κόσμου*, Riv. storico-crit. delle scienze teol. 3 (1908) 10. H. C. Clemen, Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments, 1924, 305 ff. (Paulus und sein Verhältnis zum Hellenismus). F. Pfister, Die *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* in den Briefen des Apostels Paulus, Philologus 69 (1910) 411—427. A. Bonhöffer, Epiktet u. d. N. Test., 1911, 98—180 (Paulus' Verhältnis zur Stoa und zur kynisch-stoischen Popularphilosophie). E. Vernon Arnold, Roman Stoicism, Cambridge 1911 (stoischer Einfluß auf das Urchristentum und Paulus). J. Rüther, Stoisches z. Areopagrede d. Paulus, Theol. u. Glaube 3 (1911) 228 -230. K. Lincke, Plato, Paulus u. d. Pythagoreer, Philologus 70 (1911) 511—519 (Paulus soll an den Timaeus u. andere platon. Schriften anknüpfen). H. Böhlig, Zum Weltbild des Paulus, Memnon 1911, 188—205. A. Deißmann, Licht vom Osten. Das N. T. und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt, 4. völlig neubearb. A. 1923. H. Leisegang, Paulus als Denker, 1923. R. Liechtenhan, Die göttliche Vorherbestimmung bei Paulus und in der Posidonianischen Philosophie, Forschungen zur Religion und Literatur des A. und N. T. 18. Heft, 1922. C. Toussaint, L'Hellénisme et l'Apôtre Paul, P 1921. R. Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen, ihre Grundgedanken u. Wirkungen, 1910, 209 ff.: D. Entwicklungsgeschichte des Paulus, 112—129, 160 bis 204: Die Abhängigk. d. Paulus von dem Gedanken u. d. Sprache der hellenist. Mysterienreligionen. Sieh auch den in diesem Abschnitt unter a genannten Aufsatz von R. Reitzenstein, Religionsgeschichte und Eschatologie.

f) Die Mystik bei Paulus: J. M. Campbell, Paul the Mystic, L 1907. J. Stoffels, Die mystische Theologie Makarius' d. Ägypters, 1908, 35—44 (Mystisches in d. hl. Schriften d. Judentums u. Christentums, besonders in den Weisheitsbüchern, bei Paulus und Johannes). E. Lehmann, Mystik im Heidentum und Christentum, 3. A. (Aus Natur u. Geisteswelt 217), 55—65: Das neutest. Christentum und die Mystik. K. Deißner, Paulus und die Mystik seiner Zeit, 1918; 2. A. 1921.

**IV. Johannes.** a) Die Johanneische Logoslehre: M. Heinze, Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie, 1872. J. Réville, La notion du Logos dans le quatrième évangile et dans les œuvres de Philon, P 1881. E. Norden, Die antike Kunstprosa, 1898, 2. Abd. 1909, 472 f. (Zusammenhang d. Joh.-Prologs mit Heraclit). W. Baldensperger, Der Prolog des vierten Evangeliums. Sein polemisch-apologetischer Zweck, 1898. Calmes, Étude sur le prologue du 4e évangile, Revue Biblique intern. 10 (1901). Van Hoonacker, Le prologue du quatrième évangile, Revue d'hist. ecclés. 2 (1901) 5—14. R. Reitzenstein, Zwei religionsgesch. Fragen. Nach ungedruckten griech. Texten d. Straßb. Bibl., 1901, 43—132: Schöpfungsmythen und Logoslehre; derselbe, Poimandres. Studien zur griech.-ägypt. u. frühchristl. Lit., 1904, 244 ff. (über den Zusammenhang des Johannes-Evangelium mit der Poimandres-Lit.). J. Lebreton, Les théories du Logos au début de l'ère chrétienne, Études, 1906 (auch separat P 1906); derselbe, Les origines du dogme de la trinité,[4] P 1919. E. Schwartz, Aporien im vierten Evangelium, Nachr. d. Königl. Ges. d. Wiss. zu Göttingen 1907—1908 (der Logos bei Philon u. Johannes stammt nicht aus der Philosophie, nicht aus der Stoa oder aus Platon,

sondern aus der jüdisch-spekulativen Exegese, genauer aus dem Kreise der therapeutischen Theosophie). E. Bréhier, Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie, P 1908. C. Clemen, Religionsgesch. Erklärung d. N. Test.², 1924, 259—286 (Die Joh. Lit.). H. Windisch, Die Frömmigkeit Philos, 1909 (Beziehungen zwischen Philo und Johannes). E. Krebs, Der Logos als Heiland im ersten Jahrhundert. Ein religions- und dogmengeschichtl. Beitrag zur Erlösungslehre. Mit einem Anhang: Poimandres und Johannes. Kritisches Referat über Reizensteins religionsgesch. Logosstudien, 1910 (Freiburger Theol. Studien, H. 2). F. E. Walton, Development of the Logosdoctrine in Greek and Hebrew thought, L 1911. A. Bonhöffer, Epiktet u. d. N. Test., 1911, 184 ff. (über d. Joh. Logosbegriff). R. Bultmann, Der religionsgeschichtliche Hintergrund des Prologs zum Joh.-Ev., Eucharisterion, H. Gunkel dargebracht, Forschungen zur Literatur und Religion des A. und N. T., 19. Heft, 2. Teil, 1—26. R. Seeberg, *Ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο*, Festgabe für A. Harnack 1921, 263—81. L. Venard, DThC VII 559—93.

b) Einzelne johanneische Lehren: E. v. Schrenck, Die Johann. Auffassung vom „Leben" mit Berücksichtigung ihrer Vorgeschichte untersucht, 1898. C. Fleury, L'idée johannique de la vie, Thèse, Alençon 1905. Über die Mystik bei Johannes sieh das unter III f genannte Buch von J. Stoffels. F. Büchsel, Der Begriff d. Wahrheit in dem Evangelium u. in d. Briefen des Johannes, 1911 (Beitr. z. Förderung christl. Theol. 15. 3. H.).

**V. Das Christentum und die hellenische Philosophie.** E. Wadstein, Über den Einfluß d. Stoizismus auf d. älteste christliche Lehrbildung, Theolog. Stud. u. Krit. 1880, 587—665. E. Renan, Les Évangiles et la seconde génération chrétienne, P 1877; derselbe, Marc Aurèle et la fin du monde antique, P 1882 (5. u. 7. Bd. der Histoire des origines du Christianisme). E. Havet, Le Christianisme et ses origines, 1e partie: L'Hellénisme, T. I, II, P 1871, 2e éd. 1873; 2e partie: Le Judaisme, T. III, 1878, T. IV, 1884. S. Talamo, Le origini del Cristianesimo e il pensiero Stoico. Studi e documenti di storia e diritto, 1887 ff. E. Hatch, The Hibbern lectures 1888. The influence of greek ideas and usances upon the Christian church, ed. by A. M. Fairbairn, L 1890; deutsch: Griechentum u. Christentum, v. E. Preuschen, 1892. E. Zeller, Über eine Berührung des jüngeren Cynismus mit d. Christent., BSB 1889. M. Wolff, Credo ut intelligam: Short studies in early greek philosophy and its relation to christianity, ed. and revis. by R. M. Benson, L 1891. F. H. v. Arneth, D. klass. Heidentum u. d. christl. Religion, 2 Bde., 1895. Ed. Norden, Über Kynisches bei den Christen, Beiträge zur Geschichte d. griech. Philos., Jahrb. f. klass. Philol. XIX, Supplementbd., 1892. O. Willmann, Gesch. d. Idealismus II, 1896, 1—92, 2. A. 1908 (Neubegründung d. Philos. durch d. Christentum). Dartigue-Peyron, Marc Aurel dans ses rapports avec le Christianisme, P 1897. R. M. Wenley, The preparation for christianity in the ancient world, L 1898. E. Norden, Die antike Kunstprosa, 1898, 2. A. 1909 und 15, II 451 ff. J. Orr, Neglected factors in the study of the early progress of Christianity, L 1899 (Die Einwirkung d. Christentums auf die antike Gedankenwelt mehr betont als sonst). G. v. Hertling, Christentum u. griech. Philos., PhJhb 14 (1901) 1—15. A. Harnack, Sokrates und die alte Kirche, Vortrag, 1901. Auch: Reden und Aufsätze I, 2. Aufl. 1912, 27 ff. P. Wendland, Christentum und Hellenismus in ihren literar. Beziehungen, Neue Jahrb. für kl. Phil. 9 (1902); derselbe, Die hellenistisch-röm. Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum, 1907, 2. Aufl. 1912. K. Jentsch, Hellenentum und Christentum, 1903. L. Laberthonnière, Le Réalisme chrétien et l'Idéalisme grec, P 1904. E. Caird, The evolution of theology in the greek philosophers, Glasgow 1904. Deutsch v. Hillmar Willmanns, 1909 (bespricht auch den Einfluß der Philos. auf d. Christent.). J. Geffcken, Aus der Werdezeit des Christentums. Studien und Charakteristiken, 1904, 2. A. 1909; derselbe, Sokrates u. d. alte Christentum, Vortrag, 1908; derselbe, Kynika, 1909, 45—53 (Jakobus 3, 1—11 sei ein Stück einer jüdisch-hellenistischen Diatribe). J. Leipoldt, Stoizismus u. Christentum, Zeitschr. für Kirchengesch. 27 (1906) 129 ff. O. Pfleiderer, Vorbereitung des Christent. in der griech. Philos., 1906, 2. A. 1912 (Religionsgesch. Volksb. 3. R. 1). L. Alston, Stoic und Christian in the 2d Century. A comparison of the ethical teaching of Marcus Aurelius with that of contemporary and antecedent Christianity, L 1906. M. Kröll, Die Beziehungen des klassischen Altertums zu den heiligen Schriften des Alten und NeuenTestaments, 2 Bde., 2. Aufl., 1907 und 1910. E. von Dobschütz, Griechentum und Christentum, in: Das Christentum. Fünf Einzeldarstellungen,

1908 (D. unterscheidet drei Perioden d. Hellenisierung des Christentums, die erste, in der das Christentum sich mit ganzer religiöser Kraft dem Griechentum aufdrängt; die zweite, in der das Griechentum diese neue Religion zu absorbieren sucht; die dritte, in der das Christentum einen Kompromiß zwischen Evangelium und Griechentum schließt). A. Harnack, Lehrb. d. Dogmengesch. I, 4. A., 1909, 121—148 (jüd. und griech.-röm. Philosophie), 496 ff. (Die Fixierung u. allmähliche Hellenisierung d. Christentums als Glaubenslehre); derselbe, Die Mission und Ausbreitung des Christentums i. d. ersten drei Jahrh., 2 Bde., 4. A., 1924. M. Pohlenz, Vom Zorne Gottes. Eine Studie über den Einfluß der griech. Philos. auf d. alte Christent., 1909 (Forsch. z. Rel. und Lit. d. A. und. N.Test., herausgegeben v. W. Bousset u. H. Gunkel, 12. H.). C. Clemen, Religionsgesch. Erklärung d. N. Testaments. Die Abhängigkeit des ältesten Christent. v. nichtjüdischen Religionen und philos. Systemen, 2. A. 1924. J. Lebreton, Les origines du dogme de la trinité[4], P 1919 (L. 1: Le milieu hellénique). C. F. G. Heinrici, Hellenismus und Christentum, 1910 (Bibl. Zeit- u. Streitfr., V. S., 8. H.). E. Vernon Arnold, Roman Stoicism, Cambridge 1911. H. A. Kennedy, The hellenistic atmosphere of the epistle of James, Expositor 1911, July, 37—52. E. Troeltsch, Gesammelte Schriften, I. Bd., 1. und 2. H., 1912. Die Soziallehren d. christl. Kirchen und Gruppen. I. Kapitel: Die Grundlagen in der alten Kirche. G. H. Trever, The Apostle Paul's contribution to the philosophy of religion. Bibliotheca sacra LXXII 177—207. F. C. Grant, St. Paul and stoicism, The Bibl. World XLV 268—281. R. Reitzenstein, Historia monachorum und Historia Lausiaca. Eine Studie zur Gesch. des Mönchstums und der frühchristl. Begriffe Gnostiker und Pneumatiker, Forschungen zur Rel. u. Lit. des A. u. N. Test. NF. 7. Heft, 1916. C. F. G. Heinrici, Die Hermes-Mystik und das N. Test., hrsg. v. E. v. Dobschütz, 1918. H. Windisch, Urchristentum und Hermesmystik, Theol. Tijdschrift LII 186—240. W. Scott, Hermetica, vol. I, Oxford 1924, vol. II, 1925, vol. III, 1926. G. Rudberg, Einige Platon-Parallelen zu n.-t. Stellen, Th. Stud. u. Krit. 94 (1922) 179—184. R. Reitzenstein u. H. H. Schaeder, Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland, 1926. F. G. Chappuis, La destinée de l'homme. De l'influence du stoicisme sur la pensée chrétienne primitive, P 1926. E. Peterson, *Εἷς θεός*. Epigraphische, formgeschichtliche u. religionsgesch. Untersuchungen, 1926.

Über das Verhältnis Senecas zum Christentum sieh Grundriß I[12] 161*, über Epictet ebda 163* f., u. F. X. Kiefl, in: Der Aar 1912, II 22—28. Über die Beziehungen des Christentums zum Platonismus sieh unten § 10.

**VI. Der Ausgang des Heidentums.** G. Boissier, La religion Romaine d'Auguste jusqu'aux Antonins, 1878, 2 voll., 7e éd., P 1909; derselbe, La fin du paganisme, étude sur les dernières luttes religieuses en Occident au IVe s., 2 vv., P 1891, 2e éd. 1894, 3e éd. 1896, 6e éd. 1909. J. Geffcken, Aus d. literar. Kampfe zwischen Heidentum u. Christentum, Preuß. Jahrb., Nov. 1903, 225—253. Jean Réville, La religion à Rome sous les Sévères, P 1886, übersetzt von G. Krüger, 1888. V. Schultze, Gesch. d. Unterganges des griech.-römischen Heidentums, 2 Bde., 1887—1892. Th. Wehrmann, Griechentum u. Christentum, gesammelte Vorträge, 1888. K. J. Neumann, Der röm. Staat u. die allgem. Kirche bis auf Diocletian, 1. Band, 1890. G. Uhlhorn, Kampf d. Christentums mit dem Heidentum, 6. A. 1899. O. Seeck, Geschichte des Unterganges der antiken Welt, 4 Bde., 1895 bis 1911, I. B., 3. A. 1910. A. Drews, Plotin u. d. Untergang der antiken Weltanschauung, 1907. L. M. Hartmann, Der Untergang der antiken Welt, 2. A. 1910. A. Dieterich, Kleine Schriften, herausgeg. von R. Wünsch, 1911, 449—539: Der Untergang d. antiken Religion. J. Geffcken, Der Ausgang griech.-röm. Heidentums, 1920; derselbe, Religiöse Strömungen im 1. Jahrh. n. Chr., 1922.

### Zu § 5. Die Apologeten. Quadratus, Aristides und Justinus Martyr.

**I. Die Apologeten im allgemeinen.** J. Zahn, Die apologet. Grundgedanken in der Literat. der drei ersten Jahrhunderte systematisch dargestellt, 1890. L. Laguier, La méthode apologétique des pères dans les trois premiers siècles, P 1905. A. Harnack, Der Vorwurf des Atheismus in den ersten drei Jahrhunderten, 1905, [illegible] J. Rivière, Saint Justin et les apologistes du second siècle, P 1907. O. Zöckler, Gesch. der Apologie des Christentums, 1907. J. Geffcken, Die

altchristl. Apologetik, Neue Jahrb. f. d. klass. Altertum 8 (1905) 625 ff.; derselbe, Altchristliche Apologetik u. griech. Philosophie, Ztschr. f. d. Gymnasialwesen 1906, 1—14; derselbe, Zwei griechische Apologeten, 1907 (außer Aristides u. Athenagoras wird die ganze Reihe der Apologeten bis auf Augustinus behandelt). G. Bareille, DThC I 1580—1602. P. Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zum Judentum u. Christentum, 1907, 150—160, 2. A. 1912. J. Geffcken, Das Christentum im Kampf und Ausgleich mit der griech.-röm. Welt, 3. A. (Aus Natur und Geisteswelt 54), 63 ff. W. Baldensperger, Urchristliche Apologie, 1909. Archatzikakis, *Ἡ ἀπολογητικὴ ἐν τῇ ἀρχαίᾳ χριστιανικῇ Ἐκκλησίᾳ, Νέα Σιών* IX (1909) 56—67. W. Koch, Die altkirchliche Apologetik des Christentums, ThQschr 90 (1908) 7—33. G. Rauschen u. a., Einleitungen zu: Frühchristl. Apologeten I u. II (BKV²). A. Puech, Les Apologistes grecs du IIe sc. de notre ère, P 1912. Hauck, Apologetik in der alten Kirche, 1918. J. Lortz, Das Christentum als Monotheismus in den Apol. des 2. Jahrhs., Festschrift für Ehrhard, 1922, 301—27. Corbière, Le christianisme et la fin de la philosophie antique, P 1921. E. Waibel, Die natürliche Gotteserkenntnis in der apol. Literatur des 2. Jahrh. 1916. Fr. Andres, Die Engellehre der griechischen Apologeten des 2 Jahrhs. und ihr Verhältnis zur griech.-röm. Dämonologie, 1914. Corbière, Quid de Graecis saec. 2i senserint christ. apol., Cahors 1919. Carrington, Christ. apol. of the 2d cent. in their relation to the modern thought, L 1921.

**II. Quadratus.** Th. Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons usw., 6, 1900, 41—53. Rendel Harris, Expositor 1921, 147—160 (will Spuren nachweisen in den ps.-klementinischen Homilien, der Verteidigungsrede der hl. Katharina und der Weltchronik des Joh. Malalas). Dagegen: G. Krüger in Theol. Lit.-Zt. 1923, 431 f; Robinson in Journal of Theol. Studies 25 (1924) 246—253; Klostermann und Seeberg, Die Apologie der hl. Katharina, 1924. G. Rauschen, Grundriß der Patrologie [8-9], 1926, 80.

**III. Aristides.** H. B. Harris, The newly recovered Apology of Ar., its doctrine and ethics, L 1891. M. Picard, L'Apol. d'A., P 1892. P. Vetter, Aristideszitate in der armenischen Lit., ThQschr 76 (1894) 529—39. J. Geffcken in seiner Ausgabe, XXXIII—XLIII. F. Haase, Der Adressat der Aristidesapologie, ThQschr 99 (1917/18) 422—29. A. Hunt in Oxyrhynchos Papyri XV, L 1922, Nr. 1778. G. Krüger, Theol. Lit.-Zt. 78 (1924) 47 f. Milne, A new fragment of the Apology of Ar., Journal of Theol. Studies 24 (1923) 73—77. G. Rauschen, Grundriß [8-9], 80. P. de Labriolle, DHGE IV 187 ff.

W. C. van Manen, De Pleitrede van Arist., Theol. Tijdschr. 1893, 6—56. Über die Homilie zu Lukas und ein dem Aristides in dem armenischen Text zugeschriebenes Brieffragment sieh Th. Zahn, Forschungen z. Gesch. d. neutestamentl. Kanons 5, 1893, 415—437 (für die Echtheit beider); P. Pape, Texte und Untersuchungen 12, 2, 1894 (gegen die Echtheit beider). A. d'Alès, L'apologie d'Aristide et le roman de Barlaam et de Josaphat, Rev. des questions hist. 1924.

**IV. Justinus.** a) Allgemeine Darstellungen: Karl Semisch, Justin der Märtyrer, 2 Bde., 1840—1842. Th. Zahn, Stud. zu J. M., Ztschr. für Kirchengesch. 1885, 1—85. Ch. E. Freppel, Les Apologistes chrétiens au IIe siècle. Saint Justin, 3. éd., P 1886. Th. M. Wehofer, Die Apologie Justins, des Philosophen und Märtyrers, in literarhistor. Beziehung zum erstenmal untersucht, Röm. Quartalschr. für christliche Altertumskunde, 6. Suppl.-Heft, 1897 (Versuch des Nachweises, daß die Form der Apologie die einer Rede ist). Sieh dagegen G. Rauschen, Die formale Seite der Apologie Justins, ThQschr 81 (1899) 188—206, und J. M. Pfättisch in der unter b genannten Schrift: Der Einfluß Platons usw. J. Rivière, St. Justin et les apologistes du second siècle, P 1907. J. Geffcken, Zwei griech. Apologeten, 1907, 97—104. P. Heinisch, Der Einfluß Philos auf die älteste christl. Exegese, 1908 (Alttestamentl. Abh., herausgeg. v. J. Nikel, I, 1 u. 2. Behandelt wird die allseitige Beeinflussung Justins durch Philo). F. Cavallera, La notice de Photius sur saint Justin, RechScRel 1 (1910) 487—493. Lagrange, St. Justin (Les Saints), P 1914. Ganszyniez, De Justini M. Ap. Posen 1920. Martindale, St. Justin, L 1921 F. H. Colson, Notes on Justin M. Apol. I., Journal of Theol. Studies 23 (1922) 161—174. E. R. Goodenough, The Theology of J. M., Jena 1923. G. Bardy, DThC VIII 2228—77 (Hier weitere Lit.).

b) Stellung zur Philosophie: W. Möller, Die Kosmologie in der griech. Kirche bis auf Origenes, 1860, 112—188. C. Clemen, Die religions-

philosoph. Bedeutung d. stoisch-christlichen Eudämonismus in Justins Apologie, 1890. E. de Faye, De l'influence du Timée de Platon sur la théologie de Justin Martyr (Bibliothèque de l'école des hautes études. Sciences religieuses. B. 7 (1896) 169—187). J. M. Pfättisch, Christus und Sokrates bei Justin. ThQschr 90 (1908) 503—523; derselbe, Platons Einfluß auf die Theol. Justins, Der Katholik 89 (1909) I, 401—419; derselbe, Der Einfluß Platons auf die Theologie Justins des Märtyrers. Eine dogmengeschichtl. Untersuchung nebst einem Anhang über die Komposition der Apologien Justins, 1910 (FchLDG X 1). G. Bardy, S. Justin et la philosophie stoicienne, RechScRel 13 (1923) 491—510; 14 (1924) 33—45. P. Keseling, Justins „Dialog gegen Trypho" c. 1—10 und Platons „Protagoras", Rhein. Museum 1926, 223—229.

c) Logoslehre: J. A. Cramer, Die Logosstellen in Justins Apologien kritisch untersucht, Zeitschr. für neutestam. Wiss. 2 (1901) 300—330; derselbe, De Logosleer in de pleitreden van Justinus, Theol. Tijdschr. 1902, 114—159. J. Leblanc, Le logos de S. Justin, Annales de philos. chrét. 148 (1904) 191—197. P. Heinisch, sieh unter a. J. M. Pfättisch, Der Einfluß Platons usw., sieh unter b.

d) Christologie: L. Feder, Justins des Märtyrers Lehre v. Jesus Christus, dem Messias und d. menschgewordenen Sohne Gottes, 1906 (Die Logoslehre Justins stammt in ihrem Hauptinhalt nicht aus d. griech. Philosophie und nicht aus d. philonisch-alexandrinischen Theosophie). Die unter b erwähnte Schrift v. J. M. Pfättisch.

### Zu § 6. Die Apologeten. Fortsetzung.

**I. Melito von Sardes.** C. Thomas, Melito von Sardes. Eine kirchengeschichtl. Studie, 1893. O. Rottmanner, Ein letztes Wort über die Clavis Melitonis, ThQschr 78 (1896) 614—629 (gegen die Echtheit). Th. Ulbrich, Die pseudomelitonische Apologie (Sdralek, Kirchengeschichtl. Abhandlung. 4, 1906, 67—148). Ulbrich hält Bardesanes für den Verfasser der unter Melitos Namen gehenden und von Cureton edierten Apologie. Gegen ihn F. Haase, Zur Bardesanischen Gnosis, 1910, 67—72 (TU 34, 4).

**II. Tatian der Assyrer.** H. Dembowski, Die Quellen der christl. Apologetik des 2. Jahrhs., Teil I: Die Apologie Tatians, 1878. A. Harnack, Die Überlieferung der griech. Apolog. usw., sieh im Text; derselbe, Gesch. d. altchristl. Lit., II, 1, 1897, 284 ff. Fr. X. Funk, Zur Chronologie Tatians, ThQschr 65 (1883) 219—233 (Auch Kirchengesch. Abhandl. und Unters. 2, 1899, 142—152). W. Steuer, Die Gottes- u. Logoslehre des Tatian, 1893. C. Kukula, T.s sogenannte Apologie. Exeget.-chronolog. Studie, 1900; derselbe, „Altersbeweis u. Künstlerkatalog" in T.s Rede an die Hellenen, Pr., Wien 1900 (will beweisen, daß die Schrift eine Rede zur Eröffnung einer philosophischen Schule sein solle und sucht manche Tatian gemachten Vorwürfe zu entkräften). A. Puech, Recherches sur le discours aux Grecs de Tatien, P 1903. J. Leblanc, Le logos chez Tatien, Athénagore et Théophile, Annales de philos. chrét. 149 (1905) 634—639. J. Feuerstein, Die Anthropologie Tatians und der übrigen griech. Apolog. des zweiten Jahrh., I. D., Münster 1906. J. Geffcken, Zwei griechische Apologeten, 1907, 105—113. J. van Beek, Athenagoras geschrift de resurrectione, I. D., Leyden 1908. Rendel Harris, Tatian. Perfection according to the Saviour. Bulletin of John Rylands Library, 1924, 15—51.

**III. Athenagoras.** F. Schübring, Die Philosophie des Athenagoras, Progr. des Kölln. Gymn., 1882. A. Johannides, *Πραγματεία π. τῆς παρ' Ἀθηναγόρᾳ φιλοσοφικῆς γνώσεως*, I. D., Jena 1883. J. Lehmann, Die Auferstehungsl. des Ath., 1890. *Πορφύρ. Λογοθέτης, Ἡ θεολογία τοῦ Ἀθηναγόρου*, I. D., Lpz. 1893. Ludov. Arnould, De Apologia Athenagorae *πρεσβεία περὶ Χριστιανῶν* inscripta. P 1898. K. F. Bauer, D. L. des Ath. v. Gottes Einheit und Dreieinigkeit, I. D., Lpz. 1903. A. Pommrich, Des Apologeten Theophilus v. Antiochia Gottes- u. Logoslehre, dargestellt unter Berücksichtigung d. gleichen Lehre d. Athenagoras v. Athen, I. D., Lpz. 1904. L. Chaudouard, La philosophie du dogme de la résurrection de la chair au IIe siècle, étude sur le *περὶ ἀναστάσεως* d'Athénagore (Thèse), Lyon 1905. L. Richter, Philosophisches in der Gottes- und Logoslehre des Apologeten Athenagoras aus Athen, I. D., Lpz. 1905. J. Leblanc, Le logos usw. sieh unter II. J. Geffcken, Zwei griech. Apologeten (Aristides und Athenagoras), 1907, Kommentar z. Athenag. 155—238. Pappalardo, Il monoteismo e la dottrina del logos in Athenagora, Didasc. 1924, 11—40.

**IV. Theophilus von Antiochien.** Otto Groß, Die Weltentstehungslehre des Theoph. von Antiochien, I. D., Jena 1895; derselbe, Die Gotteslehre des Theophilus von Antiochia (Progr.), Chemnitz 1896. Arno Pommrich, sieh unter III. O. Clausen, Die Theologie des Theophilus von Ant., Ztschr. für wiss. Theol., 1903, 81—141, 195—213. J. Geffcken, Zwei griech. Apologeten, 1907, 250—252.

**V. Hermias.** H. Diels, sieh im Text. A. Frhr. v. di Pauli, Die Irrisio des Hermias, 1907 (FchLDG 7, 2); derselbe, ThQschr 90 (1908) 523—531 (die Abfassung der Irrisio sei vor 220 anzusetzen). Sieh dazu J. Dräseke, Theol. Literaturz. 1908, 111—113 (Abhängigkeit d. Irrisio von d. Cohortatio) und G. Rauschen, Literar. Rundschau, 1909, 329. G. Bareille, DThC VI 2303—6.

## Zu § 7. Der Gnostizismus.

**I. Der Gnostizismus im allgemeinen.** A. Neander, Genetische Entwicklung d. vornehmsten gnostischen Systeme, 1818. J. Möhler, Ursprung des Gnostizismus, 1831. F. Chr. Baur, Die christl. Gnosis od. Religionsphil., 1835; derselbe, Das Christent. der drei ersten Jahrh., 2. A., 1860, 175—234. J. Hildebrand, Philosophiae gnosticae origines, 1839. R. A. Lipsius, Die Quellen d. ältest. Ketzergesch. neu untersucht, 1875. W. Möller, Gesch. der Kosmologie in d. griech. Kirche bis auf Origenes, 1860. A. Hilgenfeld, Die Ketzergeschichte des Urchristentums, 1884; derselbe, Judentum und Judenchristentum, 1886. W. King, The Gnostics and their remains, 1873. W. Brandt, Die mandäische Relig., 1889; derselbe, Jahrb. für prot. Theol. 18: Über das Schicksal der Seele nach d. Tode nach parsischen und mandäischen Vorstellungen; derselbe, Mandäische Schriften, 1893. E. Amélineau, Essai sur le gnosticisme égyptien, Lyon 1887. A. Harnack, Zur Quellenkritik der Gesch. des Gnostizismus, 1873; derselbe, Zur Quellenkritik der Geschichte des Gnostizismus, Zeitschr. f. hist. Theol., 44 (1874) 143—226; derselbe, Chronologie I, 1897, 289—311, 533—541, 712 ff.; derselbe, Lehrb. der Dogmengeschichte I⁴, 1909, 243—334. J. Kunze, De historiae gnosticismi fontibus, 1894. W. Anz, Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus, TU 15, 4, 1897. L. Friedländer, Der vorchristliche jüdische Gnostizismus, 1898. K. Schmidt, Plotins Stellung zum Gnostizismus u. z. kirchl. Christentum, 1900, TU 20, 4. E. de Faye, Introduction à l'étude du gnosticisme au IIe et au IIIe s., Rev. de l'hist. des rel. 1902, 1903; derselbe, Gnostiques et gnosticisme², P 1925. E. Buonaiuti, Lo Gnosticismo, R 1907; derselbe, A proposito del Gnosticismo, Riv. storico-crit. delle scienze teol. 3 (1907) 5. H. P. Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen z. Judentum u. Christentum, 1907, 161—179 (Synkretismus und Gnostizismus). W. Bousset, Hauptprobleme der Gnosis, 1907; derselbe, Art. Gnosis u. Gnostiker in Pauly-Wissowa, Realenzyklop. d. klass. Altertumsw. 7, 1911, 1503—1547. J. Geffcken, Das Christentum im Kampf und Ausgleich mit der griech.-röm. Welt³, 117—125. W. Schultz, Dokumente d. Gnosis, 1910. W. Köhler, Die Gnosis, 1911 (Religionsgesch. Volksbücher IV, 16). A. Marmorstein, Religionsgesch. Studien. 1. H.: Die Bezeichnungen f. Christen und Gnostiker im Talmud und Midraš, 1910. J. P. Steffes, Das Wesen des Gnostizismus und sein Verhältnis zum kath. Dogma, 1922. H. Leisegang, Die Gnosis, 1924. A. Drews, Die Entstehung des Christentums aus dem Gnostizismus, 1924. P. Alfaric, Christianisme et gnosticisme, Revue hist. 145 (1924) 42—54. G. Bareille, DThC VI 1434—67.

**II. Cerinth,** A. Wurm, Cerinth, ein Gnostiker oder Judaist? ThQschr 86 (1904) 94—117. G. Bardy, Cérinthe, Rev.bibl. 30 (1921) 344—373.

**III. Cerdon und Marcion.** A. Hilgenfeld, Die Ketzergesch. d. Urchristentums, 1884, 316—341, H. U. Meyboom, Marcion en de Marcioniten, Leiden 1888. Th. Zahn, Gesch. d. neutestam. Kanons I, 1889. 535—718; II, 1892, 409—529. G. Krüger, Realenzyklopädie f. prot. Theol. XII, 3. A., 1903, 266—277. A. Bill, Beiträge z. Erklarung und Textkritik d. ersten Buches Tertullians Adversus Marcionem, 1911, TU 38, 2. A. Harnack, Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott, eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der kath. Kirche. TU 45, 1921, 2 Bde.², 1924; derselbe, Neue Studien zu Marcion, TU 44, 4, 1923. J. Rivière Revue des Sciences rel. 1 (1921) 185 ff., 297 ff. 5 (1925) 634—642. A. d'Alès, RechScRel 13 (1922) 137—168. E. Bosshardt, Essai sur l'originalité et la probité de Tertullien dans son traité c. Marcion, Lausanne 1921.

**IV. Apelles.** A. Harnack, De Apellis Gnosi monarchica, 1874; derselbe, Sieben neue Bruchstücke der Syllogismen des Apelles (aus Ambrosius), 1890, TU 6, 3; 111—120; derselbe, ebda 1900, 20, 3, S. 93—100. A. Hilgenfeld, Die Ketzergesch. d. Urchristent., 1884, 522—543. P. de Labriolle, DHGE III 928f.

**V. Die ophitische Gnosis und das Buch Pistis Sophia.** A. Harnack, Über das gnostische Buch Pistis Sophia, 1891, TU 7, 2, S. 1—114; derselbe, Chronologie II, 1904, 193—196. H. U. Meyboom, Theol. Tijdschrift 1904, 136—162. F. Granger, The Poemandres, Journ. of Theol. Studies 5 (1904) 395—412 (Pistis Sophia u. Jeû sind ursprünglich koptisch abgefaßt). R. Reitzenstein, Poimandres, 1904, 82 ff. (Die Naassenerpredigt). K. Schmidt, Koptisch-gnostische Schriften, I, 1905; derselbe, Irenäus und seine Quelle in adv. haeres. I, 29, Philotesia, Festschrift f. P. Kleinert, 1907, 317—336 (Auszüge aus einem gnostischen Originalwerk aus den Kreisen der Sethianer). W. H. Worrel, The Odes of Salomon and the Pistis Sophia, Journ. of Theol. Stud. 12 (1911) 29—46. D. Serruys, Une source gnostique de l'apocalypse de Paul, Revue de philol. 35 (1911) 194—202 (Der griechische Text ist eine orthodoxe Überarbeitung von Elementen der naassenischen Gnosis).

**VI. Basilides.** Uhlhorn, Das basilidianische Syst., 1855. Hilgenfeld, Das System des Gnostikers Basilides, Theol. Jahrb. 1856, 86 ff., und: Die jüdische Apokalyptik, nebst einem Anhange über d. gnost. Syst. d. Basil., 1857, 287—299. Baur, Das Syst. d. Gnostikers Basil. u. d. neuesten Auffassungen desselben, in Theol. Jahrb. 1850, 122 ff., und: Das Christentum der drei ersten Jahrh., 2. A., 1860, 204—213. Lipsius, Zur Quellenkritik des Epiphanius, 1865, 100 f. Funk, Ist der Basil. der Philosophumena Pantheist? ThQschr 63 (1881) 277—298. Th. Zahn, Gesch. d. neutestam. Kanons I, 1888—1889, 763—774. J. Kennedy, Buddhist gnosticism, the system of Basilides, Journ. of the Royal Asiat. Soc., 1902, 377—415. G. Bareille, DThC II 465—75.

**VII. Valentinus.** Georg Heinrici, Die valentinian. Gnosis u. d. Heil. Schrift, 1871. R. A. Lipsius, Val. und seine Schule, Jahrb. für prot. Theol. 1887, 585—658 (englisch vorher in Smith and Wace, Dictionary of Christian Biography). Th. Zahn, Gesch. des neutest. Kanons I, 1888—1889, 718—763; II 953—961, 329 ff. C. Barth, Die Interpretation d. Neuen Testaments in d. valentinian. Gnosis, 1911, TU 37, 3. Fr. X. Funk, KL XII 551—558. E. Preuschen, Realencyclopädie für prot. Theol. XX 395—417.

**VIII. Ptolemäus.** A. Harnack, Der Brief d. Ptolemäus an Flora, BSB 1902, 507—545. M. Dibelius, Poimandres, Zeitschr. für Kirchengesch. 1905, 167—189. (Verwandtschaft zwischen der Theolog. des Briefes an Flora und dem Poimandres).

Zu Herakleon: A. E. Brooke, The Fragments of Heracleon, Texts and Studies, ed. by J. A. Robinson, I, Cambridge 1891.

**IX. Bardesanes.** A. Hilgenfeld, Bardesanes, der letzte Gnostiker, 1864. Fr. Nau, Une biographie inédite de Bardesanes, P 1897; derselbe, Bardesane l'astrologue, le livre des lois des pays, 1899; derselbe, Bardesanes, Patrologia Syriaca I, 2, P 1907, 492—657; derselbe, DThC II 391—401. F. C. Burkitt, Urchristentum im Orient, deutsch von E. Preuschen, 1907 (5. Vortrag über Bardesanes). Duval, Litt. syriaque, 1907 (Bardesanes). F. Schultheß, Zum Buch d. Gesetze u. Länder, Zeitschr. d. deutschen morgenl. Gesellsch. 64 (1910) 91—94, 745—750. (Das Buch ist Übersetzung aus dem Griechischen.) Th. Nöldecke, Zum Buch d. Gesetze d. Länder, ebenda 64 (1910) 555—560 (gegen Schultheß). E. Buonaiuti, Bardesane astrologo, Rivista storico-crit. delle scienze teol. 5 (1909) 691—704. F. Haase, Zur Bardesanischen Gnosis, 1910, TU 34, 4. W. R. Newbold, Bardaisan and the Odes of Salomon, Journ. of the Bibl. Lit., 1911, 161—204.

**X. Mani.** P. de Lagarde, Titi Bostreni contra Manich. libri IV syriace, Berol. 1859. J. Sickenberger, Tit. von Bostra, 1901 (TU 21,1). R. Keßler, Mani. Forschungen üb. d. manichäische Relig., 1. Bd., 1889; derselbe, Realencyclopädie f. prot. Theol. XII, 3. A. 1903, 193—228. A. Dufourcq De Manichaeismo apud Latinos quinto sextoque saeculo atque de latinis apokryphis libris, [illegible] 1900. Brückner, Faustus von Mileve, Ein Beitrag zur Gesch. des Manichäismus, 1901. C. Salemann, Manichaische Studien I, St. Petersburg 1908. F. Cumont et A. Kugener, Recherches sur le Manichéisme I—III, Bruxelles 1908—1912. E. de Stoop, Essai sur la diffusion du Manich. dans

l'empire romain, Gent 1909. Vgl. dazu F. Cumont, Revue d'hist. et de lit. relig. 1910, 31—43. P. Alfaric, Les écritures manichéennes, 2 vol. P 1918. Vgl. dazu F. Cumont, Rev. de l'hist. des rel. 81 (1920) 37—46. J. Scheftelowitz, Die Entstehung der manichäischen Religion, 1922. G. von Wesendonk, Die Lehre des Mani, 1922. R. Reitzenstein, Mani und Zarathustra. Nachr. der Göttinger Ges. d. Wiss., 1922, 249—260. F. C. Burkitt, The religion of the Manichees, Cambr. 1925. W. Bang, Manichäische Hymnen, Muséon 38 (1925) 1—56.

## Zu § 8. Die Gnosisgegner. Irenäus. Hippolytus.

**I. Gespräche Jesu.** C. Schmidt, Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung. Ein kath.-apostolisches Sendschreiben des 2. Jahrhs., hrsg. übers. und untersucht, TU 43, 1919.

**II. Irenäus.** a) Allgemeine Darstellungen: R. A. Lipsius Dictionary of Christ. Biography III 252—279. F. Cabrol, La doctrine de S. Irénée, P 1891. Th. Zahn, Forschungen zur Geschichte des neutestamentl. Kanons 4, 1891, 249—283; 6, 1900, 27—40. A. Harnack, Der Presbyter Prediger des Irenäus; in: Philotesia. Paul Kleinert zum 70. Geburtstage dargebracht, 1907, 1—37. K. Schmidt, Irenäus u. seine Quelle in Adversus haereses I 29, ebd. 317—336, 1907 (Es werden Mitteilungen gemacht aus einer koptisch erhaltenen gnostischen Schrift „Apokryphon Johannis", die Irenäus bei der Schilderung der Barbelo-Gnostiker exzerpiert hat). P. Baizart, Essai sur la théologie d'Irénée, P 1908. Hitchcock, Irenaeus of Lugdunum. A study of his teaching, Cambr. 1914. A. Stein, Irenaeus-aufsätze, 1921. F. Vernet, DThC VII 2394—2533.

c) Irenäus' Philosophie: W. Möller, Die Kosmologie in der griech. Kirche bis auf Origenes, 1860, 474—506. J. Kunze, Die Gotteslehre des Irenäus, I. D., Leipzig 1891. E. Klebba, Die Anthropologie des hl. Irenäus, 1894. J. Lebreton, La connaissance de Dieu chez saint Irénée, RechScRel 16 (1926) 385—406.

**III. Hippolytus.** Döllinger, Hippolytus und Kallistus, 1853. Fr. X. Funk, Kirchengeschichtl. Abhandl. u. Untersuchungen 2, 1899, 161—197. J. B. Lightfoot, The Apostolic Fathers 1, L 1890, 2, 317—477. H. Stähelin. Die gnostischen Quellen des H. in seiner Hauptschr. gegen die Häretiker, TU 6, 3, 1890, 1—108. G. Ficker, Studien zur Hippolytusfrage, 1893. H. Achelis, Hippolytstudien, TU 16, 4, 1897, 1—62. K. J. Neumann, Hippol. von Rom in seiner Stellung zu Staat u. Welt, 1. Abteil., 1902. G. P. Strinopulos, H.s philosoph. Anschauungen, Diss., Leipzig 1903. A. d'Alès, La théologie de St. Hippolyte, P 1906. A. Bauer, Hipp. v. R. der Heilige und Geschichtschreiber, N. Jahrb. f. klass. Alt. 1914, 2, 110—124. E. Amann, DThC VI 2487—2511. Des hl. Hippolytus v. Rom Widerlegung aller Häresien (Philosophumena), übers. v. K. Preysing (BKV²), 1922, 1—14.

## Zu § 9. Minucius Felix. Tertullian. Arnobius. Lactantius.

**I. Minucius Felix.** Zur Literatur über Minucius Felix sieh J. P. Waltzing, Bibliographie de Minucius Felix in: Le Musée belge de philol. classique 6 (1902) 5—51, ferner in seiner Minucius-Ausgabe, Louvain 1903, Bruges 1909, und in Studia Minuciana, Louvain 1907. Ferner J. Révay, Bibl. de Minucius Felix depuis 1906, Le Musée belge 16 (1912) 15. Avril.

J. P. Waltzing, Minucius Felix et Platon, P 1903; derselbe, Plato and Minucius Felix, Class. review 1904, 302 f.; derselbe, Platon, source directe de Minucius Felix, Musée belge 8 (1904) 424—428; derselbe, Studia Minuciana, Louvain 1907. Fr. X. Burger, Minucius Felix und Seneca, 1904. M. Schanz, Gesch. der röm. Lit. III. T., 2. A., 1905, 267—278 (Nach Sch. ist der Oktavius gegen die Angriffe des Rhetors Fronto gerichtet). W. Kroll, Rhein. Museum 60 (1905) 307—314 (für die Priorität Tertullians). H. Dessau, Minucius Felix u. Caecilius Natalis, Hermes 40 (1905) 373—386 (Der ‚Caecilius' des Dialogs wird identifiziert mit dem Magistratsbeamten von Cirta Caecilius Natalis). J. Geffcken, Zwei griech. Apologeten, 1907, 278—282. A. Elter, Prolegomena zu Minucius Felix, Pr., Bonn 1909 (E. sieht in dem Dialog keine Apologie, sondern eine Trostschrift zum Gedächtnis des Octavius, der als eine wirkliche Persönlichkeit aus dem „edlen Kynikergeschlecht", als kynischer Christ betrachtet wird). C. Synnerberg, Die neuesten Beiträge zur Minucius-Literatur, 1914. J. H. Freese, The Octavius of Minucius Felix, L 1920. G. Hinnisdaels, L'Octavius de M. F. et l'Apologétique de Tert., Brüssel

1924. G. Goetz, Zeitschr. für die neutest. Wiss., 1924, 161—73. G. Rauschen, Grundriß 8-9, 99. J. P. Waltzing, Minucius Felix: Octavius. Iterum recognovit et comm. crit. instruxit, 1926. G. Meyer, Zu M. F. und Tertullian. Philologus 82 (1926) 67—83.

**II. Tertullian.** a) Allgemeines: A. Hauck, Tertull. Leben u. Schriften, 1875. E. Nöldechen, Tertullian, 1890. A. Harnack, Tertullian in der Literatur der alten Kirche, BSB 1895, 545—597. Holl, Über Tertullian als Schriftsteller, Preußische Jahrb. 88 (1897) 262 ff. Ch. Guignebert, Tertullien, P 1901. P. Monceaux, Hist. litt. de l'Afrique chrétienne, 1: Tertullien et les origines, P 1901. J. Turmel, Tertullien, P 1904. P. de Labriolle, Tertullien, jurisconsulte, P 1906. H. Koch, Tert. und Cyprian als religiöse Persönlichkeiten, Internat. kirchl. Z. 1920, 45—61. F. W. Schulte, Het heidendom bij Tert., Nijkerk 1922. Guilloux, L'évolution religieuse de Tert., RHistEccl 19 (1923) 5—24, 141—56.

b) Der sprachliche und stilistische Charakter der Schriften Tertullians: H. Hoppe, Syntax und Stil d. Tertullian, 1903. E. Norden, Die antike Kunstprosa II², 1909, 606—615. J. P. Waltzing, La langue de Tert., Musée belge 1920, 44—47; 175—87; 1921, 7—28.

c) Tertullians Philosophie im allgemeinen: Ritter, Gesch. d. Philos. 5, 362—417. J. Huber, Die Philos. d. Kirchenväter, 1859, 100 bis 129. A. Stöckl, Gesch. d. christl. Philos. z. Z. der Kirchenv., 1891, 150—175. G. Schelowsky, Der Apologet Tertullian in seinem Verhältnis zur griech.-röm. Philos., I. D., Leipzig 1901. J. Leblanc, Le matérialisme de Tertull., Annales de philos. chrétienne 1903, 415—424. G. Bonfiglioli, Tertulliano et la filosofia pagana, in: Rivista filosofica anno VII (vol. VIII) 1905, fasc. III (Mai—Juni), 356 bis 376; derselbe, La teologia di Q. F. Tert. nei suoi rapporti con la filosofia stoica, Rivista storic.-crit. delle scienze teol. 1 (1905) 7. H. Martain, Le matérialisme de Tertullien, Revue Augustinienne 1906 (März).

d) Tertullians Ethik: F. Nielsen, Tertullians Ethik, Kjöbenhavn 1879. G. Ludwig, Tertull. Ethik in durchaus objektiver Darstellung, I. D., Leipzig 1885. P. Wolf, Die Stellung d. Christen zu den Schauspielen nach Tert. Schrift De spectaculis, 1897. J. de Labriolle, Une épisode de l'historie de la morale chrétienne, Annal. de philos. chrétienne 78 (1907) 262 ff. G. Bonfiglioli, La morale di Tertulliano nei suoi rapporti colla filosofia stoica, Rivista filosofica anno IX (vol. X), fasc. II, 1908, 165 ff. O. Schilling, Reichtum u. Eigentum in der altkirchl. Lit., 1908, 53—58 (Tert. wirtschaftliche Anschauungen).

e) Tertullians Psychologie u. Erkenntnislehre: G. Esser, Die Seelenlehre Tertullians, 1893. Beck, Die Lehre d. h. Hilarius v. P. u. Tertullians über die Entstehung der Seelen, Philos. Jahrb. 13 (1900) 37—44. G. Bonfiglioli, La psicologia di Tertulliano nei suoi rapporti colla psicologia stoica, Rivista filosofica anno VII (vol. VIII), fasc. IV (Sept.—Oct.), 1905, 445—466; derselbe, La gnoseologia di Tertulliano nei suoi rapporti colla filosofia antica, Rivista filosofica anno VIII (vol. IX), fasc. II, 1906, 209—228. C. F. Seybold, Zu Tertullian De anima c. 43, Zeitschr. für die neutestam. Wiss. 1911, 4. H.

f) Tertullians Apologetik: J. Geffcken, Zwei griech. Apologeten, 1907, 282—286. R. Heinze, Tertullians Apologeticum, 1910, Ber. über d. Verh. d. K. Ges. d. Wiss. zu Leipzig, Philol.-hist. Kl., Bd. 62, 10. H., 279—490. P. C. Ysseling, Tertullianus als Apologet, Theol. Tijdschr. 1911, 6, 486—523. J. Lortz, Vernunft und Offenbarung bei Tert. Katholik 1913, I, 124—40.; derselbe, Tert. als Apologet. (Im Druck.)

g) Die Theologie Tertullians: J. Stier, Die Gottes- und Logoslehre Tert., 1899. E. F. Schulze, Elemente einer Theodizee bei Tert., Zeitschr. f. wiss. Theol. 1900, 62—104. W. Vollert, Tertullians dogmatische und ethische Grundanschauungen, 1903. A. d'Alès, La théologie de Tertullien, P 1905. A. Soutet, Tertullian concerning the resurrection of the flesh, L 1922. H. E. Roberts, The Theology of Tert., L 1924.

l) Tertullians Verhältnis zu einzelnen Autoren: E. Nöldechen, Tertull. Verhältnis zu Clemens von Alexandrien, Jahrbb. für prot. Theol. 1886, 279—301. E. Schwartz, De M. Terentii Varronis apud sanctos patres vestigiis capita duo, Jahrbb. f. Philol., Supplementb. 1888 (die Stellen bei Tertull., die auf Varros Antiquitates rer. div. zurückgehen). K. Werber, Tertull. Schrift De spectaculis in ihrem Verhältnis zu Varros Rerum divin. libri, Progr., Teschen 1896.

T. Kotek, Anklänge an Ciceros De natura deorum bei Minucius Felix und Tertullian (Progr.), Wien 1901. A. Dirking, Tertullian und Basilius d. G., Theol. und Glaube 4 (1912) 189—201 (Tertullian in De ieiunio adversus psychicos u. Bas. in der ersten Homilie *Περὶ νηστείας* haben eine gemeinsame Quelle, vermutlich eine Schrift eines asketisch gerichteten Christen, vielleicht Tatians). Bill, Tertullien et Marcion, Revue crit. d'hist. et de litt. 46 (1912) N. 19. A. Puech, Julien et Tertullien, Didaskaleion 1912, 1, 48—53 (De spectac. wird von Julian in seinem Misopogon benutzt). J. P. Waltzing, Tert. et Salvien, Musée belge 1920, 39—43.

**III. Arnobius.** E. Klußmann, Arnobius und Lucretius, oder ein Durchgang durch den Epikureismus zum Christentum, in: Philol. 26 (1867) 362—366. K. B. Francke, D. Psychol. u. Erkenntnislehre des Arnob., I. D., Lpzg, 1878. A. Roehricht, D. Seelenlehre d. A., 1893; derselbe, De Clemente Alexandrino Arnobii irrridendo gentium cultu deorum auctore, Pr., Hamb. 1893 (nachgewiesen, daß der Protreptikus des Clemens des Arnobius Quelle für das aus griechischer Mythologie Vorgebrachte ist). E. F. Schulze, Das Übel in der Welt nach der Lehre des A., Diss., Jena 1896. Monceaux, Hist. litt. de l'Afrique chrét. III, P 1905, 241—286. J. Geffcken, Zwei griechische Apologeten, 1907, 286—291. K. Meiser, Studien zu Arnobius, 1908. C. Brakman, Arnobiana, Lugd. Bat. 1917. Gabbarou, Le Latin d'Arnobe, P 1921; derselbe, Arnobe. Thèse, Toulouse 1921. P. Godet, DThC I 1985 f.

**IV. Lactantius.** M. E. Heinig, D. Ethik des Lact., Diss., Leipzig 1887. F. Marbach, Die Psychologie des Firmianus Lact., 1889. S. Brandt, Über die dualist. Zusätze und die Kaiserreden b. L., nebst Untersuchungen über d. Leben des L. und die Entstehungsverhältnisse seiner Prosaschriften, WSB, 1—4, 1889—1891; derselbe, Lactantius u. Lucretius, Neue Jahrbb. f. Philol., 1891, 225—259; derselbe, Über die Entstehungsgesch. der Prosaschriften des L. u. das Buch De mortibus persecutorum, ebd. 1893, 121—138, 203—223 (gegen Lactantius als Verfasser); derselbe, Über die Quelle von L.s' Schr. De opificio Dei, Wiener Stud. XIII (1891) 255—292. J. Belser, ThQschr 74 (1892) 246—293, 439—464; 80 (1898) 547—596 (für L. als Verfasser v. De mort. persec.). P. Gotth. Frotscher, Des Apologeten Lactantius Verhältn. zur griech. Philos., Diss., Leipzig 1895. F. W. Russel, The purpose of the World-process and the problem of Evil as explained in the Clementine and Lactantian writings in a system of subordinate Dualism, St. B. 1896, 133—188. R. Pichon, Lactance. Étude sur les mouvements philosophiques et religieux sous le règne de Constantin, P 1903. R. Barthel, Über die Benutzung der philos. Schriften Ciceros durch Lactanz, I, Pr., Strehlen 1903. P. Monceaux, Hist. litt. de l'Afrique chrét. III, P 1905, 287—359; derselbe, Études critiques sur Lactance, Revue de Philologie 29, 2 (Lact. Verf. v. De mort. persecut.). J. Geffcken, Zwei griechische Apologeten, 1907, 291—295. O. Schilling, Reichtum und Eigentum in d. altkirchl. Lit., 1908, 70—78. J. Sigert, Die Theologie des Apologeten Lact. in ihrem Verhältnis zur Stoa, I. D., Bonn 1919. A. Kurfess, Lact. und Plato, Philol. 1922, 381—92. E. Amann, DThC VIII 2425—44. H. Koch, Zu Arnobius und Lactantius, Philol. 80 (1924) 467—72.

## Zu § 10. Die Alexandriner.

**I. Der Platonismus der Kirchenväter.** E. de Faye, Clément d'Alexandrie. Études sur les rapports du christianisme et de la philos. grecque au IIe siècle, P 1898, 2e éd. 1906. H. Koch, Das mystische Schauen beim heiligen Gregor v. Nyssa, ThQschr 80 (1898) 397—420; derselbe, Pseudo-Dionysius Areopagita in s. Beziehungen z. Neuplatonismus u. Mysterienwesen (FchLDG I, 2—3), 1900. K. Schmidt, Plotins Stellung zum Gnostizismus und z. kirchl. Christentum, 1900 (TU 20, 4). M. Grabmann, Die Gesch. d. schol. Methode I, 1909, 55—76. A. Harnack, Lehrb. d. Dogmengesch. I, 4. A., 1909, 496 ff. Beigaben I u. III, 808—826: Der Neuplatonismus. Ch. Elsee, Neoplatonism in relation to christianity, Cambridge 1908. C. Sauter, Der Neuplatonismus, seine Bedeutung für die antike und mittelalterl. Philosophie, PhJhb 23 (1910) 183—195. Sieh auch oben die Literatur § 3 u. 4 V: Das Christentum u. d. hellen. Philosophie.

**II. Geschichte der alexandrinischen Katechetenschule.** Charles Bigg, The christian Platonists of Alexandria (Bampton-Lectures), Oxf. 1886. Lehmann, Die Katechetenschule zu Alexandrien, 1896. E. de Faye, sieh unter I. P. Wendland, Die hellen.-römische Kultur in ihren Beziehungen zum Judentum und Christen-

tum, 1907, 118 ff., 2. A. 1912. L. B. Radford, Three teachers of Alexandria: Theognostus, Pierius and Peter, Cambridge 1908. A. de la Barre, École chrétienne d'Alexandrie, Dictionn. de théologie catholique I 805—824. Heckel, Die Kirche von Ägypten. Ihre Anfänge, ihre Organisation und ihre Entwicklung bis zur Zeit des Nicänum, 1918. Nelz, Die theol. Schulen der morgenländ. Kirchen während der sieben ersten Jahrh. in ihrer Bedeutung für die Ausbildung des Klerus, 1916. Bousset, Jüdisch-christl. Schulbetrieb in Alexandria und Rom, 1915. H. von Schubert, Bildung und Erziehung in frühchristl. Zeit, Festgabe f. Gothein, 1923.

**III. Clemens Alexandrinus.** a) Allgemeine Darstellungen: J. Reinkens, De Clemente presbytero Alexandrino, Vratislaviae 1851. E. de Faye, Clément d'Alexandrie. Étude sur les rapports du christianisme et de la philosophie grecque au IIe siècle, P 1898, 2e éd. 1906 (Biblioth. de l'école des hautes études, sciences religieuses, vol. XII). H. U. Meyboom, Clemens Alexandrinus, Leiden 1912. Tollington, Cl. of A. A study in Christian Liberalism, 1—2, L 1914. Casey, Cl. of A. and the beginnings of Christian Platonism, Harvard Theol. Review 18,1. A. de la Barre, DThC III 137—199.

b) Clemens' Quellen: E. Hiller, Zur Quellenkritik des Clem. Alex., Hermes 21 (1886) 302—311. Paul Wendland, Quaestiones Musonianae. De Musonio Stoico Clem. Alex. aliorumque auctore, 1886; derselbe, Philo und Clem. Alex., Hermes 31 (1896) 435—456; derselbe, Philo und die Kynische Diatribe. Beiträge zur Gesch. der griech. Philos. und Religion von P. Wendland und O. Kern, 1895. W. Christ, Philolog. Studien zu Klemens Alex., MSB 1900. J. Gabrielsson, Über die Quellen des Clem. Alex., 2 Teile, Upsala 1906—1909 (G. hält die *Παντοδαπὴ ἱστορία* des Favorinus von Arelate für die Hauptquelle des Clemens. Diese Hypothese ist aber von der Kritik abgelehnt worden). P. Heinisch, Der Einfluß Philos auf die älteste christliche Exegese, 1908 (Alttestamentl. Abhandl., herausgeg. von J. Nikel). Fl. Clark, Citations of Plato in Clement of Alexandria, Proceed. of the Americ. philol. assoc., vol. 33. Hitchcock, Did Cl. of A. know the Didache? Journal of Theol. Studies 24 (1923) 397—401.

c) Wissen und Glauben: J. Reinkens, De fide et *γνώσει* Cl. etc., 1850. E. Norden, D. antike Kunstprosa II, 1898, 2. A. 1909, 674—675 (Clemens Stellung zur Philos. und d. artes liberales). V. Pascal, La foi et la raison dans Cl. d'Alex., Mondidier 1900. J. Geffcken, Zwei griech. Apologeten, 1907, 252—256 (über Clemens Stellung zur Philosophie). M. Grabmann, Die Gesch. der scholast. Methode I, 1909, 71 ff.

d) Theologie: H. Lämmer, Cl. Alex. de *λόγῳ* doctrina, Lipsiae 1855. A. Aall, Der Logos II, 1899, 396—427. Meyboom, Clemens Alex. als Ketterbestrijder, Theol. Tijdschr. 1908, 6. Batiffol-Seppelt, Urkirche und Katholizismus, 1910, 254—271 (Clemens Auffassung von der Kirche). Th. Rüther, Die Lehre von der Erbsünde bei Clemens v. A., 1922. J. Héring, Étude sur la doctrine de la chute et de la préexistence des âmes chez Cl. d'A., P 1923.

e) Philosophie (Kosmologie u. Erkenntnislehre): J. Huber, Die Philosophie der Kirchenväter, 1859, 130—149. W. Möller, Die Kosmologie in der griech. Kirche bis auf Origenes, 1860, 506—535. C. Merk, Clem. Alex. in seiner Abhängigkeit von der griech. Philosophie, 1879. A. Stöckl, Gesch. der christl. Philosophie zur Zeit der Kirchenväter, 1891, 103—115. F. W. Russel, The purpose of the World-process and the problem of Evil as explained in the Clementine and Lactantian writings in a system of subordinate Dualism, St. B. 1896. W. Scherer, Klem. von Alex. und seine Erkenntnisprinzipien, 1907. M. J. Daskalakis, Die eklektischen Anschauungen des Klem. von Alex. u. seine Abhängigkeit v. der griech. Philosophie, I. D., München 1908.

f) Ethik: F. J. Winter, Die Ethik des Clem. von Alex. 1882 (Studien zur Geschichte der Ethik 1). J. Marquardt, De natura hominis physica et morali quid Clem. Alex. docuerit I, Pr., Braunsberg 1897. Markgraf, Clem. von Alex. als asketischer Schriftsteller in seiner Stellung zu den natürlichen Lebensgütern, Zeitschr. für Kirchengesch. 22 (1901) 487—515. K. Ernesti, Die Ethik d. T. Fl. Clemens von Alex. oder die erste zusammenhängende Begründung der christl. Sittenlehre, 1902. W. Capitaine, Die Moral des Clem. von Alex., 1903. W. Wagner, Der Christ und die Welt nach Cl. v. A., 1903. Martinez, L'ascétisme chrétien pendant les trois prem. siècles, P 1913.

g) Psychologie: P. Ziegert, Die Psychologie des T. Fl. Clemens Alex., I. D., Erlangae 1892; derselbe, Zwei Abhandl. über T. Fl. Clem. Alex., Psychologie und Logoschristologie, 1894. G. Verkuyl, Die Psychologie des Clemens von Alexandrien im Verhältnis zu seiner Ethik, I. D., Leipzig 1906.

h) Pädagogik und Stellung z. griech. Kultur: W. Wagner, Wert und Verwertung d. griech. Bildung im Urteil d. Clem. v. Alex., Zeitschr. f. wiss. Theologie 1902, 213—262. E. Buonaiuti, Clemente Alessandr. e la cultura classica, Rivista storico-crit. delle scienze teol. 1 (1905) 6. H. P. Lhande, Les trois âges. Essai de psychologie religieuse et domestique sur Clément d'Alex., Études 124 (1910) 466—482 (l'âge tendre); 615—630 (l'âge critique); 780—799 (l'âge viril).

i) Gesellschafts- und Wirtschaftslehre: Fr. X. Funk, Über Familie und Eigentum, ThQschr 53 (1871) 427—449 (Auch in Kirchengesch. Abhandl. u. Untersuch. 2, 1899, 45—60). O. Schilling, Reichtum u. Eigentum in der altkirchl. Literatur, 1908, 40—47.

k) Verhältnis zur Mystik u. zum antiken Mysterienwesen: Bratke, Die Stellung d. Clem. Alex. zu dem antiken Mysterienwesen, Theolog. Stud. u. Krit. 60 (1887) 647—709. P. Ziegert, ebda 67 (1894) 706—732. J. Stoffels, Die mystische Theologie Makarius d. Ägypters, 1908, 51—56 (Mystik bei den Alexandrinern). Houtir, Comment Clément d'Alexandrie a connu les mystères d'Eleusis, Le Musée belge 9 (1905) 180—188.

l) Benutzung durch spätere Autoren: C. Roos, De Theodoreto Clementis et Eusebii compilatore, I. D., Halle 1883. E. Nöldechen, Tertullians Verhältnis zu Cl. v. Alex., Jahrb. f. prot. Theol. 12 (1886) 279—301. A. Röhricht, De Clem. Alex. Arnobii in irridendo gentilium cultu deorum auctore, Pr., Hamburgi 1893.

**IV. Origenes.** a) Allgemeine Darstellungen: E. R. Redepenning, Origenes, eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre, 2 Bde., 1841—1846. E. Freppel, Origène, 2 vols., P 1868, 2e éd. 1875. Fr. Diekamp, Die origenistischen Streitigkeiten im 6. Jahrh., 1899. E. Preuschen, Zur Lebensgesch. d. Origenes, Theolog. Studien u. Krit. 78 (1905) 359—394; derselbe, Origenes, Realenzyklop. f. prot. Theol.[3] XIV 467—488; derselbe, Origenes, in: Unsere religiösen Erzieher, hg. v. R. Bess, Bd. I, 1908. F. Prat, Origène, le théologien et l'exégète, P 1907; derselbe, Origène et l'Origénisme, Études 105 (1905) 577—601; 106 (1906) 13—31. G. Grützmacher, Hieronymus III, 1908 (Kapitel X: Die Stellung des Hieronymus zu Origenes). E. de Faye, Or. I, P 1923. Des Origenes ausgewählte Schriften aus d. Griech. übers. von P. Koetschau (BKV[2]), Bd. I, 1926, VII—LXXVII.

b) Philosophie: Ritter, Gesch. d. Philos., 5. Bd. W. Möller, Die Kosmologie in d. christl. Kirche bis auf Origenes, 1860, 536—560. J. Huber, D. Philos. d. Kirchenv., 1859, 149—185. J. Denis, De la philosophie d'Origène, Mémoire couronné par l'Institut, P 1884, (407—613 wird der Origenismus bis auf die neuere Zeit behandelt). A. Stöckl, Gesch. d. christl. Philos. z. Z. der Kirchenväter, 1891, 115—150. M. Lang, Über die Leiblichkeit der Vernunftwesen bei Origenes, I. D., Leipzig 1893. Davies, Origen's theory of knowledge, The Americ. Journ. of theol. 2 (1898) 276 ff. E. Norden, Die antike Kunstprosa II, 2. A. 1909, 675 bis 677 (Die Philosophie als Gehilfin d. Theologie nach dem Vorbilde Philons). W. Fairweather, Origen and the greek patristic philosophy, L 1901. J. Lindsay, Studies in European Philosophy, L 1909.

c) Ethik: Fermand, Exposition crit. des opinions d'Origène sur la nature et l'origine du péché, 1859. P. Mehlhorn, Die Lehre v. d. menschl. Freiheit nach Orig. *περὶ ἀρχῶν*, Zeitschr. für Kircheng. 2 (1878) 234—253. L. Klein, Die Freiheitslehre d. Orig. in ihren ethisch-theol. Voraussetzungen und Folgerungen im Zusammenhang mit der altgriech. Ethik, I. D., Straßburg 1894. G. Capitaine, De Origenis Ethica, I. D., Münster 1898. J. Stufler, Die Sündenvergebung bei Origenes, ZkTh 31 (1907) 193 ff. O. Schilling, Reichtum u. Eigentum in der altkirchl. Lit., 1908, 48—52. B. Poschmann, Die Sündenvergebung bei Origenes, Pr., Braunsberg 1912.

d) Verhältnis zur Mystik: Kneller, Mystisches bei Origenes, Stimmen aus Maria Laach 67 (1904) 238 ff. H. Koch, Kennt Origenes Gebetsstufen?, ThQschr 87 (1905) 592—596. J. Stoffels, Die mystische Theol. Ma-

karius des Ägypters und die ältesten Ansätze christlicher Mystik, 1908. J. Lebreton, Les degrés de la connaissance religieuse d'après Origène, RechScRel 12 (1922) 265—296.

e) Beziehungen zu anderen Schriftstellern: Krüger, Über Origenes' Verhältnis zu Ammonius Sakkas, Illgens Zeitschr. 1843, 46 ff. H. J. Bestmann, Origenes und Plotinus, Zeitschr. f. kirchl. Wiss. 1883, 169—187. W. Reichardt, Der Brief des Sextus Julius Africanus an Aristides u. Origenes, 1909 (TU 34, 3).

**V. Origenes und Celsus.** J. F. S. Muth, Der Kampf des heidnisch. Philosophen Celsus geg. d. Christent., 1899. F. X. Funk, Kirchengesch. Abh. u. Unters. II, 1899, 152—161. E. Buonaiuti, Una polemica religiosa al terzo secolo, Riv. stor.-crit. delle scienze teol. 2 (1906) 832—850. J. Geffcken, Zwei griechische Apologeten, 1907, 256—267. H. Jordan, Celsus. Die älteste umfassende Kritik des Christentums, in: Moderne Irrtümer im Spiegel der Gesch., herausgegeb. von W. Laible, 1912, 1—31. H. Pinard de la Boullaye, L'étude comparée des religions, I², 1925, 69—72. Celsi *ΑΛΗΘΗΣ ΛΟΓΟΣ* excussit et restituere conatus est O. Glöckner, Bonn 1924 (Kl. Texte 151). A. M. Miura-Stange, Celsus und Or. Das Gemeinsame ihrer Weltanschauung nach den 8 Büchern des Or. gegen C., 1926. P. Koetschau, Einleitung zur Übers. der 8 B. gegen Celsus, BKV², 1926, 1. Teil VII—XVI. G. Bareille, DThC II 2090—2100. Vgl. Grundriß I¹², 175*.

**VI. Dionysius von Alexandrien.** G. Roch, D. Schr. des alex. Bischofs Dionysius des Gr. „Üb. d. Natur", eine altchristl. Widerlegung der Atomistik Demokrits u. Epikurs, 1882 (hierin auch die bei Eusebius erhaltenen Bruchstücke übersetzt). K. Laßwitz, Gesch. d. Atomistik, I, 1890, 13 ff. N. Bonwetsch, Der Brief des Dionys. v. Alex. an Paulus aus Samosata, Nachr. der K. Ges. d. Wiss. zu Göttingen, philol.-histor. Kl. 1909, N. 1, 103—122 (Der Verfasser ist in apollinaristischen Kreisen zu suchen). J. Burel, Denys d'Alexandrie. Sa vie, son temps, ses ouvres, P 1910. F. C. Conybeare, Newly discovered letters of Dionys. of Alex. to the Popes Stephen and Xystus, The Engl. hist. Review 1910, 111—114. Pappadopoulos, *Ὁ ἅγιος Διον. ὁ Μέγας*, Pharus-Sonderdruck 1918. C. Verschaffel, DThC IV 425—427.

**VII. Gregorius Thaumaturgus.** V. Ryssel, Gregorius Thaumaturgus, 1880. P. Koetschau, Des Gregorios Thaumaturgos Dankrede an Origenes, 1894, V—XXI; derselbe, Zur Lebensgeschichte Gregors des Wundertäters, Zeitschr. f. wiss. Theologie 41 (1898) 211—250 (über die Beziehungen der syr. zu der griech. Biographie). H. Bourier, Einleitung zu: Ausgewählte Schriften d. hl. Gr. Thaum. ins Deutsche übersetzt, 1911 (BKV²). P. Godet, DThC VI 1844—1847. J. Drä-seke, Jahrb. f. prot. Theol. 7 (1881) 724—756 (über Gregors sogen. kanonischen Brief); derselbe, Ges. patrist. Untersuchungen, 1889, 162—168 (über die Schrift an Theopompus); derselbe, Zeitschrift für wiss. Theol. 44 (1901) 87—100 (für d. Echtheit der Abh. über die Seele). J. Lebreton, Le traité de l'âme de S. Grég. le Thaumat., Bulletin de litt. ecclés. 1906, 73—83 (gegen d. Echtheit d. Seelentraktates). A. Brinkmann, Rhein. Mus. 56 (1901) 57 f.

### Zu § 11. Die Griechen des vierten Jahrhunderts.

**I. Eusebius von Caesarea.** a) Allgemeine Darstellungen: E. Preuschen, Realenzyklopädie für prot. Theol.³ V 605—618. E. Schwartz, Pauly-Wissowa, Realenzyklopäd. der klass. Altertumswiss. VI (1907) 1370—1439. A. Bigelmair, Einleitung zur Übersetzung in BKV², 1. Bd., 1913, I—LXI. C. Verschaffel, DThC V 1527—1531.

b) Eusebius als Apologet und Dogmatiker: M. Faulhaber, Die griech. Apologeten d. klass. Väterzeit. 1. Eusebius von Caesarea, 1895. A. Seitz, Die Apologie des Christentums bei den Griechen des 4. u. 5. Jahrh., 1895. O. Zöckler, Gesch. d. Apologie des Christentums, 1907, 102—107. J. Geffcken, Zwei griech. Apologeten, 1907, 308—312. M. Weiß, Die Stellung des Eus. v. C. im arianischen Streite, I. D., Trier o. J.

c) Über die historischen Schriften im allgemeinen sieh G. Rauschen, Grundriß ⁸⁻⁹, 195 ff. J. M. Pfättisch, Die Rede Konstantin d. Gr. an die Versammlung der Heiligen auf ihre Echtheit untersucht, 1908 (Straßb. Theol. Stud. IX, 4); derselbe, Platos Einfluß auf die Rede Konstantins, Theol. Quartalschr. 92 (1910) 399—417. (Die vorliegende Rede ist eine Erweiterung der ursprünglichen

lateinischen Rede Konstantins mit direkten platonischen Zusätzen. Vgl. auch Pfättischs Einl. zu s. Übers. in BKV², 1913. E. Schwartz, Deutsche Literaturz. 1908, 3096 ff. Kurfess, Z. f. d. neutest. Wiss. 19 (1919/20) 72—81.

**II. Methodius von Olympus.** N. Bonwetsch, Die Theologie d. Meth. von Ol. untersucht (Abhandl. der Kgl. Gesellsch. der Wiss. zu Göttingen), 1903. L. Fendt, Sünde und Buße in den Schriften d. Meth. v. Ol., Der Katholik, 1905, I, 24—45; derselbe, Einleitung zur Übersetzung des Gastmahls d. hl. Method. (BKV²), 1911. Fr. Ullrich, Entstehung u. Entwicklung der Literaturgattung des Symposion. I. T. (bis Xenophon). II. T. (bis Methodius und Julianus Apostata), Pr., Würzburg 1908 und 1909. E. Buonaiuti, Harv. Theol. Rev. 1921, 255—266 (Ethik), derselbe, Journal of Theol. Studies 23 (1922) 272—298 (Eschatologie).

**III. Die drei Kappadozier.** H. Weiß, Die großen Kappadozier Basilius, Gregor von Nazianz und Greg. von Nyssa als Exegeten, 1872. O. Zöckler, Gesch. der Beziehungen zw. Theol. und Naturwiss., I, 1877, 185 ff. (über die Kosmologie der drei Kappadozier). A. Seitz, D. Apologie des Christentums bei den Griechen des 4. und 5. Jahrhunderts in histor. systemat. Darstell., 1895. K. Unterstein, Die natürl. Gotteserkenntnis nach der Lehre der kappadozischen Kirchenväter Basilius, Gregor v. Nazianz u. Gregor v. Nyssa, 1. u. 2. Teil, Pr., Straubing 1902, 1903. K. Holl, Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den großen Kappadoziern, 1904. K. Weiß, Die Erziehungslehre der drei Kappadozier, 1903 (Straßburger Theolog. Studien V, 3—4). C. Gronau, De Basilio, Gregorio Nazianzeno Nyssenoque Platonis imitatoribus, I. D., Gottingae 1908. J. Maier, Die Eucharistielehre d. drei gr. K., I. D., Freiburg 1915.

**IV. Basilius der Große.** a) Allgemeine Darstellungen: Fr. Böhringer, Die Kirche Christi und ihre Zeugen, 7, 1, 2. A., 1875. P. Allard, St. Basile, P 1899, 4e éd. 1903; derselbe, DThC II 441—455. J. Schäfer, Basilius des Großen Beziehungen zum Abendlande, 1909. E. F. Morison, St Basil and his Rule, L 1913. W. K. L. Clarke, St Basil the Great, Cambridge 1913. K. Kirch, Basilius (Helden des Christentums I, 2), 1919, 73—131. J. Wittig, s. unter c). A. Stegmann, Einleitung z. s. Übersetzung, BKV², 1925, 1. Bd., IX—XXXVI.

b) Verhältnis zur Philosophie und hellenischen Bildung: A. Jahn, Basilius platonizans, Bern 1838. H. Doergens, Der hl. Basilius u. d. klass. Studien, 1857. K. Müllenhoff, Hermes 2 (1867) 252 ff. (Untersuchung d. Quellen in den Homilien d. Bas. Eine umfassende Verwertung des Aristoteles wird festgestellt). E. Norden, Die antike Kunstprosa II, 2. A. 1909, 569 f. Fr. M. Padelford, Essays on the Study and Use of Poetry by Plutarch and Basil the Great, New York 1902. K. Weiß, s. oben unter III. P. Plaß, De Basilii et Ambrosii excerptis ad historiam animalium pertinentibus, I. D., Marpurgi 1905 (Über die v. Bas. in der 7. u. 8. Homilie seines Hexaemeron benutzten Quellen. Außer Aelian und Oppian kommt besonders Aristoteles in Betracht). Th. L. Shear, The influence of Plato on St Basil, I. D., Baltimore 1906. Ph. J. Kukules, *Βασιλείου τοῦ Μ. δόξαι παιδαγωγικαί*, Athen 1907; derselbe, *Περὶ τῶν παιδαγωγικῶν δοξασιῶν Βασιλείου τοῦ Μ.*, *Ξενοφάνης* V (1908) 161—181, 286 bis 292, 328—333. G. Büttner, Basileios der Gr., Mahnworte an die Jugend über den nützlichen Gebrauch d. heidnischen Literatur, eine Quellenuntersuchung, I. D., München 1908. Sieh dazu C. Weyman, Histor. Jahrb. 30 (1909) 287—296, u. M. Pohlenz, Berliner philol. Wochenschr. 1911, 180—182. C. Gronau, s. oben unter III. J. Trunk, De Basilio M. sermonis Attici imitatore, Pr., Ehingen 1911. G. Pasquali, Doxographica aus Basiliusscholien, Nachr. der K. Ges. d. Wiss. zu Göttingen, philol.-hist. Kl. 1910, 194—228.

c) Ethik: A. Kranich, Die Asketik in ihrer dogmat. Grundlage bei B. d. Gr., 1896. G. Büttner, Beiträge zur Ethik des B., Pr., Landshut 1913. J. Wittig, Des hl. B. d. Gr. geistl. Übungen auf d. Bischofskonferenz von Dazimon 374—75 im Anschluß an Js. 1—16 (Breslauer Stud. z. hist. Theol. I), 1922. J. Rivière, S. Basile (Les moralistes chrétiens), P 1924.

d) Wirtschaftliche Anschauungen: E. Sommer, Homélie de S. Basile contre les usuriers, P 1882. O. Schilling, Reichtum u. Eigentum in d. altkirchl. Lit., 1908, 86—96. A. Dirking, S. Basilii M. de divitiis et paupertate sententiae quam habeant rationem cum veterum philos. doctrina, I. D., Münster 1911.

e) Theologie: Fr. Diekamp, Die Gotteslehre des heil. Gregor von Nyssa I, 1896, 122 ff. (Bas. Kampf gegen Eunomius); derselbe, Literaturgeschicht-

liches zu der eunomianischen Kontroverse, Byzantinische Zeitschr. 18 (1909) 1—13 (Basilius Schrift gegen Eunomius). M. Berger, Die Schöpfungslehre Bas. d. Gr., 2 Pr., Rosenheim 1897—1898. K. Unterstein, s. oben unter III. P. Smirnov, Das Wesen d. Bösen nach der Lehre d. hl. Bas. d. Gr., Christianskoje Čtenije 1907, Februar, 238—250 (russisch). A. Dirking, Tertullian u. Basilius d. Gr., Theol. u. Glaube 4 (1912) 180—201 (Tert. in d. Schrift De ieiunio advers. psychicos u. Bas. in d. ersten Homilie *Περὶ νηστείας* haben eine gemeinsame Quelle, vielleicht eine Schrift Tatians). Nager, Die Trinitätslehre des hl. B. d. Gr., 1912. A. Grandsire, Nature et hypostases dans S. B., RechScRel 13 (1923) 130—52. R. Melcher, Der 8. Brief des hl. B. ein Werk des Evagrius Ponticus, 1923.

**V. Gregor von Nazianz.** Ch. Clémencet, Vita S. Greg. Theol. im I. Bd. d. Mauriner Ausgabe, bei Migne PG 35, 147—242. K. Ullmann, G. v. N., d. Theol., 1825. J. Hergenröther, Die Lehre von d. göttl. Dreieinigkeit nach d. hl. Gregor v. Nazianz, 1850. A. Benoit, St. Grégoire de Nazianze, archevêque de Constantinople et docteur de l'égl., sa vie, ses œuvres et son époque, Mars. et P 1876. Hümmer, Des hl. Greg. v. Naz. Lehre v. der Gnade, 1890. J. R. Asmus, Gr. v. Naz. u. s. Verhältn. zum Kynismus, Theol. Stud. u. Krit. 67 (1894) 314—339. G. Rauschen, Jahrbb. der christlichen Kirche unter dem Kaiser Theodosius dem Gr., 1897 (Beiträge zur Chronologie des Lebens und der Schriften Gregors). J. Dräseke, Neuplatonisches in des Gr. v. N. Trinitätslehre, Byzant. Zeitschr. 15 (1906) 141—190. R. Gottwald, De Gregorio Nazianz. Platonico, Vratislav. 1906. J. Geffcken, Zwei griech. Apologeten, 1907, 312 (Gregor gegen Julian); derselbe, Neue Jahrb. f. d. kl. Altert. 1908, 185 (Greg. Naz. or. in Julian. II 41); derselbe, Kynika und Verwandtes, 1909 (Einfluß der kynisch-stoischen Diatribe auf Gregors Poemata moralia). Th. Sinko, Studia Nazianzenica I, De collationis apud Gregor. Naz. usu et de terrae et maris contentione quadam Pseudo-Gregoriana, Cracoviae 1906 (aus Abh. d. philol. Klasse d. Krakauer Akad. 41, 249—312. Über die enkomiastische Synkrisis. Die Abh. Streit der Erde u. des Meeres stammt aus dem 10. Jahrh., geht aber auf Gr.s Reden zurück); derselbe, De Greg. Naz. laudibus Macchab. (oratio 15), Leopoli 1907, auch Eos 13 (1907) 1—29 (Gregor hat die unter dem Namen der pseudo-josephischen Schrift Über die Herrschaft der Vernunft bekannte stoische Diatribe benutzt). Cl. Baeumker, Witelo (Beiträge III, 2), 1908, 371 f. (über die Lichtlehre Gregors). O. Schilling, Reichtum u. Eigent. in d. altkirchl. Literat., 1908, 97—104 (Gregors wirtschaftl. Anschauungen). J. Sajdak, Quaestiones Nazianzenicae I. Quae ratio Gregorium Naz. et Maximum Cynicum intercedat, Eos 15 (1909) 18—48, 123—129; derselbe, Nazianzenica II. De Greg. Naz. posteriorum rhetorum, grammaticorum, lexicographorum fonte. T. I, Leopoli 1911 (aus Eos 16 [1910]). P. Godet, DThC VI 1839—44. H. Pinault, Le Platonisme de S. Gr. de Naz., P 1926.

**VI. Gregor von Nyssa.** a) Allgemeine Darstellungen: J. Rupp, Gregors, des Bischofs v. Nyssa, Leben und Meinungen, 1834. Fr. Diekamp, Die Wahl Greg. v. Nyssa z. Metropoliten v. Sebaste, ThQschr 90 (1908) 384—401; derselbe, Literaturgeschichtliches zur eunomianischen Kontroverse, Byzantin. Zeitschr. 18 (1909) 1—13 (Gregors Tätigkeit gegen Eunomius). E. C. E. Owen, St Gr. of Nyssa, Grammar, Vocabulary and Style, Journ. of Theol. Studies 25 (1924) 64—71. Burn, Adversaria in Gr. Nyss., ebda 172—77. P. Godet, DThC VI 1847—52.

b) Philosophie: E. G. Moeller, Gregorii Nysseni doctrinam de hominis natura et illustravit et cum Origeniana comparavit, Halis 1854. J. N. Stigler, Die Psychologie d. hl. Greg. v. Nyssa, 1857. J. Huber, Die Philos. der Kirchenväter, 1859, 185—212. Joh. Bergades, *ἡ περὶ σύμπαντος καὶ τῆς ψυχῆς τοῦ ἀνθρώπου διδασκαλία Γρηγορίου τοῦ Νύσσης*, I. D., Thessalon. 1876. *A. M. Ἀκύλας, ἡ περὶ ἀθανασίας τῆς ψυχῆς δόξα τοῦ Πλάτωνος ἐν συγκρίσει πρὸς τὴν Γρηγορίου τοῦ Νύσσης*, I. D., 1888. A. Krampf, Der Urzustand d. Menschen nach d. Lehre d. hl. Gr. v. Nyssa, 1889. F. Hilt, D. hl. Gregor v. Nyssa Lehre v. Menschen systematisch dargestellt, 1890. J. Dräseke, Gregor v. Nyssa in den Anführungen des Johannes Scotus Erigena, Theol. Stud. u. Krit. 82 (1909) 530—576. H. Bett, Johanne[illegible] Scotus Erigena, Cambridge 1925 (behandelt 161 ff. den Einfluß des Gr. v. Nyssa auf Sc. Er.).

c) Ethik: W. Volbert, Die Lehre Gregors von Nyssa vom Guten und Bösen und von der schließlichen Überwindung des Bösen, 1897. Fr. Preger,

Die Grundlagen der Ethik bei Gregor v. Nyssa, 1897. O. Schilling, Reichtum und Eigentum in d. altkirchl. Literatur, 1908, 104—109.

d) Theologie: F. Diekamp, Die Gotteslehre d. hl. Gregor von Nyssa, Teil I, 1896 (enthält auch wertvolle Beiträge z. Chronologie d. Schriften Gregors). H. Koch, Das mystische Schauen beim hl. Gregor v. Nyssa, ThQschr 80 (1898) 397—420. E. Michaud, St. Grégoire de Nysse et l'apocatastase, Revue intern. de Phil. 1902, 37—52. K. Holl (sieh oben unter III), 196—235. B. Talankin, Die Lehre d. hl. Gregor v. Nyssa vom Tode, Glaube und Vernunft, 1908, II, 488—507, 631—652, III, 81—92 (russisch). J. B. Aufhauser, Die Heilslehre d. hl. Gregor v. Nyssa, 1910. J. Lenz, Jesus Chr. nach d. Lehre d. hl. Gr. v. N., 1925. Sieh auch die oben unter III genannten Werke v. K. Weiß, K. Unterstein u. J. Maier. G. Pasquali, Greg. Nyss. epist. ed. 1925.

**VII. Makarius von Magnesia.** L. Duchesne, De Macario Magnete et scriptis eius, P 1877. Wagenmann, Porphyrius und die Fragmente eines Ungenannten in der athen. Makarius-Handschr., Jahrb. f. deutsche Theol. 23 (1878) 269—314. Dazu vgl. C. J. Neumann in den Prolegomenis zu d. Ausgabe Juliani contra Christianos, 1880, 14—24. A. J. Kleffner, Porphyrius, der Neuplaton. und Christenfeind. Ein Beitrag z. Gesch. d. lit. Bekämpfung d. Christentums in alter Zeit, 1896. H. Hauschildt, De Porphyrio philosopho Macarii Magnetis apologetae christiani in libris *ἀποκριτικῶν* auctore, I. D., Heidelberg 1907. G. Schalkhauser, Zu den Schriften des Makarius von Magnesia, 1907 (TU 31, 4). T. W. Crafer, Macarius Magnes, a neglected Apologist, The Journal of Theol. Studies 8 (1907) 401—423, 546—570 (Crafer setzt die Lebenszeit d. M. um 300 an). J. Geffcken, Zwei griech. Apologeten, 1907, 301 ff. (G. leugnet für d. im Apocriticus enthaltene Streitschrift die Autorschaft des Porphyrius, aus dem aber von einem Unbekannten manches übernommen sei). A. Harnack, Kritik d. Neuen Testaments von einem griech. Philosophen d. 3. Jahrh. (die im Apocriticus d. Macarius Magnes. enthalt. Streitschrift), 1911 (TU 37, 4). Salmon, Makarius, Dict. of Christ. Biography III 766—771. Über Porphyrius s. Grundr. I[12] 609 ff.

**VIII. Apollinaris und Vitalis von Laodicea.** J. Dräseke, Apollinarios von Laodikeia. Sein Leben u. seine Schriften, 1892 (TU 7, 3—4). A. Spaßkij, Apollinarios von Laodikeia, Sergiev 1895 (russisch). G. Voisin, L'Apollinarisme. Étude hist., litt. et dogmatique sur le début des controverses christologiques au IVe siècle, Diss., Louvain 1901 (vielfach gegen Dräseke). H. Lietzmann, Apollinaris von Laodikeia und seine Schule I, 1904. P. Godet, DThC I 1505—7. R. Aigrin, DHGE III 962—82.

Vitalis von Laodicea: H. Lietzmann, 273; ferner Fr. Diekamp ThQschr 86 (1904) 497—511.

**IX. Makarius der Aegypter.** A. Ehrhard, Die Legendensammlung des Symeon Metaphrastes, Festschrift z. elfhundertjährigen Jubil. d. deutsch. Campo Santo in Rom, 1896. A. Bronzoff, Der sel. Makarius v. Ägypten I, St. Petersburg 1896 (russisch). J. Stoffels, Die mystische Theol. Makar. d. Ägypters u. die ältesten Ansätze christlicher Mystik, 1908; derselbe, Makar. der Ägypt. auf den Pfaden der Stoa, ThQschr 92 (1910) 88—105, 243—265. Gegen Stoffels J. Stiglmayr, ThR 8 (1909) 233—240; derselbe, Theologie und Glaube 1 (1909) 734—736; derselbe, Der Mystiker Mak. u. d. Weltweisen, insbesondere Sokrates, Der Katholik 1910, II, 55—59; derselbe, Mak. der Gr. im Lichte der kirchl. Tradition, Theol. u. Glaube 3 (1911) 274—288; derselbe, Bilder und Vergleiche aus dem byzantin. Hofleben in den Homilien d. Mak., Stimmen aus Maria Laach 80 (1911) 414—427 (die Vergleiche u. Bilder können nicht von Mak. herrühren, sondern sind Interpolationen); derselbe, Das Mönchtum in den Homilien d. Mak. v. Ägypten, Theol.-prakt. Monatsschr. (Passau) 21 (1911/12) H. 3—5; derselbe, Makarius, Pr., Feldkirch 1912. C. Flemming, De Macarii Aegyptii scriptis quaestiones, I. D., Göttingae 1911 (bestreitet die Autorschaft Makarius' des Ägypters). D. Stiefenhofer, Einl. zu s. Übers. d. Homilien, BKV[2], 1913, V—XXXII. Marriot, Macarii Anecdota, Cambridge 1918; derselbe, Journal of Theol. Studies 21 (1920) 177 f; 22 (1921) 259—262. Villecourt, La date et l'origine des hom. spirituelles, P 1920; derselbe, Revue de l'Orient chrét. 1920/21, 29—56; derselbe, Muséon 1922, 203—212. A. Wilmart, Revue d'ascét. et de myst. 1920, 75—90. C. Weyman, HistJhb 42 (1922) 145 f. J. Stiglmayr, ZkTh 49 (1925) 244—260.

**X. Die antiochenische Schule.** H. Kihn, Die Bedeutung der antiochenischen Schule auf dem exegetischen Gebiet. 1865. V. Ermoni, École théol. d'Antioche, DThC I 1435—1439. U. Manucci, La topografia cristiana di Cosma Indicopleuste e l'insegnamento teologico nella Scuola Antiochena. Riv. storico-crit. delle scienze teol. 4 (1909) 30—40. Über die einzelnen Mitglieder der Schule, ihre Schriften und die Literatur sieh G. Rauschen, Grundriß [8-9], 271 ff.

## Zu § 12. Die Lateiner des vierten Jahrhunderts.

**I. Julius Firmicus Maternus.** Cl. H. Moore, Julius Firmicus Maternus, Der Heide u. der Christ, I. D., München 1897. Th. Friedrich, In Julii Firmici Materni de errore profanarum religionum libellum quaestiones, I. D., Bonn 1905. Fr. Boll in: Pauly-Wissowa, Realenzykl. d. kl. Altertumsw. VI, 1909, 2365—2379. F. Skutsch, Firmiciana I, Rhein. Mus. 65 (1910) 627—634. A. Müller, Zur Überlieferung der Apologie des F. M., I. D., Tübingen 1908; derselbe, Einleitung zur Übers. in BKV², 1913, 1—15. C. Brakman, Firmiciana, in: Mnemosyne, 1924, 428—448. A. Reatz, Die Theologie der Consultationes Zacchaei et Apollonii mit Berücksichtigung ihrer mutmaßlichen Beziehungen zu F. M., Katholik 1918 I, 300—314; derselbe, Das theol. System der Cons. Zacch. et Ap., 1920.

**II. Hilarius von Poitiers.** a) Allgemeine Darstellungen: J. H. Reinkens, Hilarius v. Poitiers, 1864. A. Largent, St. Hilaire, P 1902. G. Girard, St. Hilaire, Angers 1905. X. de Bachelet, Hilaire (Saint), DThC VI 2388—2462.

b) Theologie: Baltzer, Die Theologie d. hl. H. v. P., Pr., Rottweil 1879; derselbe, Die Christologie d. hl. H. v. P., ebda 1889. Th. Förster, Zur Theol. d. H., Theol. Stud. u. Krit. 61 (1888) 645—686. A. Beck, Die Trinitätslehre d. hl. H. v. P. (FchLDG III, 2—3), 1903. A. P. Orlow, Über die Herkunft d. hl. Hilar. v. Poitiers u. seine trinitarischen Anschauungen, Sergiewo 1908 (russisch).

c) Psychologie: A. Beck, Die Lehre d. hl. Hilar. v. P. und Tertullians über die Entstehung der Seelen, PhJhb 13 (1900) 37—44.

**III. Ambrosius.** a) Allgemeine Darstellungen: Th. Förster, A., Bischof von Mailand, 1884. A. Duc de Broglie, St. Ambroise, P 1901. P. de Labriolle, St. Ambroise, P 1908. A. Largent, DThC I 942—51. J. Niederhuber, Allgem. Einleitung zu der Übers. in BKV², 1914. E. Buonaiuti, R 1923. R. Wirtz, Der hl. A., 1924. A. Gastoué et P. de Labriolle, DHGE II 1091—1108.

b) Die Ethik: F. Bittner, De Ciceronianis et Ambrosianis officiorum libris, Pr., Braunsberg 1849. F. Hasler, Über das Verhältnis der heidnischen u. christlichen Ethik auf Grund einer Vergleichung des ciceronianischen Buches De officiis mit dem gleichnamigen d. hl. Ambrosius, 1866. J. Draseke, M. T. Ciceronis et Ambrosii De officiis ll. tres inter se comparantur, Aug. Taur. 1875. Jak. Reeb, Über die Grundlagen des Sittlichen nach Cicero und Ambrosius. Ein Beitrag zur Bestimmung des Verhältnisses zwischen heidnisch-philosophischer u. christlicher Ethik, Pr., Zweibrücken 1876. P. Ewald, Der Einfluß der stoisch-ciceronian. Moral auf d. Darstell. d. Ethik, b. A., I. D., Leipzig 1881. R. Thamin, St. Ambroise et la morale chrétienne au IVe siècle. Étude comparée des traités „Des devoirs" de Cicéron et de S. Ambr., P 1895. Th. Schmidt, Ambrosius, sein Werk De officiis libri tres und die Stoa, I.D., Erlangen 1897. Th. Zielinski, Cicero im Wandel der Jahrhunderte, 3. A. 1912, 107—110. O. Schilling, Reichtum und Eigentum in der altkirchl. Literatur, 1908, 133—148. P. Carnata, De S. Ambrosii libris, qui inscribuntur De officiis ministrorum, quaestiones, Modica 1909. G. Novara, Del preteso stoicismo ciceroniano dei libri De officiis di S. Ambrogio, Parma 1911. Bickel, Das aszetische Ideal bei Ambrosius, Hieron. u. Augustinus, 1916.

c) Die Quellen des Ambrosius: M. Ihm, Philon u. Ambrosius, Neue Jahrb. f. Philol. u. Pädagogik 141 (1890) 282—288. Th. Schermann, Die griech. Quellen d. hl. Ambros. in libris III de Spiritu sancto, 1902 (Veröffentlichungen aus d. kirchenhistorisch. Seminar München, II. 10). Sieh dazu E. Stolz, Didymus, Ambrosius, Hieronymus, ThQschr 87 (1905) 371—401. P. Plaß, De Basilii et Ambrosii excerptis ad historiam animalium pertinentibus, I. D., Marpurgi 1905. W. Gossel, Quibus ex fontibus Ambrosius in describendo corpore humano hauserit, I. D. Lipsiae 1908. G. Wilbrand, S. Ambrosius quos auctores quaeque

exemplaria in epistolis componendis secutus sit, I. D., Monasterii 1909 (benutzt wurden insbesondere Philon, dann Flavius Josephus, Origenes, Sallust, Cicero, Vergil).

**IV. Marius Victorinus.** H. Usener, Anecdoton Holderi, 1877 (üb. d. Schrift de definitionibus). Gustav Koffmane, De M. V. philosopho Christiano, Vratislav. 1880; dagegen A. Bourgoin, De Cl. M. Victore rhetore Christiano quinti s., P 1883. Geiger, C. M. V., ein neuplat. Philos., Pr., Metten 1888 u. 1889; dazu P. Wendland, A. f. G. d. Ph. 7 (1894) 422 f. Stangl, Tulliana et Mario-Victoriana, Pr., München 1888. R. Schmid, M. V. Rh. und seine Beziehungen zu Augustin, Diss., Kiel 1895; derselbe, Realenzykl. f. pr. Theol.[3] XX 613—614. Ch. Gore, Diction. of Christ. Biogr. IV 1129—1138 (G. übertreibt den Einfluß des M. V. auf Augustin, wie die vorhin genannte Arbeit von R. Schmid zeigt). P. Monceaux, Hist. litt. de l'Afrique chrétienne III, P 1905, 373—422; derselbe in: Mélanges offerts à Louis Havet, P 1909, 289—310 (Isagoge latine de Marius Victorinus). F. Bitsch, De Platonicorum quaestionibus quibusdam Vergilianis, 1911 (ein in der Mitte des 4. Jahrh. entstandener Vergilkommentar wird vermutungsweise dem Marius Victorinus zugeschrieben). J. de Ghellinck, Réminiscences de la dialectique de Mar. Vict. dans les conflits théologiques du XIe et du XIIe siècle, RNéoscol 18 (1911) 432—435 (über die Verbreitung des Kommentars des Marius Vict. zu Cicero De inventione im frühen Mittelalter u. seine Verwertung bei den Dialektikern des 11. u. 12. Jahrh.); derselbe, Le mouvement théol. au XIIe sc., P 1914, 175—77. Sieh auch Grundriß $1^{12}$ 650, 199*.

**V. Augustinus.** A. Augustins Leben und geistige Entwicklung. a) Allgemeine Darstellungen: C. Bindemann, Der hl. Aug., Bd. I, 1844; II, 1855; III, 1869. Poujoulat, Histoire de St. Aug., sa vie, ses oeuvres, son siècle, influence de son génie, 3 Bde., P 1844, 3e éd. 1852. Fr. u. B. Böhringer, Aur. Aug., Bischof v. Hippo, 2 Bde., 1877—78 (Die Kirche Christi und ihre Zeugen, Neue Ausg., 11, 1—2). Ph. Hergenröther, Kirchenlexikon[2], I 1669—78. H. Reuter, Augustinische Studien, 1887. F. Wörter, Die Geistesentwicklg. d. hl. A. bis zu seiner Taufe, 1892 (betont auch den Einfluß des Neuplatonismus auf A. mit Entschiedenheit). C. Wolfsgruber, Aug., 1898. Vgl. O. Rottmanner, HistJhb 19 (1898) 892—898. J. Martin, S. Augustin, P 1901. Fr. Loofs, Realenz. f. prot. Theol.[3] II 257 ff.; XXIII 137 ff. E. Portalié, Augustin (Saint), DThC I 2268—2472. G. v. Hertling, Augustin. Der Untergang d. antiken Kultur, 1902. A. Egger, Der hl. Aug., 1904. W. Thimme, Aug. geistige Entwickl. in den ersten Jahren nach s. Bekehrung, 1908 (Neue Stud. z. Gesch. d. Theol. u. Kirche, 3); derselbe, Aug., ein Lebens- und Charakterbild a. Grund seiner Briefe, 1910. H. Becker, Aug., Studien zu s. geistigen Entwicklung, 1908. J. Popp, St. Aug. Entwicklungsgang u. Persönlichkeit, 1908. A. Dorner, Augustinus (Unsere relig. Erzieher, Bd. I), 1908. O. Rottmanner, Geistesfrüchte aus der Klosterzelle. Gesammelte Aufsätze, hg. v. R. Jud, 1908, 7—108 (Zahlreiche Aufsätze u. Rezensionen über A. und ihn betr. Schriften). L. de Mondadon, Les premières impressions catholiques de S. A., Études 119 (1909) 441—459, 615—630; derselbe, S. A. professeur, ebda. 122 (1910) 5—34. A. Dufourcq, L'avenir du christianisme, 1re partie IV. Époque méd., 3e éd., P 1910, 216—249 (S. Aug. L'homme et l'oeuvre. Sa philosophie. Sa théologie). J. N. Espenberger, Aur. Augustinus. Einl. zur Übers. in BKV[2], Bd. I, I—LIII. E. Troeltsch, Aug., die christl. Antike und das Mittelalter, 1915. E. Buonaiuti, S. Agostino, R 1917. Lindau, A.s geschichtl. Stellung, Zeitschr. f. Kirchengesch. 37 (1918) 416—432. P. Batiffol, Le catholicisme de S. A., P 1920. W. Achelis, Die Deutung A.s. Analyse s. geist. Schaffens auf Grund s. erotischen Struktur, 1921. P. Guilloux, L'âme de St. A., P 1921. G. Beyerhaus, Hist. Zeitschr. 1922, 189—209. H. Eibl, Aug. und die Patristik, 1923. A. Jülicher, Theol. Lit.-Zeitung 1923, 481—489. K. Bauer, Zeitschr. f. Kirchengesch. 42 (1923) 223—243. E. C. Sihler, From Augustus to Augustine, L 1923. R. Reitzenstein, A. als antiker u. mittelalterl. Mensch (Vorträge der Bibl. Warburg, 1922—23, Teil I), 1924. J. Hessen, A. u. seine Bedeutg. für die Gegenwart, 1924. B. Legewie, A., Eine Psychographie, 1925. Vgl. dazu J. Mausbach, ThR 25 (1926) 6 ff., und H. Lange, Schol 1 (1926) 400—411. A. Guzzo, Dal Contra Academicos al De vera religione. Firenze 1925. A. Wilmart, Easter Sermons of St. A. Some new Texts, Journ. of Theol. Stud. 27 (1926) 337—356. H. Lother, A.s Entwicklung als Christ, Neue kirchl. Zeitschr. 37 (1926). J. Nörregaard, RGG[2] I 656—66.

b) Augustins Bekehrung: Schmid, Zur Bekehrungsgeschichte Aug., Zeitschr. f. Theol. u. Kirche 7 (1897). P. Alfaric, L'évolution intellectuelle de S. A., T. I. Du Manichéisme au Néoplatonisme, P 1918. C. Boyer, Christianisme et Néoplatonisme dans la formation de S. A., Études de théologie historique 7, P 1920. M. Wundt, Ein Wendepunkt in A.s Entwicklung. Z. f. d. neutest. Wiss. 21 (1922) 53—64; 23 (1924) 154. Dazu: Dörries, ebda. 23 (1924) 64—102. K. Holl, A.s innere Entwicklung, 1923. J. Nörregaard, A.s Bekehrung, deutsch v. A. Spelmeyer, 1923.

B. Philosophie. a) Allgemeine Darstellungen: F. Nourrisson, La philosophie de S. Aug., 2 Bde., P 1865; 2e éd. 1869. J. Storz, Die Philos. d. hl. A., 1882. A. Stöckl, Gesch. d. christl. Philos. z. Z. d. Kirchenväter, 1891, 293—366. R. Eucken, Die Lebensanschauungen d. großen Denker, 17. u. 18. A., 1922. G. v. Hertling, Augustinus-Zitate b. Thomas v. Aquin, MSB 1904, H. 4, 535—602. M. Straszewski, Filosofia świętego Augustyna, Krakau 1906. H. Weinand, Die Gottesidee, der Grundzug d. Weltanschauung d. hl. A. (FchLDG X, 2), 1910. M. Baumgartner, A. (Große Denker, Bd. I), 1911, 2. A., 1923. J. Hessen, A., Vom seligen Leben, 1923. G. Beyerhaus, Philosoph. Voraussetzungen in Augustins Briefen, Rhein. Mus. 75 (1926) 6—44.

b) Stellung zu den artes liberales: H. Hagen, Jahrb. f. klass. Philol. 105 (1872) 757—780. K. Huemer, Der Grammatiker Augustinus, Ztschr. f. österreich. Gymnas. 1886, 256 ff. W. Crecelius, S. Aurelii Augustini de dialectica liber, Pr., Elberfeldae 1887. A. Reuter, Zu dem august. Fragment de arte rhetorica, 1888 (aus Kirchengesch. Studien H. Reuter gewidmet). J. Zurek, De D. Aurelii Augustini praeceptis rhetoricis, Vindobonae 1905 (Diss. philol. Vindob. 8, 2). W. Scherer, Über die 6 Bücher de musica, Kirchenmusikalisches Jahrb., herausg. von K. Weinmann, 22 (1909). C. Prantl, Gesch. d. Logik i. Abendlande I 665—672. J. Vasold, Augustinus quae hauserit ex Vergilio, 2 Teile, Pr., München 1907 u. 1908.

c) Verhältnis zur antiken Philosophie, insbes. zum Platonismus: G. Loeschke, De Augustino plotinizante in doctrina de Deo disserenda, I. D., Jena 1880; derselbe, Über Plotin und A., Zeitschrift f. k. Wissenschaft u. kirchl. Leben, 1884, 337—46. Ch. Bigg, The christian platonism of Alexandria, L 1886. L. Grandgeorge, St. A. et le Néoplatonisme, P 1896. N. Kaufmann, Éléments aristotéliciens dans la cosmologie et la psychologie de St. A., RNéoscol 11 (1904) 140—156. H. Schöler, A.s Verhältnis zu Plato in genet. Entwicklung, I. D., Jena 1897. R. Seeberg, A. und der Neuplatonismus, in: Moderne Irrtümer im Spiegel d. Geschichte, hsgg. v. W. Laible, 1912, 95—113. J. Dräseke, Zur Frage nach den Quellen von A.s Kenntnis d. griech. Philos., Theol. Stud. u. Kritiken 89 (1916) 541—562. E. Rolfes, Hat A. Plato gelesen? DTh 5 (1918) 17—39. G. Elsner, A.s Kenntnis d. antiken Philosophie, I. D., Breslau 1921. Ch. Boyer, s. unter A b).

d) Erkenntnislehre: A. Schmid, Erkenntnislehre, 1890, I 126, 372—391. H. Kauff, Die Erkenntnislehre des hl. Augustinus und ihr Verhältnis z. platonischen Philosophie. 1. Teil: Gewißheit u. Wahrheit, Pr., München-Gladbach 1899. H. Leder, Untersuchungen über Aug. Erkenntnistheorie in ihren Beziehungen zur antiken Skepsis, zu Plotin und Descartes, Marburg 1901 (Abhängigkeit vom Platonismus und v. Plotin hervorgehoben). W. Ott, Des hl. Aug. Lehre von der Sinneserkenntnis, PhJhb 13 (1900) 45—59, 138—148. E. Buonaiuti, S. Agostino come teorico della conoscenza, Riv. storico-crit. delle scienze teol. 1 (1905) 574—591. B. Warfield, Augustine's doctrine of knowledge and authority, The Princeton theological Review 5 (1907) 357—397, 529—578. P. Guilloux, Les conditions de la conquête de la vérité, RScRel 5 (1914) 489—506. J. Hessen, Die Begründung d. Erkenntnis nach dem hl. A. (Beiträge XIX, 2), 1916. Ch. Boyer, L'idée de vérité dans la philos. de St. A., P 1921. J. Hessen, Die unmittelbare Gotteserkenntnis nach d. hl. A., 1919; derselbe, Augustin. u. thomist. Erkenntnislehre, 1921; derselbe, M. Iebranches Verhältnis zu A., PhJhb 33 (1920) 53—62. B. Kälin, Die Erkenntnislehre des hl. A., Sarnen (Schweiz) 1920. M. Grabmann, Der göttl. Grund menschlicher Wahrheitserkenntnis. Forschungen über d. augustin. Illuminationstheorie u. ihre Beurteilung durch den hl. Thomas v. Aquin (Veröffentlichungen der Albertus-M.-Akademie zu Köln I, 4), 1924.

e) Verhältnis von Glauben und Wissen: Gangauf, Verhältnis zwischen Glauben und Wissen nach den Prinzipien d. Kirchenlehrers A., Pr., Augsburg 1851. A. Hähnel, Verhältnis d. Glaubens z. Wissen bei A., Pr., Chemnitz 1891. W. Schwenkenbecher, Augustins Wort: „Fides praecedit intellectum" erörtert nach dessen Schriften, Pr., Sprottau 1899. M. Grabmann, Die Geschichte der scholastischen Methode, I 125—143. W. Schulz, Der Einfluß der Gedanken A.s über das Verhältnis von ratio und fides in der Theol. des 8. und 9. Jhds., Z. f. Kirchengesch. 34 (1913) 323—59; 35 (1914) 9—39. Haitjema, Augustinus' wetenschapsidee, Utrecht 1917.

f) Die Gotteserkenntnis: C. van Endert, Der Gottesbeweis in der patristischen Zeit mit besonderer Berücksichtigung A.s, 1869. F. Duquesnoy, Une preuve de l'existence de Dieu dans S. A. Dial. de libero arbitrio II 3—15, Annales de philos. chrétienne, N. S., 25 (1891) 286—302, 331—346. G. Grunwald, Die Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalt. bis z. Ausgang d. Hochscholastik (Beiträge VI, 3), 1907, 4—14. M. Grabmann (s. unter h), 76—126. J. Hessen, Die unmittelbare Gotteserkenntnis nach d. hl. Aug., 1919; derselbe, Der augustin. Gottesbeweis histor. u. systemat. dargestellt, 1921. W. Gaebel, A.s Beweis f. das Dasein Gottes auf Grund der Veränderlichkeit d. Welt, I. D., Breslau 1924. B. Kälin, s. unter d).

g) Metaphysik und Kosmologie: Fortlage, Lehre v. d. Zeit, 1836. J. Nirschl, Ursprung u. Wesen des Bösen nach der Lehre des hl. A., 1854. Fr. Nitzsch, A.s Lehre vom Wunder, 1865. O. Zöckler, Gesch. d. Beziehungen zw. Theol. u. Naturwiss. I, 1877, 231 ff. (über Aug.s Schöpfungslehre und Kosmologie). Konrad Scipio, Augustins Metaphysik im Rahmen seiner Lehre v. Übel, 1886. F. L. Graßmann, Die Schöpfungslehre des hl. Augustinus und Darwins, 1889. J. Christinnecke, Kausalität und Entwicklung in der Metaphysik Augustins, I. D., Leipzig 1891. E. Nourry, Le miracle d'après S. A., Annales de philos. chrét. 146 (1903) 371—386, 574—583. N. Kaufmann, s. unter c). P. A. Rodriguez, La creación del mundo según S. A., Madrid 1908. J. Laminne, L'idée d'évolution chez S. A., RScPhTh 2 (1908) 506—521. P. E. More, The dualism of St. A., The Hibbert Journal 6 (1907/08) 606—622. Cl. Baeumker, Witelo (Beiträge III, 2), 1908, 372—377 (die philon.-neuplaton. Lichtlehre bei A.). Le Roy Burton, The problem of evil. A criticism of the Augustinian point of view, Chigaco 1909. E. Stokes, The conception of a Kingdom of ends in Augustinus, Aquinas and Leibniz, Chicago 1917. M. Wundt, Der Zeitbegriff bei A., Neue Jhb. f. klass. Altert. 1918, 32—37. M. P. Borghese, Il problema del malo in S. A., Palermo 1921. H. Woods, A. and evolution, California 1924. Maceigne, L'idée de la création dans S. A., Revue apologétique 1922, 32—42. A. Schubert, A.s Lex-Aeterna-Lehre (Beiträge XXIV, 2), 1924.

h) Psychologie: Gangauf, Metaphysische Psychologie des hl. A., 1852. H. J. Bestmann, Qua ratione Augustinus notiones Philosophiae graecae ad dogmata anthropologica describenda adhibuerit, 1877. K. Werner, Die august. Psychologie in ihrer mittelalterl.-scholast. Einkleidung u. Gestaltung, WSB, 1882. W. Kahl, Die Lehre vom Primat des Willens bei Augustinus, Duns Skotus und Descartes, 1886. A. Sanvert, S. Augustin, étude d'âme, P 1906. España y America 1907, N. 5: Sobre el origin del anima humana. Un capitulo de la psicologia de San Agustín. N. 13: Sobre el generacianismo de San Agustín. O. Zänker, Der Primat des Willens vor dem Intellekt b. Aug., 1907. W. Thimme, Augustins erster Entwurf einer metaphysischen Seelenlehre, 1908. M. Grabmann, Die Grundgedanken des hl. A. über Seele u. Gott, 1916, 23—75. G. Mancini, La psicologia di S. A. e i suoi elementi neoplatonici, Napoli 1919. Ludwig, A. über das Ahnungsvermögen d. Seele und s. Visionshypothese, Psychische Studien 1920, 181—184. A. Gardeil, Le „Mens" d'après S. A. et S. Thomas, RScPhTh 13 (1924) 145—161.

i) Ethik: J. Ernst, Die Werke u. Tugenden d. Ungläubigen nach St. A., 1871; derselbe, ZkTh 19 (1895) 177—185. E. Rézéjac, De mendacio quid senserit Augustinus, P 1897. E. Nardelli, Il determinismo nella filosofia di Ag., Torino 1905. A. Hunzinger, Das Furchtproblem in der kathol. Lehre von Aug. bis Luther, 1906 (Luther-Studien, 2. H., I. Abt.). K. Kolb, Menschliche Freiheit und göttl. Vorherwissen, 1908. M. Morard, La liberté humaine et la prescience divine d'après S. Augustin, Revue thomiste 17 (1909). J. Mausbach, Die Ethik des hl.

A., 2 Bde., 1909. J. Verweyen, Das Problem der Willensfreiheit in der Scholastik, 1909, 15—23. Peters, Die Ehe nach d. Lehre d. hl. A., 1918. R. Rimml, Das Furchtproblem in d. Lehre des hl. A., ZkTh 45 (1921) 43—66, 229—259. A. Inauen, A. u. Augustinismus, ZkTh 48 (1924) 261—279. Roland-Gosselin, La morale de S. A., P 1925.

k) Pädagogik: Fr. X. Eggersdorfer, Der hl. A. als Pädagoge u. seine Bedeutung f. d. Geschichte d. Bildung (Straßburger Theol. Stud. 8), 1907; derselbe, A., Lexikon d. Pädagogik I, 297—303. R. Gerg, Die Erziehung der Menschen, nach den Schriften des hl. A. dargestellt, 1909.

l) Geschichtsphilosophie: J. Reinkens, A.s Geschichtsphilosophie, 1866. G. J. Seyrich, Die Geschichtsphilos. A.s nach seiner Schrift De civ. Dei, I. D., Leipzig 1891. A. Niemann, A.s Geschichtsphilosophie, Greifswald 1895. H. Scholz, Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte. Ein Kommentar zu Augustins De civitate Dei, 1911. E. Bernheim, Politische Begriffe des Mittelalters im Lichte der Anschauungen Augustins, Zeitschr. für Geschichtswissensch., N. F. 1 (1896/97). J. Lindsay, Studies in European Philosophy, L 1909 (Augustins philosophy of history). E. Bernheim, Mittelalterl. Zeitanschauungen in ihrem Einfluß auf Politik u. Geschichtsschreibung, 1. Teil, 1918 (über A.s geschichtsphilos. Ideen). H. Leisegang, Der Ursprung d. Lehre A.s von der Civitas Dei, Arch. Kulturgesch. 16 (1925) 127—158.

m) Ästhetik: A. Berthaud, St. Augustini doctrina de pulchro ingenuisque artibus ex variis illius operibus excerpta, Poitiers 1894. A. Wikmann, Beiträge zur Ästhetik Augustins, I. D., Weida i. Th. 1909. K. Eschweiler, Die ästhetischen Elemente in der Religionsphilosophie d. hl. Augustin, I. D., München 1909.

n) Religionsphilosophie: A. Dorner, August., sein theolog. System. u. seine religionsphilos. Anschauung, 1873. K. Eschweiler, s. unter m). J. Geyser, A. u. die phänomenolog. Religionsphilosophie der Gegenwart mit bes. Berücksichtigung Max Schelers (Veröffentlichungen der Albertus-M.-Akademie zu Köln I, 3), 1923. H. Pinard de la Boullaye, L'Étude comparée des religions, I, Son hist.², P 1925, 89—95.

o) Staats-, Sozial- und Wirtschaftsphilosophie: C. Mirbt, Die Stellung A.s in der Publizistik des Gregorian. Kirchenstreits, 1888. Th. Sommerlad, Die wirtschaftliche Tätigkeit der Kirche in Deutschland, Bd. I, 1900, 101—152: Die theoretische Begründung des mittelalterlich-kirchlichen Sozialismus durch Augustin; II, 1905, 1—33: Die Rezeption des Augustinismus als Programm des fränkischen Staatskirchentums. T. Fortin, Le droit de propriété dans St. A., Caen 1906. O. Schilling, Reichtum und Eigentum in der altkirchl. Literatur, 1908, 162—184. B. Seidel, Die Lehre vom Staat beim hl. A. (Kirchengesch. Abh., hgg. v. M. Sdralek, IX, 1), 1909. O. Schilling, Die Staats- und Soziallehre d. hl. A., 1910. H. Weinand, Antike u. moderne Gedanken über die Arbeit, dargestellt am Problem d. Arbeit beim hl. A. (Apologet. Tagesfragen Nr. 10), M.-Gladbach 1911. H. Scholz, s. unter l). A. Focherini, La dottrina del diritto della guerra da S. A. a Baltazar d'Ayala, Modena 1912. Offergelt, Die Staatslehre des hl. A. nach s. sämtlichen Werken, 1914. Frederich, Der Einfluß der augustin. Anschauungen von pax, iustitia u. den Aufgaben der Obrigkeit auf die Erlasse und Gesetze d. deutschen Könige u. Kaiser von der Ottonen- bis zur Stauferzeit, I. D., Greifswald 1914. E. Bernheim, s. unter l). E. Troeltsch, s. unter A. Bouvet, S. A. et la répression de l'erreur religieux, Mâçon 1918. Tiraller, Das augustin. Idealbild der christl. Obrigkeit als Quelle der Fürstenspiegel des Sedulius Scotus und Hincmar von Reims, 1916. K. Fuchs, A. und der antike Friedensgedanke, 1926. Über De civitate Dei vgl. besonders H. Scholz (unter l) und E. Troeltsch (unter A). E. Salin, Civitas Dei, 1926.

p) Augustins Confessiones und Retractationes: A. Lange, Aug. d'après ses confessions, 1866. A. Harnack, Augustins Konfessionen, 1888 (Neudruck: Reden und Aufsätze, I, 1904); derselbe, Die Höhepunkte in A.s Konfessionen, ebda N. F. III, 1916. G. Boissier, La fin du paganisme, P 1891, I 339 ff. C. Douais, Les Confessions de S. Augustin, P 1893. P. Christ, Die Konfessionen Augustins und Rousseaus, Zürich 1895. M. Plath, Die Konfessionen A.s als Kunstwerk, Deutsch-evangel. Blätter 1901, 549—572. G. Misch, Geschichte der Autobiographie, I. Bd.: Das Altertum, 1907, 402—440. G. Legrand, Les Confessions de S. Augustin, Bruxelles 1908, K. Weidel, Augustins Kon-

fessionen, Zeitschr. für Religionspsychologie 4 (1910) 42—58, 86—100. M. Zepf, A.s Confessiones, 1926.

A. Harnack, Die Retraktationen A.s, BSB, 1905, 1096—1131. G. Misch, a. a. O.

### Zu § 13. Die Griechen des fünften bis achten Jahrhunderts.

Die Lit. über **Synesius von Cyrene** s. Grundriß I[12], 196*; außerdem W. Lang, Das Traumbuch des S. v. K., Übers. u. Analyse der philos. Grundlagen, 1926; über **Nemesius von Emesa** ebda. 198*, über **Julianus Apostata** ebda 192* f., über **Cyrill von Alexandrien:** G. Rauschen, Grundriß d. Patrologie [8-9], 292—297 u. J. Geffcken, Zwei griech. Apologeten, 1907, 313 f.

**I. Theodoret von Cyrus.** a) Allgemeine Darstellungen: N. Bonwetsch, Theodoret, Bischof von Kyrrhos, Realenzykl. f. prot. Theol. XIX, 3. A., 1907, 609—615. Kard. Newman, Schicksale des Th., deutsch in: Relig. Geister I, 1923, 137—223. K. Günther, Pr. Aschaffenburg 1913. E. Schwartz, Zur Schriftstellerei Th.s, 1922. A. Seider, Einleitung z. Übers. in BKV[2] I, 1926, IX—IC.

b) Theodoret als Apologet und Philosoph: H. Diels, Doxographi Graeci, Berolini 1879, 45 ff. (Benutzung d. Placita d. Aëtius). E. Roos, De Theodoreto Clementis et Eusebii compilatore, 1883 (über die Benutzung der Stromata und der Praeparatio Evangelica). J. R. Asmus, Theodorets Therapeutik und ihr Verhältnis zu Julian, Byzantin. Zeitschr. 3 (1894) 116—145. J. Raeder, De Theodoreti Graec. affect. curat. quaestiones criticae, Kopenhagen 1900 (133—154: De Theodoreti philosophia). J. Schulte, Theodoret von Cyrus als Apologet, 1904 (Theolog. Studien der Leogesellsch. 10); derselbe, ThQschr 88 (1906) 492 ff. L. Kösters, ZkTh 30 (1906) 349—356 (über die Abfassungszeit der Apologie). J. Geffcken, Zwei griech. Apologeten, 1907, 314 f. E. Montmasson, L'homme créé à l'image de Dieu d'après Théodoret de Cyr et Procope de Gaza, Échos d'Orient 1911, Nov., 334—339; 1912, März-April, 154—162.

**II. Prokopius von Gaza.** a) Prokop als Rhetor: K. Seitz, Die Schule von Gaza, I. D., Heidelberg 1892. D. Russos, *Τρεῖς Γαζαῖοι*, Leipziger Dissert., Konstantinopel 1893. C. Kirsten, Quaestiones Choricianae, I. D., Vratislaviae 1895 (Breslauer philol. Abhandl. 7, 2). Brinkmann, Über die Homer-Metaphrasen des Prokopius von Gaza, Rhein. Mus. 63 (1908) 618 ff.

b) Das Fragment gegen Proklus: D. Russos, *Τρεῖς Γαζαῖοι* (sieh unter a), 57—69. J. Dräseke, Nikolaus von Methone als Bestreiter des Proklos, Theol. Studien u. Kritiken 68 (1895) 589—616; derselbe, Prokop v. Gaza, „Widerlegung des Proklos", Byzantinische Ztschr. 6 (1897) 55—91. J. Stiglmayr, Die „Streitschrift des Prokopius von Gaza" gegen den Neuplatoniker Proklos, ebda 8 (1899) 263—301.

**III. Aeneas von Gaza und Zacharias von Mytilene.** G. Schalkhaußer, Aeneas von Gaza als Philosoph, I. D., Erlangen 1898. A. v. Di Pauli, Die Irrisio d. Hermias, 1907, 47—49 (Benutzung derselben durch Aeneas). E. Legier, Essai de biographie d'Enée de Gaza, Oriens christianus 7 (1907) 349—369. St. Sikorski, De Aenea Gazaeo, I. D., Vratislaviae 1909 (Breslauer philol. Abhandl. 9, 5).

Die Literatur zu **Johannes Philoponus** sieh Grundriß I[12] 197 u. DThC VIII 831—9.

**IV. Leontius von Byzanz.** F. Loofs, L. v. B. und die gleichnamigen Schriftsteller der griechischen Kirche. Teil I: Das Leben und die polemischen Werke d. L. v. B., 1887 (TU 3, 1—2); derselbe, Realenzyklop. f. protest. Theol. und Kirche, XI, 3. A., 1902, 394 ff. W. Rügamer, L. v. B., ein Polemiker aus der Zeit Justinians, 1894. Vgl. dazu Fr. Loofs, Byzantin. Zeitschr. 5 (1895) 185—191. Ermoni, De Leontio Byz. et de ejus doctrina christologica, P 1895. Vgl. Fr. Loofs, Byz. Ztschr. 6 (1896) 417—419. A. Ehrhard in Krumbacher, Gesch. der byz. Literatur, 2. A., 1897, 54—56. J. P. Junglas, L. v. B. Studien zu seinen Schriften, Quellen u. Anschauungen, 1908 (FchLDG 7, 3). M. Grabmann, Gesch. d. schol. Methode I 104—108. M. Iugie, La béatitude et la science parfaite le l'âme de Jésus viateur d'après Léonce de Byzance et quelques autres théologiens byzantins, RScPhTh 10 (1921) 548—559. V. Grumel, DThC IX 400—26.

**V. Ps.-Dionysius Areopagita.** J. Stiglmayr, D. Neuplatoniker Proklus als Vorlage des sogen. Dion. Areop. in d. Lehre v. Übel, HistJhb 16 (1895) 253—273, 721—748; derselbe, D. Aufkommen der pseudo-dion. Schriften und ihr Eindringen in die christliche Literatur bis zum Laterankonzil 649, Progr., Feldkirch 1895; derselbe,

Hielt Photius die sogenannten areopagit. Schriften für echt? Histor. Jahrb. 19 (1898) 91—94; 20 (1899) 367—388; derselbe, Zur Lösung dionysischer Bedenken, Byzantin. Zeitschr. 7 (1898) 91—110; derselbe, Die Engellehre d. sogen. Dion. Areopagita, Compte rendu du 4e Congrès scient. intern. des Cath., Fribourg (Suisse) 1898, Sect. 1, 403—414; derselbe, Über die Termini Hierarch u. Hierarchie, ZkTh 22 (1898) 180—187; derselbe, Die Lehre von den Sakramenten u. der Kirche nach Pseudo-Dion., ebda 246—303; derselbe, Die Eschatologie d. Ps.-Dion., ebda 23 (1899) 1—21; derselbe, Ein interessanter Brief aus dem kirchl. Altertum, ebda 24 (1900) 657—671; derselbe, Eine syr. Liturgie als Vorlage des Pseudo-Areopagiten, ebda 33 (1909) 383 bis 385; derselbe, Des hl. Dion. Areopag. angebl. Schriften über die beiden Hierarchien. Aus dem Griech. übersetzt, 1911. Einleitung VIII—XXVI (BKV²); derselbe, Aszese und Mystik des sog. D. A., Schol 2 (1927) 161—208. H. Koch, Proklus als Quelle d. Dion. A. in der Lehre vom Bösen, Philol. 1895, 438—454; derselbe, Der pseudo-epigraphische Charakter der dion. Schriften, ThQschr 77 (1895) 353—420; derselbe, ebda 1896, 290—298; derselbe, Römische Quartalschrift 12 (1898) 353—398; derselbe, Das mystische Schauen bei Gregor v. Nyssa, ThQschr 80 (1898) 397—420 (Über die Beziehungen des Ps.-Dion. zu Gregor v. Nyssa); derselbe, Pseudo-Dion. Areopagita in seinen Beziehungen z. Neuplatonismus u. Mysterienwesen, 1900; derselbe, ThQschr 86 (1904) 378—399. G. Krüger, Wer war Pseudo-Dionysius? Byz. Zeitschr. 8 (1899) 302—305. H. Omont, Manuscrit des œuvres de St. Denys l'Aréopagite, envoyé de Constantinople à Louis le Débonnaire en 827, P 1904. Cl. Baeumker, Witelo, 1908 (Beiträge 3, 2), 377ff. (über die Lichtmetaphysik d. Pseudo-Dion.). H. Weertz, Die Gotteslehre des Pseudo-Dion. Areopag. und ihre Einwirkung auf Thomas von Aquin, 1908. St. Schindele, PhJhb 22 (1909) 159 ff. (über Pseudo-Dionys. Lehre von dem Unterschied von Wesenheit und Dasein). H. F. Müller, Dionysios, Proklos, Plotinos, 1918 (Beiträge XX, 3—4). Lassen, Ps.-D. de Areopagiet, Baiaard 1919, 221—43. M. Grabmann, Ps.-Dionysius Areopagita in lateinischen Übersetzungen des M.A.s, in: Festgabe für A. Ehrhard, 1922, 180—199 (dazu die berichtigenden Bemerkungen v. G. Théry, RScPhTh 11 [1922] 673—674); derselbe, Mittelalt. Geistesleben, 1926 (449—469: die mittelalt. lat. Übersetzungen des Ps.-D. Ar.). G. Théry, Existe-t-il un commentaire de J. Sarrazin sur la Hiérarchie céleste de Pseudo-Denys? RScPhTh 11 (1922) 72—81; derselbe, Le texte intégral de la traduction du Pseudo-Denis par Hilduin, RHistEccl 21 (1925) 33—50, 197—214. W. Lampen, Ps.-D. de Vader der christelijke Mystiek, De Katholiek 164 (1923) 32—54. H. Ball, Byzant. Christentum, 1923. W. J. Aalders, Groote mystieken, I 2, Braarn. P. Godet, DThC IV 429—36.

**VI. Maximus Confessor.** A. Ehrhard in Krumbacher, Gesch. der byzant. Lit., 2. A., 1897, 61—64, 216 ff.; derselbe, Zu den „Sacra Parallela" d. Johannes Damascenus u. dem Florilegium des Maximus, Byzant. Zeitschr. 10 (1901) 394—415. A. Elter, Gnomica homoeomata I, Pr., Bonnae 1900. J. A. Wagenmann (R. Seeberg), Realenzyklopädie f. prot. Theol. XII 457—470. H. Straubinger, Die Christologie des hl. M. C., 1906. J. Stiglmayr, M. mit seinen beiden Schülern, Der Katholik 88 (1908) II 39—45. E. Montmasson, Chronologie de la vie de S. Maxime le Confesseur (580—662), Échos d'Orient 13 (1910) 149—154; derselbe, La doctrine de l'*Ἀπάθεια* d'après S. Maxime, Échos d'Orient 14 (1911) 36—41. G. Heinrici, Griechisch-byzantinische Gesprächbücher, Abh. d. philol.-histor. Kl. d. K. sächs. Ges. d. Wiss. 28 (1911) 4—5 (Über die Gesprächbücher d. M.). J. Dräseke, M. C. und Johannes Scotus Erigena, Theol. Studien und Kritiken 84 (1911) 20—60, 204—229. W. Peitz, Martin I. und M. C., HistJhb 38 (1917) 213—36.

**VII. Johannes Damascenus.** Prantl, Gesch. d. Logik I 657—658. F. Loofs, Studien über die dem Joh. v. Dam. zugeschriebenen Parallelen, 1892. K. Holl, Die Sacra Parallela des J. Dam. (TU 16, 1), 1896; derselbe, Fragmente vornizän. Kirchenv. aus den Sacra Parallela, 1899 (TU 20, 2). Gegen Holl: P. Wendland, Theolog. Literaturz. 1897, 9—14; Byzant. Zeitschr. 7 (1898) 166—168, L. Cohn, Berliner philologische Wochenschrift 1897, 456—463, 484—493, F. Loofs, Theol. Stud. und Krit. 71 (1898) 366—372 und A. Ehrhard, Byzantin. Zeitschr. 10 (1901) 394—415 (sieh VI). K. Bornhäuser, Die Vergottungslehre des Athanasius u. Joh. Dam., 1903. V. Ermoni, St. Jean Damascène, P 1904 (La Pensée chrét.). J. Bilz, Die Trinitätslehre d. hl. Joh. v. Dam. Mit besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses der griech. und lateinischen Auffassungsweise des Geheimnisses, 1909 (FchLDG 9, 3). M. Grabmann, Gesch. d. scholast. Methode I 108—113;

II 93 f., 367, 389 f. K. Burkhard, Joh. v. Damaskus Auszüge aus Nemesius. Wiener Eranos. Zur 50. Vers. deutsch. Phil. u. Schulmänner in Graz 1909, Wien 1909. J. Verweyen, Das Problem d. Willensfreiheit in der Scholastik, 1909, 23—38. E. Hocedez, Les trois premières traductions du De orthodoxa fide de S. J. D., Mus. Belge 17 (1913) 109—23. K. J. Duobouniotes, *Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ λόγοι ἀνέκδοτοι*, *Ἐκκλ. Φάρος* 1914, 53—69; 119—149. J. de Ghellinck, Les œuvres de Jean de Damas en occident au XIIe s., Revue des questions hist. 1910, 149—160; derselbe, Les citations de Jean Damasc. chez Gandulphe de Bologne et Pierre Lombard, Bull. de litt. ecclés. 1910, 278—285; derselbe, Le mouvement théol. du XIIe s., P 1914 (245—76: L'entrée de Jean de Damas dans le monde littéraire occidental). P. Minges, Zum Gebrauch der Schrift De fide orthodoxa des Joh. D. in der Scholastik, ThQschr 96 (1914) 225—47. J. Gräf, Die Psychologie des Joh. Dam., I. D., Köln 1923. M. Jugie, DThC VIII 693—751. D. Stiefenhofer, Einl. zur Übers. von De orthod. fide in BKV², 1923, I—CXII.

## Zu § 14. Die Lateiner des fünften bis achten Jahrhunderts.

**I. Johannes Cassianus.** C. v. Paucker, Die Latinität d. Johannes Cass., Romanische Forsch. 2 (1886) 391—448. A. Koch, Lehre des Johannes Cassianus von Natur und Gnade, 1895; derselbe, ThQschr 82 (1900) 43—69 (als Heimat Cassians wird Syrien angenommen). Gegen Koch: S. Merkle, ebda 419—441 (der für die Dobrudscha eintritt). Fr. Wörter, Beiträge z. Dogmengesch. d. Semipelagianismus, 1898. Th. Pozdiejevskij, Die asketischen Anschauungen d. hl. Joh. Cass., Kasan 1902 (Russisch). O. Abel, Studien zu dem gallischen Presbyter Johannes Cassianus, Diss., München 1904. J. Laugier, St. Jean Cassian et sa doctrine sur la grâce, Thèse, Lyon 1908. L. Wrzoł, Die Psychologie des Johannes Cassianus, DThom 5 (1918) 181—213; 425—56. P. Godet, DThC II 1823—9.

**II. Claudianus Mamertus.** M. Schulze, Die Schrift des Claudianus Mamertus, Presbyters zu Vienne: De statu animae, im Auszuge mit kritischen Untersuchungen, 1883. A. Engelbrecht, Untersuchungen über die Sprache d. Claud. Mam., 1885. R. de la Broise, Mamerti Claudiani vita eiusque doctrina de anima hominis, Thesis, P 1890. F. Zimmermann, Des Claudianus Mamertus Schrift De statu animae libri tres, DThom 1 (1914) 238—56, 332—68, 440—95.

**III. Martianus Capella.** C. Prantl, Gesch. d. Logik I 672—679. E. Narducci, Intorno a vari commenti fin qui inediti o sconosciuti al „Satyricon" di Marziano Capella, memoria seguita dal commento di Remigio d'Auxerre al libro VII di de Arithmetica, R 1883. A. Ebert, Allg. Gesch. der lat. Lit. d. Mittelalt., I, 2. A. 1899, 483. C. Thulin, Die Götter des Martianus Capella und der Bronzeleber von Piacenza, Religionsgeschichtl. Versuche und Vorarbeiten herausgegeben von R. Wünsch u. L. Deubner, B. III H. 1, 1906. A. Sundermeyer, De re metrica et rhythmica Martiani Capellae, I. D., Marpurgi 1910. M. Esposito, Hermathena 36 (1910) 71 f. (Über Mart. Cap. bei den Iren im Mittelalter). K. Schulte, Das Verhältnis v. Notkers Nuptiae Philologiae et Mercurii z. Kommentare d. Remigius Antissiodorensis, 1911 (Forschungen und Funde, B. 3, H. 2).

**IV. Boëthius.** a) Allgemeine Darstellungen: G. Baur, Boëthius u. Dante, 1873. H. Usener, Anecdoton Holderi, Ein Beitrag zur Gesch. Roms in ostgotischer Zeit (Festschrift), 1877, 37—66 (Boëthius). H. F. Stewart, Boëthius, Edinburgh 1891. G. Pfeilschifter, Theodorich der Große, 1896, 169 ff. S. Brandt, Entstehungszeit u. zeitliche Folge der Werke von Boëthius, Philologus 62 (1903) 141—154, 234—275. R. Murari, Dante e Boezio, Bologna 1905. M. Grabmann, Die Gesch. d. scholast. Methode I 148—177. M. Manitius, Gesch. d. lateinischen Literatur d. Mittelalters I 22—36. T. Venuti de Dominicis, Boezio, Vol. I. Studio storico-filosofico, Grottaferrata 1911. P. Godet, DThC II 918—22.

b) Boëthius' Übersetzungen und logische Schriften: C. Prantl, Gesch. d. Logik im Abendland I 679—722. V. Rose, Die Lücke im Diogenes Laertius und der alte Übersetzer, Hermes I (1866) 381 f. (Über die Übersetzung der Analytica, der Topik und der Elenchi sophistici durch Jacob de Venetia). Th. Stangl, Boethiana vel Boethii Commentariorum in Ciceronis Topica emendationes, 1882. Concetto Marchesi, L'Etica Nicomachea nella tradizione latina Medievale, Documenti ed Appunti, Messina 1904, 19 ff. (Nur die

Übersetzung d. log. Schriften d. Aristot. durch Boëthius ist sicher). J. Schmidlin, Die Philosophie Ottos von Freising, PhJhb 18 (1905) 168 f. M. Grabmann, Die Gesch. d. scholastischen Methode I 149—160. II 70—72 (Über die dem Boëthius fälschlich zugeschriebenen Übersetzungen der Analytica, der Topik u. d. Sophistici Elenchi). P. Mandonnet, Siger de Brabant, 2e ed., Louvain 1911, p. 7—9 (Les Philosophes Belges t. VI; Über die Übersetzungen des Boëthius). M. Manitius, Gesch. d. lat. Lit. d. Mittelt. I 29—32. G. Pesenti, Boethiana, Didasc. 1914, 324—31. Sieh auch die Literatur zu § 16.

c) Musikalische u. mathematische Schriften: M. Cantor, Mathematische Beiträge zum Kulturleben der Völker, 1863, Abschn. XIII (über Boëthius); derselbe, Vorlesungen über die Gesch. d. Mathematik, B. I, 2. Aufl., 1894, 491 ff. G. Schepß, Zu den mathematisch-musikalischen Werken des Boethius, Abhandl. aus dem Gebiete der klass. Altertumswissensch., Wilhelm v. Christ dargebracht, 1891, 107—113. W. Mickley, De Boethii libri primi de musica fontibus, Jena 1898 (Quellenanalyse der inst. musica). N. Bubnov, Gerberti opera mathematica, Berolini 1899. App. 161—196 (Über die Übersetzung der Elemente des Euklid durch Boëthius und die dem Boëthius fälschlich zugeschriebenen Darstellungen der Geometrie). G. Ernst, De geometricis illis quae sub Boëthii nomine nobis tradita sunt quaestiones, Pr., Bayreuth 1903. Eitner, Biographisch-bibliographisches Quellen-Lexikon der Musiker und Musikgelehrten II, 1900, 890 ff. (Über Bedeutung, Handschriften, Ausgaben und Übersetzungen v. Boëth. De institutione musica).

d) Consolatio philosophiae: Mazzuchelli, Gli scrittori d'Italia II, p. 3, Brescia 1762, 1416 ff. (Verzeichnis der Ausgaben und Übersetzungen der Consolatio). R. Peiper, Lipsiae 1871, der in seiner Ausgabe der Consolatio die handschriftliche Verbreitung (V—XVIII), die Übersetzungen (LI ff.), die Kommentare (XL—XLVI) zur Consol. bespricht. G. Schepß, Handschriftl. Studien zu Boethius De consolatione philosophiae, Pr., Würzburg 1881 (Über eine Maihinger Handschr. mit Glossen und Kommentar). V. di Giovanni, Severino Boezio filosofo e i suoi imitatori, Palermo 1881, 131—174 (Über die Nachahmungen der Consolatio). H. Hüttinger, Studia in Boetii carmina collata, zwei Pr., Ratisbonae 1900—1902. A. Engelbrecht, Die Consolatio philosophiae d. Boethius; Beobachtungen über den Stil des Autors und die Überlieferung seines Werkes, WSB 1902. E. K. Rand, On the Composition of Boethius Consol. philos., Boston 1904 (Harvard Studies in Classical Philology 15). A. P. Mc. Kinlay, Harvard Studies 18 (1907) 123—156. F. Wilhelm, Maximianus und Boëthius, Rhein. Mus. 62 (1907) 601—614 (Über das Verhältnis d. Maximianus zur Consolatio des Boëthius. Keine weitgehende Benutzung d. Cons. durch Max.). G. Misch, Geschichte der Autobiographie I, 1907, 463 ff. F. Fehlauer, Die englischen Übersetzungen von Boëthius De consolatione philosophiae. 1. Die alt- und mittelenglischen Übersetzungen, I. D., Königsberg 1908. J. Endres, Studien z. Gesch. d. Frühscholastik, PhJhb 25 (1912) 304—307 (Über den Kommentar d. Bovo II. v. Corvey zu De cons. philos. l. III metr. IX). F. Di Capua, Il ‚cursus' nel ‚De cons. phil.' e nei trattati teologici di Sev. Boezio, Didasc. 1914, 269—303. Eine neue Ausgabe der theologischen Traktate und der Consolatio wurde von E. K. Rand veranstaltet in Loeb classical library, 1918. F. Klingner, De Boethii consolatione philosophiae, 1921. G. Smith, De cons. phil. libri V. ed., L 1926, mit Einleitung und Appendices über Leben und Lehre des B.

e) Die theologischen Schriften: H. Usener, Anecdoton Holderi. Ein Beitrag zur Gesch. Roms in ostgotischer Zeit (Festschrift), Bonn 1877 (Zeugnis d. Cassiodor für die Echtheit der opuscula theologica). C. Krieg, Über die theolog. Schriften d. Boëthius, Jahresb. d. Görresgesch. f. 1884, 23—52 (Für d. Echtheit). G. Schepß, Neues Archiv 11 (1886) 125 ff. (Gegen die Echtheit). J. Dräseke, Jahrb. f. protest. Theol. 12 (1886) 312—333 (Für d. Echtheit); derselbe, Boëthiana, Zeitschr. f. wiss. Theol. 31 (1888) 94—104 (gegen Schepß). E. K. Rand, Der dem Boethius zugeschriebene Traktat De fide catholica, Jahrbb. f. klass. Philol., Supplementb. 20, 1893, 495—561 (der Traktat De fide ist unecht); derselbe, Johannes Scottus, 1906 (Quellen und Untersuchungen z. lateın. Philologie d. Mittelalt., hg. v. L. Traube I. 2. Kapitel den Kommentar d. Johannes Eriugena und d. Remigius v. Auxerre zu den opuscula sacra d. Boethius). St. Schindele, PhJhb 22 (1909) 109 (Boeth. der Vermittler der Lehre von Wesenheit und Dasein).

**V. Cassiodorus Senator.** Prantl, Gesch. der Log. I 722—724. A. Franz, M. Aur. Cassiodorus Senator, ein Beitr. zur Gesch. d. theol. Lit., 1872. Ebert, Allg. Gesch. d. Lit. d. Mittelalters, Bd. I, 1874, 473—490. H. Usener, Anecdoton Holderi, 1877 (Über ein Fragment einer verlorenen Schrift Cass., das wichtige Mitteilungen über seine Familie, seine Schriftstellertätigkeit u. eine wertvolle Notiz über die theolog. Werke d. Boëthius enthält). B. Hasenstab, Studien z. Variensammlung d. Cass. Sen., T. 1, Pr., München 1883. G. Minasi, M. A. Cassiodoro Senatore, Napoli 1895. E. Norden, Die antike Kunstprosa II, 1898, 2. A. 1909, 663—665 (Cass. Bedeutung f. d. Hebung d. klass. Studien). H. Peter, Der Brief in der röm. Lit., 1901, 202 ff. L. Baur, Dominicus Gundissalinus, De divisione philosophiae, 1903 (Beiträge IV 2—3), 352—355 (Über d. Institutiones div. et saec. litt.). Fr. Zimmermann, Cassiodors Schrift über die Seele, Jahrb. f. Philos. u. spek. Theol., 25 (1911) 419 ff. M. Manitius, Gesch. d. lat. Lit. d. Mittelalters I 36—52. P. Lehmann, Cassiodorstudien, Philologus 1917, 351—383. A. Schneider, Die Erkenntnislehre bei Beginn der Scholastik, Ph Jhb 34 (1921) 225 ff.; über Cass. 227 bis 252. E. Bickel, Peter von Blois und Ps.-Cassiodor de amicitia, Neues Archiv 1924, 223—234. P. Godet, DThC II 1839—4.

**VI. Martin von Bracara.** C. P. Caspari, Martin von Bracaras Schrift De correctione rusticorum, Christiania 1883. A. E. Burn, Niceta of Remesiana, Cambridge 1905, Introd. CXXV—CXXXI. R. Seeberg, Realenzyklopädie f. prot. Theol. XII, 3. A., 385 ff. E. Bickel, Die Schrift d. Martinus v. Bracara formula vitae honestae, Rhein. Mus. 60 (1905) 505—551. J. Stiglmayr, Das opus imperfectum in Matthaeum. Zur Frage über Grundsprache, Entstehungszeit, Heimat, Verfasser des ganzen Werkes, ZkTh 34 (1910) 1—38, 473—499 (Martin v. Br. war vielleicht der Übersetzer des zwischen 395—414 in Konstantinopel entstandenen griech. Textes). M. Manitius, Gesch. d. lat. Lit. d. Mittelalt. I 109—113.

**VII. Isidorus von Sevilla.** a) Allgemeine Darstellungen: P. B. Gams, Die Kirchengesch. v. Spanien II 2, 1874, 102—113. M. Manitius, Gesch. d. latein. Lit. d. Mittelalt. I 52—70. E. Brehant, An encyclopedist of the dark ages: Isidore de Sev., New York 1912. C. H. Beeson, Isidorstudien, München 1913. A. Schmekel, Die positive Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung, 2. Bd. Isidor von Sevilla, sein System und seine Quellen, 1914. P. Wessner, Isidor und Sueton, Hermes 1917, 201—292. A. Schneider, Die Erkenntnislehre bei Beginn der Scholastik, Ph Jhb 34 (1921) 339—358. G. Bareille, DThC VIII 98—111.

b) Isidor als Literaturhistoriker: G. v. Dzialowski, Isid. u. Ildefons als Literarhistoriker, Kirchengesch. Studien 1898. F. Schütte, Über den Schriftstellerkatalog d. hl. Isid. v. Sev., in: Sdralek, Kirchengesch. Abhandl. I, 1905, 77—149.

c) Etymologiae: C. Prantl, Gesch. d. Logik im Abendland II 12—15. H. Dressel, De Isidori Originum fontibus, I. D., August. Taurin. 1874. K. Laßwitz, Gesch. d. Atomistik vom Mittelalt. bis Newton I, 1890, 31 ff. (Über die Epikureische Atomistik bei Isidor). Marius Michel, Le livre des origines d'Isidore de Séville, Revue internat. de l'enseignement, 1891, 198 ff. M. Klußmann, Excerpta Tertullianea in Isidori Hisp. etymologiis, Pr., Hamburg 1892. H. Schwarz, Observationes criticae in Isidori Hispalensis Origines, Pr., Hirschberg 1895. L. Baur, Dominicus Gundissalinus, De divisione philosophiae, 1903, (Beiträge IV 2—3), 355 f. W. M. Lindsay, Notes on Isidor's Etymologiae, The classic. Quarterly 1912, Jan. H. Philipp, Die historisch-geographischen Quellen in den Etymologiae d. Isidorus v. Sevilla, T. I. Quellenuntersuchung, 1912 (Quellen u. Forsch. z. alt. Gesch. u. Geogr. v. W. Sieglin, XXV).

d) De natura rerum: A. Schenk, De Isidori Hispalensis De natura rerum libelli fontibus, I. D., Jenae 1909.

e) Sentenzenbuch: M. Grabmann, Die Gesch. d. scholast. Methode I 144—146.

f) De fide catholica: K. Weinhold: Die altdeutschen Bruchstücke d. Traktats des Bischofs Isidorus von Sevilla De fide catholica contra Judaeos, 1874. M. Rannow, Der Satzbau des althochdeutschen Isidor im Verhältnis zur latein. Vorlage, 1888 (Schriften z. germanischen Philol., 2. H.). G. A. Hench, Der althochdeutsche Isidor, 1893. E. Klemm, Satzmelodische Einrichtungen zum althochdeutschen Isidor, I. D., Halle 1911.

g) Isidors Verse über seine Bibliothek: A. Riese, Rhein. Mus. 65 (1910) 481—503. C. Weyman, HistJhb 32 (1911) 63—66. M. Manitius, Gesch. d. lat. Lit. d. M. I 69.

**VIII. Samuel Tajus von Saragossa.** H. Denifle, Archiv 1 (1885) 587. H. Hurter, Nomenclator litt. theol. cath., I 610. M. Grabmann, Die Gesch. d. schol. Methode I 146.

**IX. Beda Venerabilis.** a) Allgemeines: J. Bach, Dogmengesch. d. Mittelalters I 86—93. K. Werner, Beda der Ehrwürdige und seine Zeit, 1875, 2. Aufl. 1881. C. Plummer in der Einleitung zu seiner Ausgabe v. Bedas Hist. eccl. gentis Anglorum, Oxoniae 1896. H. Hurter, Nomenclator litt. theol. cath. I 631 ff. P. Godet, Bède le Vénérable, Dict. de théol. cathol. II 523—527. M. Manitius, Gesch. d. lat. Lit. d. Mittelalt. I 70—87. P. Lehmann, Wert und Echtheit einer fälschlich Beda abgesprochenen Schrift, 1919. K. Meyer, Über eine Hds von Laon (Beda), BSB 1914, 480—481.

b) Mathematik: M. Cantor, Mathematische Beitr. z. Kulturleben d. Völker, 1863, XIX (Über Isidor, Beda und Alcuin); derselbe, Vorlesungen über d. Gesch. d. Math. B. I, 2. Aufl., 1894, 775—780.

c) Kirchengeschichte: Schoell, De eccl. Brit. hist. fontibus, Ausgabe v. C. Plummer, Oxoniae 1896. W. Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter, I, 7. A., 1904, 145—146.

d) Bedas Bibelkommentare: G. Morin, Revue Bénédictine 9 (1892) 316—376. A. E. Schönbach, WSB 146 (1903) IV 3—42. A. Condamin, L'inerrance de la S. Écriture d'après S. Bède, RechScRel 4 (1913) 73—75. A. Wilmart, La collection de Bède sur l'Apôtre, RBénéd. 1926 16—52. E. F. Sutcliffe, Quotations in the Ven. Bede's Commentary on St Marc, Biblica 1926, 428—439.

e) Dichtungen: M. Manitius, Gesch. d. christl.-lat. Poesie, 1891, 500 f. A. Baumgartner, Gesch. d. Weltlit. IV 274 ff.

## Zu § 15. Begriff und Einteilung der Scholastik.

**I. Begriff der Scholastik.** F. Picavet, La scolastique, sieh unter II. J. Lindsay, Scolastic and mediaeval philosophy, Archiv f. Gesch. d. Philos. 25 (1902) 42—48. M. de Wulf, Qu'est-ce que la philosophie scolastique?, RNéoscol 5 (1898) und 6 (1899); separat Louvain 1899; derselbe, Introduction à la philosophie néoscolastique, Louvain-P 1904; derselbe, Notion de la philosophie scolastique médiévale, RNéoscol 18 (1911) 177—196; derselbe, Histoire de la philos. médiévale, 5e éd. t. I, Louvain 1924, 10 ff. J. Guttmann, Religion und Wissenschaft im mittelalt. und modernen Denken, 1922. A. Dempf, Die Hauptform mittelalterlicher Weltanschauung, 1926. B. Geyer, Der Begriff der scholastischen Theologie, in: Synthesen in der Philosophie der Gegenwart, 1926, 112—125. O. Metzger gen. Hösch, Zur Stellung der mittelalt. Philos. in der Geistesgeschichte, Sokrates 1919, 241—251. M. de Wulf, Y eut-il une philos. scol. au m. â., RNéoscol 29 (1927) 5—27.

**II. Allgemeine Darstellungen der Geschichte der scholastischen Philosophie.** Ad. Tribbechovius, De doctoribus scholasticis et corrupta per eos divinarum humanarumque rerum scientia, 1665, 2. Aufl., besorgt von Heumann, 1719. Jac. Thomasius, De doctoribus schol., Lips. 1676 (Leipz. Dissertation des Martin Busse unter dem Vorsitz d. Jac. Thomasius). Jac. Brucker, Hist. crit. philos., t. III, 1743, p. 709—912. Tiedemann, Buhle, Tennemann, Ritter u. a., in ihrer allgem. Gesch. der Philos. V. Cousin, Ouvrages inédits d'Abélard, P 1836 (Einleitung); derselbe, Fragments philosophiques, philosophie du moyen-âge, 5. éd., P 1865. Rousselot, Études sur la philosophie dans le moyen-âge, P 1840—1842. Barth. Hauréau, De la philosophie scolastique, 2 voll., P 1850; derselbe, Singularités historiques et littéraires, P 1861; derselbe, Histoire de la philos. scolastique, I. partie (de Charlemagne à la fin du XIIe siècle), P 1872, II. partie, t. 1 u. 2, P 1880; derselbe, Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la biblioth. nationale, 6 Bde., P 1890—1893 (= Notices et extraits in 8°). Wilh. Kaulich, Gesch. der scholastischen Philosophie, I. Teil: Von Joh. Scotus Erigena bis Abälard, 1863. Alb. Stöckl, Gesch. d. Phil. des Mittelalters, Bd. I—III, 1864—1866. J. E. Erdmann in dem betreffenden Abschnitt seines Grundr. d. Gesch. d. Ph., Bd. I, 4. Aufl., bearb. von B. Erdmann, 1896, 263—516, und in der Abhandlung: Der Entwicklungsgang der Scholastik, in: Ztschr. f. wiss. Theol., Jahrg. 8 (1865)

113—171. Maurice, Mediaeval philosophy; or a treatise of moral and metaphysical philosophy from the 5. to the 14. century, New edit., L 1870. K. Werner, Die Scholastik des späteren Mittelalters. 1. B.: Johannes Duns Scotus. 2. B.: Die nachskotistische Scholastik. 3. B.: Der Augustinismus in der Scholastik des späteren Mittelalters. 4. B.: 1. Abt. Der Endausgang der mittelalterlichen Scholastik. 2. Abt.: Der Übergang der Scholastik in ihr nachtridentinisches Entwicklungsstadium, 1881 bis 1887. R. L. Poole, Illustrations of the history of mediaeval thought, L 1884; 2nd ed. rev. 1920. Fr. Ehrle, Das Studium der Handschriften der mittelalterlichen Scholastik mit besonderer Berücksichtigung der Schule d. hl. Bonaventura, ZkTh 7 (1883) 1—51. Ch. Jourdain, Excursions historiques et philosophiques à travers le moyen-âge, P 1888. F. Picavet, L'origine de la philosophie scol. en France et en Allemagne, in: Bibliothèque de l'école des hautes études, t. I, P 1888, 253—279; derselbe, Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales, P 1905; 2e éd. 1907. R. Eucken, Die Lebensanschauungen der großen Denker, 1890; 11. A. 1924. W. Windelband, Gesch. d. Philos., 1892; 17. u. 18. A. 1922; derselbe, Zur Wissenschaftsgesch. der romanischen Völker, in: Gröber, Grundriß d. roman. Philol. II, 3, 1901, 550—578. In demselben Grundriß II, 1, 1902 wird von G. Gröber die literarhistorische Seite der mittelalterlichen Philosophie behandelt. M. de Wulf, Histoire de la philos. scol. dans les Pays-Bas et la principauté de Liège jusqu'à la Révolution française, Louvain et P 1895 (behandelt größtenteils Leben, Schriften und Lehre d. Heinrich von Gent); derselbe, Histoire de la philosophie médiévale, P 1900, 5e éd. t. I 1924; t. II 1925; derselbe, Histoire de la philosophie en Belgique, Bruxelles et P 1910; derselbe, Philosophy and Civilization in the M. A., Princeton 1922; derselbe, Mediaeval Philosophy, illustrated from the system of Thomas Aquinas, Harvard 1922. O. Willmann, Gesch. d. Idealismus, Bd. 2: Der Idealismus der Kirchenväter u. d. Realismus d. Scholastiker, 1896, 2. A. 1908. J. A. Endres, Studien z. Gesch. der Frühscholastik, PhJhb 25 (1912) 364—71 (Über Bovo II. von Corvey und Fulbert von Chartres); 26 (1913) 85—93 (Anselm der Peripatetiker); derselbe, Forschungen zur Geschichte der frühmittelalterlichen Philosophie (Beiträge XVIII, 2—3), 1915. E. Michael, Gesch. d. deutschen Volkes seit dem dreizehnten Jahrh. bis zum Ausgang des Mittelalters. III. B.: Deutsche Wissenschaft und deutsche Mystik während des dreizehnten Jahrh., 1903. R. Seeberg, Artikel „Scholastik", Realenzykl. f. prot. Theol. XVII 705—732. Cl. Baeumker, Geist und Form der mittelalt. Philosophie, Internation. Wochenschr. 1 (1907) 455—470, 496—512; derselbe, Die europäische Philos. des Mittelalters, in: Kultur der Gegenwart I, 5, 1909, 288—381; derselbe, Der Anteil des Elsaß an den geistigen Bewegungen des Mittelalters. Rede, Straßburg 1912. A. Catoire, Philosophie byzantine et philosophie scolastique. Simples notes, Échos d'Orient 12 (1909) 193—201. M. Grabmann, Die Gesch. d. scholast. Methode, bis jetzt 2 Bde., 1909, 1911; derselbe, Mittelalterl. Geistesleben, 1926. K. Twardowski, O Filozofii średniowiecznej wykładów sześć (La philosophie médiévale. Six conférences), Leop.-Varsovie 1910. H. O. Taylor, The mediaeval mind. A history of the development of thought and emotion in the middle ages, 2 Bde., L 1911. B. II enthält 283—524 die Gesch. der Scholastik. A. Messer, Gesch. d. Philos. im Altertum u. Mittelalter, 1912 (Wissenschaft u. Bildung 107). Fr. Overbeck, Vorgeschichte und Jugend der mittelalterlichen Scholastik. Aus dem Nachlaß hg von C. A. Bernoulli, Basel 1917 (vorwiegend vom theol. Standpunkte aus mit interessanten Überblicken und Urteilen). J. A. Endres, Gesch. d. mittelalterl. Philos. (Sammlung Kösel), 2. A. 1911. E. Gilson, La philosophie au moyen-âge (Collection Payot), 2 vols., P 1922. M. Grabmann, Die Philosophie des Mittelalters (Sammlung Göschen), 1921. J. Verweyen, Philosophie des Mittelalters nach Problemen dargestellt in Beziehung zur Neuzeit, 1921. J. Hessen, Patrist. u. scholast. Philosophie, 1922. A. Tilley, Medieval France, Oxford 1922. (In c. VI handelt A. G. Little von d. scholast. Philos. u. d. Universitäten.) L. Thorndike, A history of Magic and Experimental Science during the first thirteen cent. of our Era, New York 1923. Ch. H. Haskins, Studies in the history of mediaeval Science, Cambridge, Mass., 1924. M. Scheler, Versuche zu einer Soziologie des Wissens, 1924 = Schriften des Forschungsinstituts f. Sozialwissenschaften in Köln, II. Bd. (P. Honigsheim, Soziologie der Scholastik, 302—307; Soziologie des realist. u. nominalist. Denkens, 308—322; Soziologie der Mystik, 323—346). P. L. Landsberg, Die Welt des Mittelalters und wir. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über den Sinn eines Zeitalters², 1923.

K. Brandi, Mittelalterliche Weltanschauung, Humanismus und nationale Bildung, 1925. A. Dempf, Die Hauptform mittelalterlicher Weltanschauung. Eine geisteswissenschaftliche Studie über die Summa, 1925.

**III. Philosophische Richtungen im Mittelalter. Aristotelismus. Augustinismus. Platonismus.** M. Schneid, Aristoteles in der Scholastik, 1875. Salvat. Talamo, L'Aristotelismo nella storia della filosofia, 1873, 3. ed., Siena 1900; auch ins Französ. übers., P 1876. K. Werner, Die Scholastik des späteren Mittelalters, 3. B. Der Augustinismus in der Scholastik des späteren Mittelalters, 1884. Fr. Ehrle, John Peckham über den Kampf des Augustinismus und Aristotelismus in der zweiten Hälfte des dreizehnten Jahrh., ZkTh 13 (1889) 172—193; derselbe, Beiträge z. Gesch. der mittelalt. Scholastik, II: Der Augustinismus und Aristotelismus gegen Ende des dreizehnten Jahrhunderts, Archiv V (1889) 603—635; derselbe, L'Agostinismo e l'Aristotelismo nella scolastica del secolo XIII, Xenia Thom. III 517—588. M. de Wulf, La doctrine de la pluralité des formes dans l'ancienne école scolastique du XIIIe siècle, Revue d'hist. et de lit. rel. 6 (1901) 427—453; derselbe, Augustinisme et Aristotélisme au XIIIe sc., RNéoscol 8 (1901) 151—166. A. Chollet, Aristotélisme de la scolastique, DThC I 1869—87. E. Portalié, La lutte de l'Augustinisme contre l'Aristotélisme thomiste, DThC I 2506—14. G. von Hertling, Wissenschaftl. Richtungen und philosophische Probleme im dreizehnten Jahrh., Festrede, 1910. W. Turner, Aristotle in relation to mediaeval christianity, The cath. University Bulletin, June 1911. A. Schneider, Die abendländische Spekulation des XII. Jhds in ihrem Verhältnis zur aristotelischen und jüdisch-arabischen Philosophie. Eine Untersuchung über die historischen Voraussetzungen des Eindringens des Aristotelismus in die christliche Philosophie des Mittelalters (Beiträge XVI, 4), 1915. Ch. Pesch, Die Lehre vom Unterschiede zwischen Wesenheit und Dasein bei früheren Theologen des Predigerordens, ZkTh 42 (1918) 163—184. R. M. Martin, Quelques premiers maîtres dominicains de Paris et d'Oxford et la soi-disant école dominicaine augustinienne (1229—79), RScPhTh 9 (1920) 456—81. J. Hessen, Augustinismus und Aristotelismus im Mittelalter, FrSt 7 (1920) 1—13. C. Michalski, Les courants philosophiques à Oxford et à Paris pendant le XIVe sc., Bull. internat. de l'Académie Polon., Cl. de Philol., Cl. d. Hist. et de Philos., Cracovie 1922. H. Spettmann, Die Erkenntnislehre der mittelalterl. Franziskanerschulen von Bonaventura bis Skotus, Texte, verdeutscht und hg, 1925. G. Théry, Autour du décret de 1210: II. Alexandre d'Aphrodise. Aperçu sur l'influence de sa noétique, Le Saulchoir, Kain 1926. E. Gilson, La philosophie franciscaine, in: H. Lemaître et A. Masseron, Saint François d'Assise son oeuvre — son influence (1226—1926), P 1927.

Der Gegensatz der Grammatiker (in Orléans) und der Logiker (in Paris) im XIII. Jahrh. wird dargestellt in dem Gedicht des Henry d'Andely, hg von L. Paetow, The battle of the seven arts, California 1914.

Die Entwicklung des Platonismus und Neuplatonismus im Mittelalter behandeln: Ch. Huit in einer Reihe von Artikeln in Annales de philos. chrétienne, Nouv. série, t. XX, XXI und XXII. Vgl. dazu: derselbe, Le Platonisme à Byzance et en Italie à la fin du moyen-âge. Compte rendu du 3e congrès scientifique international des catholiques tenu à Bruxelles du 3—8 Sept. 1894, Sciences philos., 293—309; derselbe, Les éléments platoniciens de la doctrine de S. Thomas, RThom 19 (1911). Auch separat, Toulouse 1911. W. Rubczyński, Über die Einflüsse des Neuplatonismus im Mittelalter, Krakau 1891; derselbe, Neue Studien über den Neuplatonismus im Mittelalter, in der philosophischen Revue Weryhos, 1900. Sieh dazu den Bericht im Archiv f. Gesch. d. Philos. 18 (1905) 566—571. G. Tarozzi, La tradizione platonica nel medio evo, Trani 1892. Heinrich Weertz, Die Gotteslehre des Pseudo-Dionys. Areop. und ihre Einwirkung auf Thomas von Aquin, 1908. Cl. Baeumker, Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des dreizehnten Jahrh., 1908 (Beiträge III, 2), 599 ff. (Über den Einfluß des Neuplatonismus im dreizehnten Jahrhundert). St. Schindele, Aseität Gottes, essentia und existentia im Neuplatonismus, PhJhb 22 (1909) 1—19, 159—170. C. Sauter, Der Neuplatonismus, seine Bedeutung für die antike und mittelalt. Philos., PhJhb 23 (1910) 183—195, 367—380, 469—486. P. Duhem, La physique néoplatonicienne au moyen-âge, Louvain 1910 (Auch Revue des questions scientif. 1910). Cl. Baeumker, Der Platonismus im Mittelalter, Festrede, 1916; derselbe, Mittelalterlicher und Renaissance-Platonismus, in: Beiträge zur Gesch. der Renaissance und Reformation,

Festgabe f. J. Schlecht, 1917, 1—13. H. Leisegang, Die Begriffe der Zeit und Ewigkeit im späteren Platonismus (Beiträge XIII, 4), 1913.

**IV. Darstellungen zu einzelnen philosophischen Gebieten in der Scholastik.** a) Logik u. philosophische Terminologie: Sieh die oben § 1 n. II a genannten Werke von C. Prantl, R. Eucken u. O. Willmann. M. Grabmann, Die Entwicklung der mittelalterlichen Sprachlogik (Tractatus de modis significandi), in: Mittelalterliches Geistesleben, 1926, 104—141.

b) Erkenntnislehre: A. Schmid, Erkenntnislehre, I, 1890, 121 ff., 261 ff., 391 ff. V. Bernies, L'intellect agent des scolastiques, Revue de philos. 4 (1904); derselbe, L'abstraction scolastique et l'intellectus agens, ebenda 285 ff.; 5 (1905) 533 ff. Domet de Vorges, L'abstraction scolastique, Revue de philos. 4 (1904) 568 ff. (gegen Bernies). J. Gardair, L'abstraction, ebenda 226 ff. (gegen Bernies); derselbe, La formation des idées, ebenda 6 (1906) 193 ff. A. Charousset, La formation des idées, ebenda 203 ff. Riether, L'imagination et intellect agent dans la formation de l'idée, Revue Augustinienne 1906, Sept. Cl. Baeumker, Witelo, 459—503. Sieh oben unter III. E. Caronti, La teoria della causalità nel positivismo e nella scolastica, Riv. di filos. neo-scol. 2 (1910) 398 ff. P. Geny, Critique de la connaissance et psychologie, Revue de philos. 12 (1912) 555 ff. A. Schneider, Die Erkenntnislehre bei Beginn der Scholastik, PhJhb 34 (1921) 225—264, 339—69. Auch separat, 1921. G. Picard, Essai sur la connaissance sensible d'après les scolastiques, Archives de phil. 4 (1926) Heft 1.

c) Verhältnis von Philosophie und Theologie, Glaube und Wissen: W. Clemens, Comment. de scholast. sententia philosophiam esse theologiae ancillam, 1856. M. Maywald, Die Lehre von der zweifachen Wahrheit, ein Versuch der Trennung von Theologie und Philosophie im Mittelalter, 1871. F. Picavet, L'histoire des rapports de la théologie et de la philosophie, P 1888; derselbe, Esquisse, 64—84, ch. IV: Les écoles et les rapports de la philosophie et de la théologie au moyen-âge. Sieh oben unter II. J. Uebinger, Der Begriff der docta ignorantia in seiner gesch. Entwicklung, Archiv f. Gesch. d. Phil. 8 (1895) 1—32. Th. Heitz, La philosophie et la foi chez les mystiques du XIe siècle, RScPhTh 2 (1908) 526 ff. (Anselm); derselbe, Essai historique sur les rapports entre la philos. et la foi de Bérenger de Tours à S. Thomas d'Aquin, P 1909. J. M. Verweyen, Philosophie u. Theologie im Mittelalter, 1911. A. D. White, Gesch. der Fehde zwischen Wissenschaft und Theol. in der Christenheit. Übersetzt nach der 16. Aufl. v. C. M. von Unruh, 2 Bde., 1911. E. Krebs, Theologie und Wissenschaft nach der Lehre der Hochscholastik. An der Hand der bisher ungedruckten Defensa doctrinae D. Thomae des Hervaeus Natalis (Beiträge XI, 3—4), 1912. Vgl. unten VIII b.

d) Gottesbeweise und Gotteslehre: C. Urbain, De concursu divino scholastici quid senserint, P 1894. G. Grunwald, Gesch. d. Gottesbeweise im Mittelalter bis zum Ausgang der Hochscholastik, 1907 (Beiträge VI, 3). Cl. Baeumker, Witelo 286—338, sieh oben unter III. A. Daniels, Quellenbeiträge u. Untersuchungen zur Gesch. d. Gottesbeweise im dreizehnten Jahrhundert mit besonderer Berücksichtigung des Arguments im Proslogion des hl. Anselm (Beiträge VIII, 1—2), 1909. M. Chossat, Dieu, sa nature selon les scolastiques, DThC IV 1152—1243; 1174—1202: rapport péripatéticien et néoplatonicien au XIIIe siècle; 1202—1243: influence de la philos. religieuse des Arabes. Fr. Mauthner, Der Atheismus und seine Geschichte im Abendland, Bd. 1, 1922. H. Grzondziel, Die Entwicklung der Unterscheidung zwischen der potentia Dei absoluta und der p. D. ordinata von Augustin bis Alexander von Hales, I. D., Breslau 1926.

e) Metaphysik: Domet de Vorges, Abrégé de métaphysique. Etude historique et critique des doctrines de la métaphysique scolastique, 2 Bde., P 1906. St. Schindele, Zur Gesch. d. Unterscheidung von Wesenheit und Dasein in der Scholastik, 1900; derselbe, Aseität Gottes, essentia und existentia im Neuplatonismus, PhJhb 22 (1909) 1—19, 159—170 (Die Lehre von der Aseität, von Essenz und Existenz findet sich schon bei den Neuplatonikern Plotin, Porphyr, Proclus und Pseudo-Dionysius). P. Mandonnet, Les premières disputes sur la distinction réelle entre l'essence et l'existence 1276—1287, RThom 18 (1910) 741—765. E. Krebs, Le traité de esse et essentia de Thierry de Fribourg. Contribution à l'histoire des luttes engagées dans l'ordre des frères prêcheurs au sujet de la doctrine thomiste, RNéoscol 18 (1911) 516 ff.

C. Henry, Contribution à l'histoire de la distinction de l'essence et de l'existence dans la scolastique, RThom 19 (1911) 445—457.

M. de Wulf, La doctrine de la pluralité des formes dans l'ancienne école scolastique du XIIIe siècle, Revue d'hist. et de litérat. religieuses 6 (1901) 427—453; derselbe, La dottrina della pluralità delle forme, Riv. di filosofia neo-scol. 1 (1909) 442—461. Marsonnet, La pluralité et la divisibilité des formes, Revue Augustinienne 1909, Déc. R. M. Martin, La question de l'unité de la forme substantielle dans le premier Collège dominicain d'Oxford (1221—48), RNéoscol 22 (1920) 107—12. J. Assenmacher, Die Geschichte des Individuationsprinzips in der Scholastik (Forschungen zur Geschichte der Philos. und der Pädagogik I, 2), 1926.

f) Naturphilosophie: A. Jourdain, Dissertation sur la philosophie naturelle en occident pendant la première moitié du XIIe siècle, P 1838. A. Schmid, Die peripatetisch-scholast. Lehre v. d. Gestirngeistern, Athenäum I (1862) 549—89. K. Werner, Die Kosmologie u. Naturl. d. schol. Mittelalt. m. spez. Bez. auf Wilh. von Conches, WSB 75 (1873). J. Schwertschlager, Die erste Entstehung der Organismen nach den Philosophen des Altertums und des Mittelalters mit besonderer Rücksichtnahme auf die Urzeugung, 1885. Cl. Baeumker, Zur Vorgeschichte zweier Lockescher Begriffe, Archiv f. Gesch. d. Philos. 21 (1908) 296—298 (der Ausdruck tabula rasa findet sich nicht erst bei Aegidius Romanus, sondern schon bei Albertus Magnus, Thomas von Aquin u. Bonaventura), 492—517; 22 (1909) 380. (Die Lockeschen Ausdrücke „primäre und sekundäre Qualitäten" kennt nicht erst Bartholomäus Arnoldi von Usingen, gestorben 1532, sondern sie finden sich bereits in der Scholastik des dreizehnten Jahrhunderts, so bei Albertus Magnus und anderen.) F. Zigon, Das Aevum (Darstellung und Kritik des aristotelisch-scholastischen Begriffs des Aevum), PhJhb 21 (1908) 483—96. D. Nys, L'énergétique et la théorie scolastique, RNéoscol 18 (1911) 341—365; 19 (1912) 5—41. P. Duhem, Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic, t. 1—5, P 1913—17. E. Rolfes, Zur Kontroverse über die Körperlehre in der griech. u. scholast. Philosophie, DTh 4 (1917) 381—435. H. Liebeschütz, Kosmologische Motive in der Bildungswelt der Frühscholastik, Vorträge der Bibliothek Warburg 3 (1926) 83—148.

g) Psychologie: K. Werner, Der Entwicklungsgang der mittelalt. Psychologie von Alcuin bis Albertus Magnus, 1876. D. Kaufmann, Die Sinne. Beiträge zur Gesch. d. Physiologie und Psychologie im Mittelalter aus hebräischen u. arabischen Quellen, 1884. H. Siebeck, Gesch. d. Psychologie, I. T., 2. Abt. D. Psych. v. Arist. bis Thomas von Aquin, 1884; derselbe, Zur Psychol. d. Scholastik, Arch. f. Gesch. d. Philos. 1—3 (1888—90) (7 Artikel z. Gesch. d. empirischen Psychol. im Mittelalter); derselbe, Die Anfänge der neueren Psychol. in der Scholastik, Ztschr. f. Philos. u. philos. Kritik. 1. Der ältere Augustinismus, Bd. 93 (1888) 161 ff.; 2. Der Scotismus, Bd. 94 (1888) 161 ff.; Bd. 95 (1889) 245 f.; derselbe, Die Willenslehre bei Duns Scotus und seinen Nachfolgern, ebda Bd. 112 (1898) 179 ff. M. Dessoir, Abriß einer Gesch. der Psychologie, 1911. D. Mercier, La psychologie de Descartes et l'anthropologie scolastique, RNéoscol 3—5 (1896/8). J. Friedrich, Gesch. d. Lehre v. d. Seelenvermögen bis zum Niedergang d. Scholastik, in: Pädagog. Abh., N. F., hg von W. Bartholomäus, B. V, H. 1, 1900. A. Schneider, Die Psychologie Alberts d. Gr. (Beiträge IV, 5—6), 1906. Siehe dazu die Bemerkungen von Cl. Baeumker, Zeitschrift f. Psychol. 46 (1908) 439—49. Dom et de Vorges, L'estimative, RNéoscol 11 (1904) 433—54. H. Ostler, Die Psychologie des Hugo von St. Victor (Beiträge VI, 1), 1906. J. Ude, Die Psychologie des Strebevermögens. Willensproblem und Psychologie der Leidenschaften im Sinne der Scholastik, Graz 1907. J. M. Verweyen, Das Problem der Willensfreiheit in der Scholastik, 1909. E. Lutz, Die Psychologie Bonaventuras (Beiträge VI, 4—5), 1909. O. Klemm, Gesch. d. Psychologie, 1911. M. Meier, Die Lehre des Thomas v. Aquino „de passionibus animae" (Beiträge XI, 2), 1912. G. S. Brett, A history of psychology, vol. II. Mediaeval and early modern period, L 1921. W. Müller, Das Problem der Seelenschönheit im Mittelalter, Bern 1923. J. Többes, Aus der Vorgesch. d. psychol. Optik, Zeitschr. f. Psych. 85 (1920) 1—36.

Über die philosophische Tragweite der Definition des Konzils von Vienne (anima rationalis forma substantialis corporis) vgl. A. Michel in Dict. de Théol. cath. VI 546—51 und die 586 angegebene Lit.; außerdem: M. Debièvre, La définition du concile de Vienne sur l'âme (6 mai 1312), RechScRel 3 (1912) 321—44.

B. Jansen, Quonam spectet definitio concilii Viennensis de anima, Gregorianum 1 (1920) 78—90.

h) Ethik und Pädagogik: Vgl. oben §1 II g S. 638. Th. Simar, Die Lehre vom Wesen des Gewissens in der Scholastik des dreizehnten Jahrh. I. Teil, 1885. P. Rousselot, Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen-âge (Beiträge VI, 6), 1908. N. Paulus, Die Wertung der weltlichen Berufe im Mittelalter, HistJhb 32 (1911) 725—55. H. Lauer, Die Gewissenslehre Alberts d. Großen, PhJhb 17 (1904) 53—60; 185—88; derselbe, Die Moraltheologie Alberts d. Großen mit besonderer Berücksichtigung ihrer Beziehungen zur Lehre des hl. Thomas, 1911. P. Schulze, Die Entwicklung der Hauptlaster- und Haupttugendlehre von Gregor d. Gr. bis Petrus Lombardus und ihr Einfluß auf die frühdeutsche Literatur, I. D., Greifswald 1914. H. Harder, Die sittl. Begriffe im Dialogus miraculorum maior des Caesarius von Heisterbach, I. D., Leipzig 1917. A. Marcuse, Das Wertproblem in der Scholastik, I. D., Marburg 1919. R. Klingseis, Das aristotelische Tugendprinzip der richtigen Mitte in der Scholastik, DTh 7 (1920). E. Hochstetter, Die subjektiven Grundlagen der scholastischen Ethik, 1915. O. Dittrich, Geschichte der Ethik. Die Systeme der Moral vom Altertum bis zur Gegenwart. Bd. III. Mittelalter bis zur Kirchenreformation, 1926.

W. Toischer, Die verbreitetste Pädagogik des Mittelalters, Pharus 1922, 308—401.

Über die Synteresis: R. Hofmann, Die Lehre vom Gewissen, 1866, 46 ff. Jahnel, Woher stammt der Ausdruck Synteresis bei den Scholastikern? ThQschr. 52 (1870) 241—251. W. Gass, Die Lehre vom Gewissen, 1869; besonders Anhang: Das scholastische Wort Synderesis. Fr. Nitzsch, Über die Entstehung der scholast. Lehre von der Synteresis. Ein historischer Beitrag zur Lehre vom Gewissen, Jahrb. f. prot. Theol. 5 (1879) 492—507 (N. hält die Lesart *συντήρησις* für falsch und setzt dafür *συνείδησις*). L. Rabus, Zur Synderesis der Scholastiker, Ztschr. f. kirchl. Wissensch. 9 (1888) 384 ff.; derselbe, Arch. f. Gesch. d. Philos. 2 (1888) 29 f. Hnr. Appel, Die Lehre der Scholastiker von der Synteresis, Rostock 1891; derselbe, Die Synteresis in d. mittelalterl. Mystik, Ztschr. f. K.-G. 15 (1894) 535—544. Nitzsch hat seine Ansicht wieder aufgenommen in: Zeitschr. für Kirchengesch. 18 (1897) 21—36; 19 (1898) 1—14; dagegen polemisiert H. Siebeck im Arch.f. Gesch. d. Phil. 10 (1897) 520 ff.: Noch einmal die Synteresis; derselbe, Gesch. d. Psychologie I, 2, 1884, 445—448. O. Renz, Die Synteresis nach dem hl. Thomas von Aquin (Beiträge X, 1—2), 1911. H. Lauer, PhJhb 17 (1904) 53—61. R. Leiber, Name und Begriff der Synteresis (in der mittelalterlichen Scholastik), PhJhb 25 (1912) 372—392 (L. ist wegen des Zeugnisses der Handschriften und aus anderen Gründen der Ansicht, daß in der Hieronymusstelle: Com. in Ezech. I, 1, § 10 (PL 25, 22 B) der Ausdruck *συντήρησις* durch *συνείδησις* zu ersetzen ist). Sieh dazu A. Dyroff, Über Name und Begriff der Synteresis, ebenda 25 (1912) 487—489 (D. erinnert an das Wort *συναίσθησις* u. verweist zur Aufhellung der sprachlichen wie der sachlichen Seite der Frage auf die Beziehungen des Hieronymus zu Seneca). Vgl. auch J. Hebing, Über conscientia u. conservatio im philos. Sinne bei den Römern von Cicero bis Hieronymus, PhJhb 35 (1922). O. Lottin, Les premiers linéaments du traité de la syndérèse au m.-a., RNéoscol 28 (1926) 422—54.

i) Staatslehre: F. Foerster, Die Staatslehre des Mittelalters, Allgem. Monatsschrift f. Wissenschaft und Literatur, 1853, 832 ff., 922 ff. F. von Bezold, Die Lehre von der Volkssouveränität während des Mittelalters, Histor. Zeitschr. 36 (1876) 313—367. O. Gierke, Die Staats- und Korporationslehre des Altertums und des Mittelalters und ihre Aufnahme in Deutschland, 1881; derselbe, Das deutsche Genossenschaftsrecht III, 1881, § 11, 501—644: Die publizistischen Lehren des Mittelalters. C. Mirbt, Die Stellung Augustins in der Publizistik des Gregorianischen Kirchenstreites, 1888; derselbe, Die Publizistik im Zeitalter Gregors VII., 1894. H. Rehm, Gesch. d. Staatsrechtswissenschaft, 1896. E. Bernheim, Politische Begriffe des Mittelalters im Lichte der Anschauungen Augustins, Zeitschr. f. Geschichtswissensch., N. F. 1 (1896—97). F. Kolde, Das Staatsideal des Mittelalters. I. T.: Seine Grundlegung durch Augustinus, Wissensch. Beilage z. Jahresber. d. ersten städtischen Realschule zu Berlin, 1902. R. Scholz, Die Publizistik zur Zeit Philipp des Schönen und Bonifaz VIII. Ein Beitrag zur Gesch. d. polit. Anschauungen des Mittelalt., 1903. J. Hartung, Die Lehre von der Weltherrschaft im Mittelalter. Ihr Werden und ihre Begründung, I. D., Halle 1909. R. W. and A. J. Carlyle,

A history of mediaeval political theory in the west, 4 voll., L 1903—1922. E. Jenks, Law and Politics in the Middle-ages, L 1919. E. W. Meyer, Staatstheorie Innozenz III., 1919. R. L. Poole, Illustrations of the History of Mediaeval Thought and Learning, L 1920, 198—224 (The hierarchical doctrine of the State); 224—46 (The opposition to the temporal claims of the Papacy). J. Rivière, Le problème de l'Église et de l'État au temps de Philippe le Bel, Louvain 1926.

k) Rechtsphilosophie: A. Pagano, Delle vicende storiche del concetto del diritto naturale, Riv. filosofica, anno VII (vol. VIII), 1905, Fasc. I, 64—100. D. Munerati, Per un concetto morale del diritto di proprietà, Riv. internaz. di scienze sociali, anno 14, vol. 40, 1906, 202—217. H. Kantorowicz, Albertus Gandinus und das Strafrecht der Scholastik. I. T.: Die Praxis, 1907; II. T.: Die Theorie. Kritische Ausgabe des Tractatus de maleficiis nebst textkritischer Einleitung, 1926. A. Bonucci, La derogabilità del diritto naturale nella scolastica, Perugia 1906. R. Amberg, Die Steuer in der Rechtsphilosophie der Scholastiker, 1909. Th. Sternberg, Zur Würdigung der scholastischen Philosophie und Rechtslehre, Archiv f. Rechts- und Wirtschaftsphilosophie 1912, April. R. Fränkel, Die Grundsätze der Stellvertretung bei den Scholastikern, Zeitschr. f. vergleichende Rechtswissensch. 27 (1912) 3. H. B. C. Kuhlmann, Der Gesetzesbegriff beim hl. Thomas v. Aquin, 1912. Sieh dazu Fr. Heyer, Zeitschr. der Savignystiftung für Rechtsgesch. XXXIII Bd. Kan. Abt. II (1912) 389—99. M. Grabmann, Das Naturrecht der Scholastik von Gratian bis Thomas von Aquin, Mittelalt. Geistesleben, 1926, 65—103.

l) Sozial- und Wirtschaftsphilosophie: Fr. X. Funk, Über die ökonomischen Anschauungen der mittelalt. Theologen, Zeitschr. f. gesamte Staatswissenschaft 25 (1869) 125 ff. R. Kaulla, Die Lehre vom gerechten Preis in der Scholastik, Zeitschr. f. gesamte Staatswissenschaft 1904. Fr. Schaub, Der Kampf gegen den Zinswucher, ungerechten Preis und unlauteren Handel im Mittelalter. Von Karl d. Gr. bis Papst Alex. III., 1905. K. Lessel, Die Entwicklungsgesch. der kanonistisch-scholastischen Wucherlehre im dreizehnten Jahrh. Ein Beitrag zur Gesch. d. mittelalt. Wirtschaftstheorie, 1905. Sieh dazu Fr. Schaub, Hist. Jahrb. 26 (1905) 794—796. R. Amberg, Sozial-ethische Grundsätze d. Scholastik bezüglich der Steuerlehre, Monatsschr. f. christl. Sozialreform, 1907 Okt., 1908 Jan. S. Talamo, Il concetto della schiavitù da Aristotele ai dottori scolastici, R 1908. Sieh dazu G. Toniolo, Fede e scienza, a proposito di un libro recente, Riv. internaz. di scienze sociali, anno 17, vol. 50 (1909) 192. A. von Kostanecki, Arbeit und Armut. Ein Beitrag zur Entwicklungsgesch. sozialer Ideen, 1909. The Catholic Fortnightly Review 1909, N. 9: Mediaeval theologians on the subject of profit. E. Troeltsch, sieh oben § 1, II, g, S. 638. E. Schreiber, Die volkswirtschaftlichen Anschauungen der Scholastik seit Thomas v. Aquin, 1913. B. Jarett, S. Antonino and mediaeval economics, L 1914.

m) Ästhetik: M. de Wulf, Études historiques sur l'esthétique de Thomas d'Aquin, Louvain 1896; vorher ersch. in RNéoscol 2 (1895) u. 3 (1896). J. Minjon, Der Schönheitsbegriff der Hochscholastik, PhJhb 25 (1912) 171—85. J. Maritain, Art et scolastique, P (1920). W. Müller, Das Problem der Seelenschönheit im Mittelalter, Bern 1923. E. Panofsky, Idea. Ein Beitrag zur Begriffsgeschichte der älteren Kunsttheorien, Studien der Bibl. Warburg, V 1924. E. Rosenthal, Giotto in der mittelalt. Geistesentwicklung, 1924 (43—58: Die Grundsätze der Scholastik). M. Grabmann, Des Ulrich Engelberti von Straßburg O. Pr. († 1277) Abhandlung De pulchro. Untersuchungen und Texte. MSB, 1925, 5. Abh. (Die Schönheitslehre der mittelalterlichen Scholastik 8—22).

n) Religionsphilosophie: H. Reuter, Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter vom Ende des 8. Jahrh. bis zum Anfang des 14., 2 Bde. 1875, 1877. Rotta, La coscienza religiosa medievale, Torino 1908. Cl. J. Webb, Studies in the history of natural Theology, Oxford 1915. H. Pinard de la Boullaye, L'étude comparée des religions, I, 2e éd. 1925, 98—128 (Vergleichendes Studium der Religionen bei den Arabern, Juden und Scholastikern).

o) Sprachphilosophie: P. Rotta, La filosofia del linguaggio nella patristica e nella scolastica, Torino 1909.

p) Geschichte: J. Vismara, Il concetto della storia nel pensiero scolastico, Milano 1925.

**V. Beziehungen zwischen der Scholastik und der neueren Philosophie.**
F. J. C. Hearnshaw, Mediaeval contributions to modern civilization, New York 1922.

P. Rotta, Il pensiero di Nicolò da Cusa nei suoi rapporti storici, Torino 1911.

G. Bauch, Wittenberg u. d. Scholastik, Neues Archiv f. sächs. Gesch. 18 (1897) 285—339. E. Weber, Die philosophische Scholastik des deutschen Protestantismus im Zeitalter der Orthodoxie (Abh. z. Philos. u. ihrer Gesch., herausgeg. v. R. Falkenberg, 1. H.), 1907.

G. v. Hertling, Descartes Beziehungen zur Scholastik, MSB 1897, B. II, 339—81 u. 1899, B. I, 1—36. É. Gilson, Études de philosophie médiévale, Straßburg 1921 (L'innéisme cartésien et la théologie 146—190; Descartes, Harvey et la scolastique 247—86); derselbe, Descartes et la métaphysique scolastique, Brüssel 1924. A. Koyré, Descartes und die Scholastik, 1923. L. Roth, Spinoza, Descartes and Maimonides, Oxford 1924.

P. Pendzig, Pierre Gassendis Metaphysik und ihr Verhältnis zur scholastischen Philosophie (Renaissance u. Philosophie, herausgeg. v. A. Dyroff, H. 1), 1908; derselbe, Die Ethik Gassendis und ihre Quellen (ebenda H. 2; neben Epikur bilden Aristoteles und die Scholastik eine Quelle für G.s Ethik), 1910.

J. Freudenthal, Spinoza und die Scholastik, Philos. Aufsätze, Ed. Zeller gewidmet, 1887, 85—138. W. Eichberg, Untersuchungen über die Beziehungen der Erkenntnislehre Spinozas zur Scholastik mit besonderer Berücksichtigung der Schule Okhams, I. D., Leipzig 1910.

Krakowsky, Le sources médiévales de le philosophie de Locke, P 1915. Baeumkers Aufsätze sieh unter IVf.

v. Nostitz-Rieneck, Leibniz u. d. Scholastik, PhJhb 7 (1894) 54—67. J. Jasper, Leibniz u. d. Scholastik, I. D., Leipzig 1899. F. Rinteln, Leibniz Beziehungen zur Scholastik, Archiv f. Gesch. d. Philos. 16 (1903) 157 ff.

Romundt, Die Scholastik des europäischen Mittelalters im Lichte von Kants Vernunftkritik, Archiv f. Gesch. d. Philos. 25 (1912) 397—423.

Fr. Ehrle, Grundsätzliches zur Charakteristik der neueren u. neuesten Scholastik, 1918. T. Richard, Introduction à l'étude et à l'enseignement de la scolastique, 2e éd., P 1919. A. Inauen, Das Innsbrucker Institut für scholast. Philosophie, 1922.

**VI. Scholastik und Dichtung.** H. Schmelzer, Petrarcas Verhältnis zur vorausgehenden christl. Philosophie des Abendlandes, I. D., Bonn 1910 (vollständig in Renaissance und Philos., H. 6). H. Lütke, Studien zur Philosophie der Meistersinger, Gedankengang u. Terminologie, 1911 (Palaestra 107. Behandelt werden Frauenlob, Heinrich von Mügeln und Hans Folz). C. J. Merk, Anschauungen über die Lehre und das Leben der Kirche im altfranzösischen Heldenepos, 1914. U. Stöckle, Die theologischen Ausdrücke und Wendungen im Tristan Gottfrieds von Straßburg, Münchener phil. Diss., Ulm 1915. E. Peters, Quellen und Charakter der Paradiesesvorstellungen in der deutschen Dichtung vom 9.—12. Jhd., 1915. F. Neumann, Scholastik und mittelhochdeutsche Literatur, Neue Jahrb. für klass. Altertum 1922, 388—404. A. J. Dickman, Le rôle du surnaturel dans les chansons de geste, P 1926. H. Weisser, Die deutsche Novelle im Mittelalter. Auf dem Untergrunde der geistigen Strömungen, 1926.

**VII. Die Apologetik im Mittelalter.** K. Werner, Geschichte der apologet. u. polem. Lit. der christl. Theologie, 2. u. 3. Bd., 1862 u. 1864. J. Martin, L'apologétique traditionnelle. IIe partie: Du VIIe siècle à la fin du XVIe siècle, P 1906. O. Zöckler, Gesch. d. Apologie des Christentums, 1907. X. M. Le Bachelet, L'apologétique au m.-a., Dict. apol. de la foi cath. I, 4e éd. 1925, 199—205.

**VIII. Darstellungen zur mittelalterlichen Theologie.** a) Allgemeines: Hampden, The scholastic philosophy considered in its relation to christian theology, L 1837. J. de Ghellinck, Mediaeval Theology: a few notes on its early history, The American Cath. Quarterly Rev. 1908, 534—564; derselbe, Theological literature during the investiture-struggle, Irish Theol. Quarterly 1912, July, 313—341. G. Robinson, In a mediaeval library: a study in pre-Reformation religious literature, L 1918. B. Geyer, Der Begriff der scholastischen Theologie, in: Synthesen, Festschrift für A. Dyroff, 1926.

b) Theolog. Erkenntnislehre: H. Ligeard, La théologie scolastique et la transcendence du surnaturel, P 1908. K. Ziesché, Verstand und Wille

beim Glaubensakt. Eine spekulative historische Studie aus der Scholastik, 1909. K. Heim, Das Gewißheitsproblem in der systematischen Theol. bis zu Schleiermacher, 1911 (die Darstellung beginnt mit den Anfängen der Scholastik). W. Schultz, Der Einfluß der Gedanken Augustins über das Verhältnis von ratio und fides in der Theologie des 8. und 9. Jhds., Zeitschr. für Kirchengesch. 32 (1913) 322—359; derselbe, Der Einfluß der Gedanken Augustins über das Verhältnis von ratio und fides im 11. Jhd., ebenda 33 (1914) 9—39 (Berengar, Anselm, Abaelard). J. N. Espenberger, Grund und Gewißheit des übernatürlichen Glaubens in der Hoch- und Spätscholastik (FchLDG XIII, 1), 1915. W. Betzendörfer, Die Lehre von der zweifachen Wahrheit. Ihr erstmaliges Auftreten im christlichen Abendland und ihre Quellen, 1924. J. Guttmann, sieh oben zu I, S. 672. F. Sartiaux, Foi et Science au Moyen Age, P 1925.

c) Trinität: Th. de Régnon, Études de théologie positive sur la S. Trinité, 2e série: Théories scolastiques, P 1892. H. Watkin-Jones, The holy Spirit in the mediaeval church, L 1922. A. Stohr, Die Hauptrichtungen der spekulativen Trinitätslehre in der Theologie des 13. Jhds., ThQschr 106 (1925) 113—35. J. Slipyi, De principio spirationis in SS. Trinitate. Hist.-dogmat. inquisitio (Opera theol. Soc. Ucrain. II), Leopoli 1926. Vgl. dazu A. Landgraf, ThR 25 (1926) 215—55.

d) Christologie: J. Bach, Die Dogmengeschichte des Mittelalters vom christologischen Standpunkte, I. 1873, II. 1875. O. Baltzer, Beiträge zur Geschichte des christolog. Dogmas im 11. u. 12. Jahrhundert, in: Studien zur Geschichte der Theologie und Kirche 3 (1898). Sieh auch oben § 3, III, b, S. 642.

e) Lehre von der Sünde, Rechtfertigung und Versöhnung: J. N. Espenberger, Elemente der Erbsünde nach Augustin und der Frühscholastik (FchLDG V, 1) 1905. J. Gottschick, Studien zur Versöhnungslehre des Mittelalters, Ztschr. f. Kirchengeschichte 22 (1901) 378—438 (Bernhard v. Clairvaux, Wilhelm v. St.-Thierry, Abälard, Hugo v. St. Victor, Robert Pullus, Anselm); 23 (1902) 35—67; 191—222; 321—375 (Petrus Lombardus, Alexander Halensis, Bonaventura, Albertus Magnus, Thomas Aquinas). H. Denifle, Die abendländischen Schriftausleger bis Luther über Justitia Dei (Röm. 1, 17) und Justificatio, 1905. H. Mandel, Die scholastische Rechtfertigungslehre, ihre Bedeutung für Luthers Entwicklung, ihr Grundproblem und dessen Lösung durch Luther, I. D., Leipzig 1906. K. Staab, sieh oben § 3, III, d, S. 642. A. W. Hunzinger, Das Furchtproblem in der kath. Lehre von Augustin bis Luther, 1906. A. Landgraf, Zur Entwicklung der Lehre von der läßlichen Sünde in der Scholastik bis Thomas von Aquin, ThGl 14 (1922) 151—56; derselbe, Das Wesen der läßlichen Sünde in der Scholastik bis Thomas von Aquin, 1923. Ljunggren, Geschichte der christl. Heilsgewißheit von Augustin bis zur Hochscholastik, 1921. H. Gallerand, La rédemption dans l'Église latine d'Augustin à S. Anselme, Rev. de l'hist. des relig. 91 (1925) 35—76.

f) Sakramentenlehre: G. L. Hahn, Die Lehre von den Sakramenten, 1864. A. Krawutzcky, Zählung und Ordnung der hl. Sakramente, 1865. Fr. Gillmann, Die Siebenzahl der Sakramente bei den Glossatoren d. Gratianischen Dekrets, 1909 (erweiterter Separatabdr. aus: Der Katholik, 1909, H. 9); derselbe, Die Siebenzahl der Sakramente u. d. sakramentale Charakter in der Summa Coloniensis, Der Katholik, 92 (1912) I 453—458. J. de Ghellinck, A propos de quelques affirmations du nombre septénaire des sacrements au XIIe siècle, RechScRel. 1 (1910) 493—497. A. Debil, L'attestation du nombre septénaire des sacrements chez Grégoire de Bergame, RScPhTh 6 (1912) 332—337. Fr. Heyer, Ein frühkanonistisches Zeugnis für die Siebenzahl der Sakramente, ThR 11 (1912) 189—91. B. Geyer, Die Siebenzahl der Sakramente in ihrer historischen Entwicklung, ThGl 10 (1918) 328—48. P. Pourrat, La théologie sacramentaire, P 1907. F. Brommer, Die Lehre vom sakramentalen Charakter in der Scholastik bis Thomas von Aquin, (FchLDG VIII, 2), 1908. Fr. Gillmann, Die Notwendigkeit der Intention auf seiten des Spenders und des Empfängers der Sakramente nach der Anschauung der Frühscholastik, S.-A. aus: Der Katholik, 1916.

P. Schmoll, Die Bußlehre der Frühscholastik (Veröffentl. aus dem kirchenhistor. Sem. München, III. Reihe, N. 5), 1909. J. Gillmann, Zur Ablaßlehre d. Frühscholastik, Kath. 95 (1915) II 465—73. C. Gromer, Zur Geschichte d. Diakonenbeichte, Festgabe für A. Knöpfler, 1917, 159—76. N. Paulus, Geschichte des Ablasses im Mittelalter vom Ursprunge bis zur Mitte des 14. Jhds., Bd. I 1922; Bd. II 1923.

A. Teetaert, La confession aux laïques dans l'Église latine depuis le VIIIe jusqu'au XIVe sc., Bruges 1926.

J. A. Chollet, La doctrine de l'Eucharistie chez les scolastiques, P 1905. Fr. Gillmann, Zur Gesch. d. Gebrauchs der Ausdrücke „transsubstantiare" und „transsubstantiatio", Der Katholik 88 (1908) II 417—424; derselbe, Transsubstantiare u. transsubstantiatio im Clm. 10 244 u. im Cod. Bamberg. Can. 13 (P. I. 16), Der Katholik 92 (1912) II 73 ff. J. de Ghellinck, Note sur le premier emploi du mot transsubstantiation, RechScRel 2 (1911) 466—69; 570—72; 3 (1912) 255—59. J. Geiselmann, Die Eucharistielehre der Vorscholastik (FchLDG XV, 1—3), 1926; derselbe, Studien zu frühmittelalterl. Abendmahlsschriften, 1926.

L. Saltet, Les réordinations. Études sur le sacrement de l'ordre, P 1907.

g) Eschatologie: G. Hoffmann, Der Streit über die selige Schau Gottes (1331—38), 1917.

h) Theologie und kanonisches Recht: J. de Ghellinck, Théologie et droit canon au XIe et au XIIe siècle, Études 129 (1911) 172—94; 486—513.

**IX. Einrichtung, Studienbetrieb und Organisation der mittelalterlichen Schulen und Universitäten.** J. Launoy, De varia Aristotelis fortuna in Academia Parisiensi, P 1658; derselbe, De scholis celebrioribus a Carolo Magno et post ipsum instauratis, P 1672. C. D. Bulaeus, Historia Universitatis Parisiensis, 6 voll., P 1665—1673. A. Huber, Die englischen Universitäten, Bd. I (Mittelalter), 1839. W. Giesebrecht, De litterarum studiis apud Italos primis medii aevi saeculis, 1845. Charles Thurot, De l'organisation de l'enseignement dans l'université de Paris, P et Besançon 1850; derselbe, Extraits de manuscrits latins pour servir à l'histoire des doctrines grammaticales du moyen-âge, Notices et extraits des manuscrits de la bibl. nationale XXII, 2, P 1868. F. Zarncke, Die deutsch. Universit. im Mittelalt. I, 1857. K. v. Raumer, Die deutschen Universitäten, 1861. L. Maitre, Les écoles épiscopales et monastiques de l'occident depuis Charlemagne jusqu'à Philippe-Auguste, P 1866. Hugonin, Essai sur la fondation de l'école de S. Victor de Paris, PL 175, XXIV—XL. E. Michaud, Guillaume de Champeaux et les écoles de Paris au XIIe siècle, P 1867. R. L. Poole, Illustrations of the medieval Thought and Learning, L 1881, 2 ed. rev. 1920. H. Denifle, Die Universitäten des Mittelalters, I. Bd., 1885. Fr. A. Specht, Gesch. des Unterrichtswesens in Deutschland von den ältesten Zeiten bis zur Mitte des 13. Jahrh., 1885. G. Meier, Die 7 freien Künste im Mittelalter, Progr. d. Benediktinerstiftes Maria-Einsiedeln, 1886. S. Günther, Gesch. d. mathem. Unterrichts im deutschen Mittelalter bis z. J. 1525, 1887 (Mon. Germ. paedagog. Bd. III). G. Kaufmann, Gesch. d. deutschen Universitäten, I. Bd.: Vorgeschichte, 1888. II. Bd.: Entstehung u. Entwickl. d. deutsch. Univers. bis z. Ausg. d. Mittelalt., 1896. Rashdall, The Universities of Europe in the Middle Ages, Oxf. 1895. H. Denifle et A. Chatelain, Chartularium Universitatis Parisiensis. T. I (ab anno 1200—1286), P 1889; T. II (ab anno 1286—1350), P 1891; T. III (ab anno 1350—1393), P 1894; T. IV (ab anno 1394—1452), P 1897. Dieselben, Auctuarium Chartularii Universit. Parisiensis, T. I, Liber Procuratorum Nationis Anglicanae (Alemanniae) ab anno 1333—1406, P. 1894; T. II, ab anno 1406—1466, P. 1897. M. Fournier, Les Statuts et Privilèges des Universités françaises depuis leur fondation jusqu'en 1879, T. I—III, P 1890—1892. H. Denifle, Les Universités françaises au moyen-âge. Avis à Marcel Fournier avec des documents inédits, P 1892. P. Féret, La Faculté de Théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres. Moyen-âge. T. I—IV, P 1894—1897. A. Clerval, Les écoles de Chartres au moyen-âge du Ve au XVIe siècle, P 1895. Mauri Sarti et Mauri Fattorini, De claris Archigymnasii Bononiensis professoribus a saec. XI u. a. XIV. Iterum ed. Caesar Albicinius Foroliviensis et Carolus Malagola Ravennas. T. I u. II, Bononiae 1888—1896. H. Masius, D. Erziehung im Mittelalt., und O. Kaemmel, D. Univers. im Mittelalt., in: K. A. Schmid, Gesch. der Erziehung von Anfang an bis auf unsere Zeit, Bd. II, 1. Abt., 1892. K. Appuhn, Das Trivium u. Quadrivium in Theorie u. Praxis. I. T. Das Trivium. Beitr. z. Gesch. d. höheren Schulwesens im Mittelalter, Diss., Erlangen 1900. E. Michael, Gesch. des deutschen Volkes seit dem 13. Jahrh. bis zum Ausgang des Mittelalters. II. Bd. Religiössittl. Zustände, Erziehung u. Unterricht während des 13. Jahrh., 1899. Luchaire, L'université de Paris sous Philippe-Auguste, P 1899. Fr. Novati, L'influsso del

pensiero latino sopra la civiltà italiana del medio evo, 2a ed. Milano 1899. Fr. Picavet, L'histoire des écoles et de l'enseignement du VIIIe au XIIIe sc. (plan et introduction d'un travail sur ce sujet), in: Revue de l'Instruction publique en Belgique, 42 (1901) 339—348. Cauchie, Les universités d'autrefois Paris et Bologne, Louvain 1902. O. Willmann, Didaktik als Bildungslehre I, 2. A., 1903. G. H. Luquet, Aristote et l'université de Paris pendant le XIIIe siècle, P 1904. (Bibl. de l'École des hautes études. Scienc. rel. t. XVI, 2e partie). Aspinwall, Les écoles épiscopales et monastiques de l'ancienne province ecclésiastique de Sens du 6e au 12e siècle, P 1904. J. Jäger, Die Schola Carolina Osnabrugensis. Eine Gesch. d. dortigen Domschule und ihrer Entwicklung von Karl d. Gr. bis auf unsere Zeit, 1904. Godefroid Kurth, Notger de Liège et la civilisation au Xe siècle I, P 1905. J. Knepper, Das Schul- und Unterrichtswesen im Elsaß von den Anfängen bis gegen das Jahr 1530, 1905. H. Hermelink, Die theolog. Fakultät in Tübingen vor der Reformation 1477—1534, 1906. Fr. Falk, Beiträge zur Gesch. d. mittelalt. Erziehungs- u. Unterrichtswesens in den linksrheinischen Gebieten der ehemaligen Bistümer Mainz und Worms. Sonderabdr. aus: Beiträge zur hessischen Schul- u. Universitätsgeschichte, herausg. v. W. Diehl u. A. Messer, 1906; derselbe, Schule, Unterricht und Wissenschaft im Mittelalter, 1907. W. Münch, Gedanken über Fürstenerziehung aus alter und neuer Zeit, 1909 (aus dem Mittelalter: Gottfried von Viterbo, Geraldus Cambrensis, Aegidius Romanus, Vincenz von Beauvais, Peraldus). E. Norden, Die antike Kunstprosa II, 2. Abdr., 1909, 670—688 (Die Stellung der artes liberales im mittelalterlichen Bildungswesen). G. Robert, Les écoles et l'enseignement de la théologie pendant la première moitié du XIIe siècle, P 1909. Chartularium Studii Bononiensis. Documenti per la storia dell' Università di Bologna, 7 voll., 1909—1923. E. Friedländer u. C. Malagola, Acta Nationis Germanicae Universitatis Bononiensis, Berolini 1887. C. Malagola, Statuti dello Studio Bolognese, 1888. G. C. Knod, Deutsche Studenten in Bologna (1289—1562), 1899. Statuta Facultatis Theologiae Universitatis Bononiensis (vgl. Denifle, Chart. Univ. Paris. II 693 f. n. 1188 not. 5), werden von Fr. Card. Ehrle herausgegeben. Die Matrikel der Universität Köln, bearb. v. H. Keussen. Bd. I 1389—1446, 1892. Bd. II 1447—1559, 1919. L. Paetow, The art course at mediaeval Universities with special references to Grammar and Rhetoric, University of Illinois Bulletin VII, 19, 1910. M. Grabmann, Gesch. d. scholast. Methode II, 1911, 9—27 (Der Aufschwung des höheren Unterrichtswesens). H. de Jongh, L'ancienne faculté de théologie de Louvain au premier siècle de son existence (1432—1540), Louvain 1911. R. S. Rait, Life in the mediaeval University, Cambridge 1912. A. Sturm, Das Quadrivium in den Dichtungen Roswithas von Gandersheim, Studien u. Mitteil. z. Gesch. d. Benediktinerordens 1912, 322—338. G. Baumert, Die Entstehung der mittelalt. Klosterschulen und ihr Verhältnis z. klass. Altertume. T. 1, Progr., Delitzsch Oberrealschule 1912. T. 2, hg v. E. Müller, ebda 1913. G. H. Hörle, Frühmittelalterliche Mönchs- und Klerikerbildung in Italien. Geistl. Bildungsideale und Bildungseinrichtungen vom 6. bis zum 9. Jhd. (Freiburger Theol. Studien 13), 1914. P. Mandonnet, La crise scolaire au début du XIIIe sc. et la formation de l'Ordre des Frères Prêcheurs, RHistEccl 15 (1914) 34—49; derselbe, Frères Prêcheurs, Dict. de Théol. cath. VI 863—924. G. Manacorda, Storia della scuola in Italia, I. Medio Evo, 1914. A. Burda, Untersuchungen zur mittelalterlichen Schulgeschichte im Bistum Breslau, 1916. C. Michalski, s. oben unter III. Fr. Ehrle, Die Ehrentitel der scholast. Lehrer des Mittelalters, MSB 1919, 9. Abh. F. Pelster, Die Ehrentitel usw., ThQschr 103 (1922) 37—56. Vgl. auch E. Valton, Docteur, DThC IV 1501—9. A. F. Leach, The schools of mediaeval England, Oxford 1916. R. Poole, The masters of the schools at Paris and Chartres in John of Salisbury's time, Engl. Hist. Rev. 35 (1920) 321—42. G. Buchwald und Th. Herrle, Redeakte bei Erwerbung der akademischen Grade an der Universität Leipzig im 15. Jhd. (Abhandlungen d. phil.-hist. Kl. d. sachs. Akad. d. Wiss., Bd. 36 Nr. 5), 1921. G. Ritter, Studien zur Spätscholastik. I. Marsilius von Inghen und die okkamist. Schule in Deutschland, 1921. II. Via antiqua und via moderna auf den deutschen Universitäten des XV. Jhds., 1922. G. Brotto e G. Zonta, La facoltà teologica dell' Università di Padova, P. I (sec. XIV e XV), Padova 1922. Fr. Ehrle, Der Sentenzenkommentar Peters von Candia, des Pisaner Papstes Alexander V. Ein Beitrag zur Scheidung der Schulen in der Scholastik des 14. Jhds. und zur Geschichte des Wegestreites (FrSt, Beiheft 9), 1925. G. M. Lohr, Die

theol. Disputationen und Promotionen an der Universität Köln im ausgehenden 15. Jhd. Nach Angaben des Servatius Fankel, 1926. R. Stachnik, Die Bildung des Weltklerus von Karl Martell bis auf Ludwig den Frommen, 1926. F. Fuchs, Die höheren Schulen von Konstantinopel im Mittelalter, 1926.

**X. Kenntnis der Natur und Medizin (wissenschaftliche und populäre Schriften):** Delambre, Histoire de l'Astronomie ancienne, 2 voll., P 1817. Th. Wright, Popular treatises on Sciences written during the middle ages, L 1841. F. Denis, Le monde enchanté. Cosmographie et histoire naturelle et fantastique du moyen âge, P 1843. H. Kopp, Gesch. d. Chemie, 4 Teile, 1843—1847. F. A. Pouchet, Histoire des sciences naturelles au moyen-âge ou Albert le Grand et son époque, P 1853. E. H. Meyer, Gesch. d. Botanik, 4 Bde., 1853—1857. J. C. Poggendorff, Biographisch-litterarisches Handwörterbuch z. Gesch. d. exakten Naturwissenschaften, 3 Bde., 1858—1883; derselbe, Gesch. d. Physik, 1879. J. H. Mädler, Geschichte der Himmelskunde, 2 Bde., 1873. J. V. Carus, Gesch. d. Zoologie, 1872. S. Günther, Die Lehre von der Erdrundung und Erdbewegung im Mittelalter bei den Okzidentalen, bei den Arabern und Hebräern, Stud. zur Gesch. d. mathemat. u. physikal. Geographie, 1877—79. Rosenberger, Gesch. d. Physik, 1882. Heller, Gesch. d. Physik von Arist. bis zur Neuzeit, 1882. K. Kretschmer, Die physische Erdkunde im christl. Mittelalter, B. IV, H. 1 der geograph. Abhandl., herausg. von A. Penck, 1889. M. Berthelot, Introduction à l'étude de la chimie des anciens et du moyen-âge, P 1889; derselbe, Hist. des sciences. La chimie au moyen-âge. I. Essai sur la transmission de la science antique au moyen-âge; II. L'Alchimie syriaque; III. L'Alchimie arabe, 1893. K. Lasswitz, Gesch. d. Atomistik vom Mittelalter bis Newton, I. Bd., 1890. E. Gerland, Geschichte der Physik, 1892. L. Mabilleau, Histoire de la philos. atomistique, P 1895, 378—396. E. Michael, Geschichte des deutschen Volkes seit dem 13. Jahrh. bis zum Ausgang d. Mittelalt., B. III, 1903, 395 ff. (über Astronomie, Geographie, Tier- und Pflanzenkunde, Physik, Mathematik, Arzneikunde, Alchimie). R. Almagià, La dottrina della marea nel medio evo, Atti della R. Accademia dei Lincei, R 1904. P. Duhem, Les origines de la Statique, Revue des questions scientifiques, t. 54—59, 1903—1906 (behandelt wird d. Gesch. d. Statik von Arist. bis zum 17. Jahrh., vom Mittelalter Nemorarius, Albert von Sachsen, Blasius von Parma); derselbe, Etudes sur Léonard de Vinci. Ceux qu'il a lus et ceux qui l'ont lu, 1re série, P 1906; 2e série, 1909; 3e série, 1913; derselbe, Essai sur la notion de théorie physique de Platon à Galilée. Extrait des Annales de philos. chrét., P 1908, 40—52: La scolastique chrét. du moyen-âge; derselbe, Le mouvement absolu et le mouvement relatif, Montligeon 1909 (Auch Revue de philosophie 1907—1909); derselbe, Un précurseur français de Copernic, Nicolas Oresme, Revue générale des sciences 1909, 866—873; derselbe, La physique néoplatonicienne au moyen-âge, Louvain 1910 (Auch Revue des questions scientifiques 1910); derselbe, Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic, T. I—V, P 1913—17 (unvollendet). Vgl. É. Picard, La vie et l'œuvre de P. Duhem, Mém. de l'Acad. des sciences de l'Inst. de France 57 (1922) IC—CXLII. Fr. Dannemann, Die Naturwissenschaften in ihrer Entwicklung, I. Bis zum Wiederaufleben der Wissenschaften, 1910. S. Günther, Gesch. d. Naturwissenschaft, 1909. F. Strunz, Gesch. d. Naturwissenschaften im Mittelalter, 1910. Ch.-V. Langlois, La connaissance de la nature et du monde au moyen-âge d'après quelques écrits français à l'usage des laïcs, P 1911. Behandelt wird die populäre naturwissenschaftl. und kosmolog. Literatur: Lapidaire, Bestiaire, l'Image du monde, De proprietatibus rerum des Barth. Anglicus OFM, die Quelle alles Wissens von Sidrach, der Dialog zw. Placides und Timeo, das Schatzbuch des Brunetto Latino. In der neuen Aufl. (La vie en France au moyen-âge du XIIe au milieu du XIVe siècle T. III), P 1927, werden statt De proprietatibus rerum geboten Les merveilles du prêtre Jean und secretum secretorum. Im Anhang eine wertvolle Zusammenstellung einschlägiger Sammelhandschriften. Ch. Singer, Studies in the history and method of science, vol. I, Oxford 1917; vol. II, 1921. E. O. v. Lippmann, Entstehung und Ausbreitung der Alchimie, 1919. L. Thorndike, A history of Magic and Experimental Science during the first thirteen Centuries of our Era, New York 1923. Ch. H. Haskins, Studies in the history of mediaeval Science, Cambridge Mass., 1924. J. M. Stillman, The story of early chemistry, New York 1924. (C. 5: Chemical Knowledge of the Middle Ages, 184—229; c. 6: Chemistry in the thirteenth Cent., 230—70; c. 7: Chem. of the fourteenth and fifteenth Cent., 273—99. Lit. 540 ff.)

F. Wüstenfeld, Gesch. d. arabischen Ärzte und Naturforscher, 1840. L. Leclerc, Histoire de la médecine arabe. Exposé complet des traductions du Grec. Les sciences en orient, leur transmission à l'occident par les traductions latines, t. II, P 1876. J. Hirschberg, Geschichte der Augenheilkunde im Mittelalter und in der Neuzeit, 1908 (Gräfe-Saemisch, Handbuch der gesamten Augenheilkunde, B. XIII, Kap. XXIII). M. Neuburger, Geschichte der Medizin. II. B., 1. Teil, 2. H., 1911 (Gesch. d. Medizin im Mittelalter). P. Diepgen, Traum und Traumdeutung als medizinisch-naturwissenschaftl. Problem im Mittelalter, 1912; derselbe, Gesch. der Medizin, 4 Bde., 1913—24; derselbe, Die Theologie und der ärztliche Stand im Mittelalter, 1922. K. Sudhoff, Beiträge zur Geschichte der Chirurgie im Mittelalter, I. 1914, II. 1918; derselbe, Kurzes Handbuch der Gesch. d. Medizin, 3. u. 4. A., 1922. F. H. Garrison, An Introduction to the History of Medicine, 3. A., Philadelphia und L 1924.

**XI. Mathematik.** Hankel, Gesch. d. Mathematik im Altertum und Mittelalter, 1874. M. Cantor, Vorlesungen über Gesch. der Mathematik, I. B.: Von den ältesten Zeiten bis zum Jahre 1200 nach Christus, 1880, 3. A. 1907. II. B., 1892, II 1, 2. A. 1899. M. Marie, Histoire des sciences mathématiques et physiques, t. II, P 1883. S. Günther, Gesch. der Mathematik. I. T.: Von den ältesten Zeiten bis Cartesius, 1908 (Göschen). G. F. Hill, On the early use of arabic numerals in Europe, Oxford 1911.

**XII. Kirchen- und dogmengeschichtliche Werke.** P. Gams, Series episcoporum eccles. catholicae, Ratisbonae 1873. C. Eubel, Hierarchia cath. medii aevi sive summorum pontificum, S. R. E. cardinalium, ecclesiarum antistitum series, 3 voll., Monasterii 1898—1910. A. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands. I. B.: Die Zeit bis zum Tode des Bonifatius, 3. u. 4. A., 1904. II. B.: Die Karolingerzeit, 3. u. 4. A., 1912. III. B.: Die Zeit unter den sächsischen und fränkischen Kaisern, 3. u. 4. A., 1906. IV. B.: Die Hohenstaufenzeit, 3. A., ebenda, 1913. V. B.: Das spätere Mittelalter. 1. Hälfte. Die Kirche Deutschlands während des beginnenden Sinkens der päpstlichen Macht 1250—1347, 1911. 2. Hälfte (ohne Titel), 1920. A. Ehrhard, Das Mittelalter und seine kirchliche Entwicklung, 1908. H. v. Schubert, Geschichte der Kirche im Frühmittelalter, 1921. P. Pourrat, La spiritualité chrétienne, II. Le Moyen Age, P 1924. F. Mourret, Histoire générale de l'Église, T. IV. La chrétienté du Xe au XIVe sc., P 1926.

Die dogmengeschichtliche Literatur sieh oben § 1, III, S. 638 f.

**XIII. Die lateinische Literatur im Mittelalter.** Sieh oben § 1, IV, S. 639 f. G. Gröber, Grundriß der romanischen Philologie II, 1, 1902, 97 ff. (Übersicht über die latein. Lit.). Ferner Bursian, Beiträge zur Gesch. d. klass. Studien im Mittelalter, MSB 1873, 457—518; derselbe, Gesch. d. klass. Philologie in Deutschland I, 1883, 1—90 (Die klassischen Studien in Deutschland vor dem Zeitalter des Humanismus). W. Schultze, Die Bedeutung der iroschottischen Mönche usw., Centralblatt f. Bibliothekswesen 6 (1884) 185 ff., 233 ff., 281 ff. H. Zimmer, Über die Bedeutung des irischen Elements für die mittelalterl. Kultur, Preuß. Jahrb. 59 (1887) 26 ff. J. Huemer, Hugo von Trimberg, Registrum multorum auctorum. Ein Quellenbuch zur lateinischen Literaturgeschichte des Mittelalters, WSB, Bd. 116, 1888. L. Traube, Untersuchungen zur Überlieferungsgeschichte römischer Schriftsteller, MSB 1891, 387—428; derselbe, Perrona Scottorum, ein Beitrag zur Überlieferungsgeschichte, ebenda 469—538; derselbe, Quellen und Untersuchungen zur lat. Philol. d. Mittelalt., 1906 ff., Bd. V hg von P. Lehmann, H. 2 (1920); derselbe, Einleitung in die latein. Philologie d. Mittelalters, sieh oben § 1, IV, S. 639. Urlichs, Grundleg. u. Gesch. d. klass. Altertumsw. Handb. d. klass. Altertumsw., I, 2. A. 1892. Revue Bénédictine 12 (1895) 529—545: Les classiques au moyen-âge. H. O. Taylor, Classical heritage of the middle ages, L 1901. M. Roger, L'enseignement des lettres classiques d'Ausone à Alcuin, P 1905. Pascal, Poesia latina medievale, Catania 1907; derselbe, Letteratura latina medievale, Catania 1909. M. Grabmann, Gesch. d. schol. Methode II, 1911, 59—64 (Wertung und Verwertung der antiken Klassiker in der Literatur des zwölften Jahrhunderts). M. Manitius, Gesch. d. latein. Literatur d. Mittelalters, I. T. 1911. II. T. 1923. B. Schmeidler, Vom patristischen Stil in der Lit. besonders in der Geschichtsschreibung des Mittelalters, Geschichtl. Stud. f. A. Hauck, 25—33. J. Klapper, Exempla aus Hdss des Mittelalters, 1911; derselbe, Erzählungen des Mittelalters in deutscher Übers. u. lat. Urtext, 1914. C. Weyman, Zu den Quirinalien des Metellus von Tegernsee, HistJhb 36 (1915) 801—10.

R. West, Das Problem der christlichen Literatur des Mittelalters, Preuß. Jahrb. 1918, 1—9. H. Süßmilch, Die latein. Vagantenpoesie des 12. u. 13. Jhds. als Kulturerscheinung, 1918. J. E. Sandys, A history of classical scholarship, I. From the sixth Cent. b. C. to the end of the middle ages, Cambridge 1921. O. Gruppe, Geschichte der klass. Mythologie und Religionsgeschichte während des Mittelalters und während der Neuzeit, 1921. P. Lehmann, Mittellat. Verse in Distinctiones monasticae et morales vom Anfang des 13. Jhds., 1922; derselbe, Die Parodie im Mittelalter, 1922; derselbe, Parodistische Texte, 1922. F. v. Bezold, Das Fortleben d. Götter im ma Humanismus, 1922. C. Weyman, Bemerkungen zu spätern lat. Schriftwerken, MünchMus 4 (1924) 273—306. H. Brinkmann, Die Metamorphosis Goliae und das Streitgedicht Phyllis und Flora, Z. f. d. klass. Altertum 62 (1925) 27—36. Vgl. dazu K. Strecker, ebda, 180. H. Liebeschütz, Fulgentius Metaforalis. Ein Beitrag zur Gesch. d. antiken Mythologie im Mittelalter, 1926.

Comparetti, Vergil im Mittelalter, übersetzt von Dütschke, 1875. Vom italienischen Original: Virgilio nel medio evo erschien 1896 eine zweite Auflage. E. Norden, Vergil, sieh oben § 1, IV, S. 639.

R. M. Gummere, Seneca the philosopher in the middle ages and the early renaissance, Transactions and proceedings of American philolog. Association, Vol. 41, Boston 1910.

M. Manitius, Analekten zur Geschichte des Horaz im Mittelalter, 1913; derselbe, Beiträge zur Geschichte des Ovid im Mittelalter, 1900.

**XIV. Das Griechische im Mittelalter.** Fr. Cramer, De graecis per occidentem studiis inde a primo medio aevo usque ad Carolum Magnum, 2 Pr., Stralsund 1848, 1853. Ch. Cuissard, L'étude du grec à Orléans depuis le IXe siècle jusqu'au milieu du XVIIIe siècle, Orléans 1883. Tougard, L'hellénisme dans les écrivains du moyen-âge du VIIe au XIIe siècle, P 1886. L. Traube, O Roma nobilis, MSB 1891 344—361. K. Krumbacher, ebda 1892, 362 ff. L. Stein, Archiv f. Gesch. d. Philos. N. F. 2 (1896) 241 ff. H. Steinacker, Die römische Kirche u. die griech. Sprachkenntnisse des Frühmittelalters, Festschr. f. H. Gomperz, 1902, 324 ff. J. Sandys, Hermathena XII (1903) 428 ff. E. Norden, Antike Kunstprosa II, 2. Abdr., 1909, 666. — Sieh auch unten die Lit. zu § 16.

**XV. Kulturgeschichte.** H. v. Eicken, Geschichte und System der mittelalt. Weltanschauung, 1887; 4. A., Manul-Neudruck mit Reg. v. H. Preller, 1923. Vgl. dazu G. v. Hertling, HistJhb 10 (1889) 128 ff.; auch abgedruckt in: G. v. Hertling, Histor. Beiträge zur Philos., hg von J. A. Endres, 1914, 32—69. G. Grupp, Kulturgeschichte des Mittelalters, I—III, 3. A. 1923; IV, 3. A. 1924; V, 1, 2. A. 1925; V, 2, 1925. E. Michael, Geschichte des deutschen Volkes vom dreizehnten Jahrh. bis zum Ausgang des Mittelalters, I. B.: Deutschlands wirtschaftl., gesellschaftl. und rechtliche Zustände während des dreizehnten Jahrh., 1897. II. B.: Religiös-sittliche Zustände, Erziehung u. Unterricht während des dreizehnten Jahrh., 1899. III. B.: Deutsche Wissenschaft und deutsche Mystik während des dreizehnten Jahrh., 1903. IV. B.: Deutsche Dichtung und deutsche Musik während des dreizehnten Jahrh., 1906. V. B.: Die bildenden Künste in Deutschland während des dreizehnten Jahrh., 1911. A. Ehrhard, Das Mittelalter und sein kirchliche Entwicklung (Kultur u. Katholizismus 8), 1908. A. Franz, Die kirchl. Benediktionen im Mittelalter, 2 Bde., 1909. H. O. Taylor, The mediaeval mind. A history of the development of thought and emotion in the middle ages, 2 vols., L 1911. H. Niese, Zur Geschichte des geistigen Lebens am Hofe Friedrichs II., Histor. Zeitschr. 1912, 473—540. K. Weinmann, Altes und Neues zur Literatur- und Kulturgeschichte der zwölf ersten Jahrhunderte, Hist. polit. Blätter 1915. 688—695. F. v. Bezold, Aus Mittelalter und Renaissance, Kulturgeschichtl. Studien, 1918. S. Scheler, Sitten und Bildung der französ. Geistlichkeit nach den Briefen Stephans von Tournai, Hist. Studien 130, 1915. E. Bernheim, Mittelalterl. Zeitanschauungen in ihrem Einfluß auf Politik und Geschichtsschreibung, T. I., 1918. N. Paulus, Der Ablaß im Mittelalter als Kulturfaktor (Vereinsschr. d. Görresgesellschaft), 1920. F. A. Gasquet, Monastic life in the middle ages, L 1922. J. Huizinga, Herbst des Mittelalters, Studien über Lebens- und Geistesformen des 14. u. 15. Jahrh. in Frankreich und den Niederlanden. Deutsch von T. J. Monckeberg, 1924. M. Manitius, Bildung, Wissenschaft und Literatur im Abendland von 800—1100, 1925. H. Schmalenbach, Das Mittelalter. Sein Begriff und

Wesen (Wissenschaft und Bildung 226), 1926. G. Schnürer, Kirche und Kultur im Mittelalter, I. 1924; II. 1926. Ch.-V. Langlois, La vie en France au moyen-âge, de la fin du XIIe au milieu du XIVe siècle: T. I. d'après des romans mondains du temps, P 1924, 2e éd. 1926. T. II. d'après quelques moralistes du temps, P 1925; 2e éd. 1926. T. III. s. oben unter X, S. 683.

H. Vollmer, Materialien zur Bibelgeschichte und religiösen Volkskunde des Mittelalters, I. Bd. 1912, II. Bd. 1. Teil 1925 (vgl. zu § 26 n. X). G. Robinson, In a mediaeval library: a study in pre-Reformation religious literature, L 1918.

A. Biese, Die Entwicklung des Naturgefühls im Mittelalter und in der Neuzeit, 1888; ins Engl. übers.: Development of feeling for nature in middle ages and modern times, L 1905. G. Stockmayr, Ueber Naturgefühl in Deutschland im 10. u. 11. Jahrh. (Beiträge z. Kulturgesch. des Mittelalters u. d. Renaissance, H. 4), 1911.

**XVI. Bibliographie, Handschriften- und Bibliothekenkunde.** Sieh oben § 1, VI S. 640. J. A. Fabricius, Bibliotheca latina mediae et infimae aetatis, 1734 bis 1736, ed. Mansi, Patavii 1754; neueste Ausgabe, 6 Bde., Florentiae 1858. Histoire littéraire de la France, ouvrage commencé par des Religieux Bénédictins de la Congregation de St. Maure et continué par des Membres de l'Institut, 1733 ff. Bis 1927 36 Bde., die bis ins 14. Jahrh. reichen. A. Potthast, Bibliotheca historica medii aevi, 2. A., 1896. Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter bis zur Mitte des dreizehnten Jahrh., I. B., 7. A., 1904, II. B., 6. A., 1894. O. Lorenz, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter seit der Mitte des dreizehnten Jahrhunderts, 2 Bde., 3. A., 1886—1887. F. a. Fanna OFM, Ratio novae collectionis operum omnium editorum sive anecdotorum S. Bonaventurae, Taurini 1874. Fr. Ehrle, Das Studium der Hdss der mittelalterlichen Scholastik, ZkTh 7 (1883) 1—51. In neuer Fassung: Nuove proposte per lo studio dei manoscritti della Scolastica medievale, Gregorianum 3 (1922) 198—218. M. Grabmann, Über Wert und Methode des Studiums scholast. Hdss, Gedanken zum 70. Geburtstage von P. Franz Ehrle S. J., ZkTh 39 (1915) 699—740; derselbe, De methodo historica in studiis scholasticis adhibenda, Ciencia Tomista 1923, 194—209; derselbe, Mittelalterl. Geistesleben, 1926 (1—49: Forschungsziele und Forschungswege auf dem Gebiet der mittelalterl. Scholastik und Mystik).

Montfaucon, Bibliotheca bibliothecarum manuscriptorum nova, 2 Bde. in folio, Paris 1739. Haenel, Catalogi librorum manuscriptorum, qui in bibliothecis Galliae, Helvetiae, Belgii, Britanniae M., Hispaniae, Lusitaniae asservantur, nunc primum editi, Lipsiae 1830. Blume, Iter Italicum, 4 Bde., 1824—1836; derselbe, Bibliotheca librorum manuscr. Italica, 1834. Migne, Dictionnaire des manuscrits ou recueil de catalogues de mss. existants dans les principales bibliothèques d'Europe concernant plus particulièrement les matières ecclésiastiques et hist., 2 voll., P 1853.

Hirsching, Versuch einer Beschreibung sehenswürdiger Bibliotheken Teutschlands I—IV, 1786—1791. Verzeichnis der Handschriften im Preußischen Staat I—III, 1893, 1894 (Hannover, Göttingen). — Catalogus librorum manuscr. Angliae et Hiberniae, Oxonii 1697, in folio. Reports of the Royal Commission on historical manuscripts I—VIII, London 1881. Catalogue générale des Mss. des bibl. publiques des départements I—VII, P 1849—85 in 4. Catalogue générale des Mss. des bibl. publiques de France t. I ff., P 1886 ff. — Gesamtkatalog der Wiegendrucke, I 1925; II 1926.

Mittelalterliche Büchersammlungen: G. Becker, Catalogi bibliothecarum antiqui. I. Catalogi saeculo VII vetustiores. II. Catalogus catalogorum posterioris aetatis, Bonn 1885. Th. Gottlieb, Über mittelalterl. Bibliotheken, 1890. A. Pelzer, Livres de philosophie et de théologie de l'abbaye de Ter Doest à l'usage du maître cistercien Jean Sindewint de 1311 à 1319, Bruges 1913. Th. Gottlieb, Mittelalterliche Bibliothekskataloge Österreichs I (Niederösterreich), Wien 1915. Kl. Löffler, Deutsche Klosterbibliotheken (Vereinsschrift der Görresgesellschaft), 1918. 2. A. 1922. Mittelalterl. Bibliothekskataloge Deutschlands und der Schweiz, hg v. d. B. Akademie d. Wiss., I. Die Bistümer Konstanz und Chur, bearb. v. P. Lehmann, 1918; derselbe, Ein Bücherverzeichnis der Dombibliothek von Chur a. d. J. 1457, MSB 1920, 4. H.; derselbe, Corveyer Studien, Abhandlungen d. B. Akad. d. Wiss., Bd. 30, 5 (1919); derselbe, Fuldaer Studien, MSB 1925, 3. H.; derselbe, Quellen zur Feststellung u. Geschichte ma Bibliotheken, Hdss und Schriftsteller, HistJhb 40 (1920) 80 ff. A. Birkenmajer, Bibljoteka

Ryszarda de Fournival, Kraków 1922 (Die Bibl. Gerhards von Abbeville — vgl. L. Delisle, Cabinet des mss de la Bibl. Nat. II 148f. — ist identisch mit der Bibl. Richards von Fournival). J. de Ghellinck, Un évêque bibliophile au XIVe siècle, Richard Aungerville de Bury (1345), Extrait de la Rev. d'hist. eccl. XVIII et XIX, Louvain 1923. [C. v. Silva-Tarouca], La Biblioteca Rossiana, Civ. Catt. 18. Febr. 1922, 320—35. Fr. Pelster, Die Bibliothek von S. Caterina zu Pisa, eine Büchersammlung aus den Zeiten des hl. Thomas v. A., Xenia Thomistica III, R 1925, 249—80.

Über die ‚Petia' in den ma Hss vgl. K. F. v. Savigny, Geschichte des römischen Rechtes im M.-A. III, 1834, 580ff. A. Pelzer, Godefroid de Fontaines et ses manuscrits, RNéoscol 20 (1913) 504—510. J. Destrez, La „Pecia" dans les manuscrits du moyen-âge, RScPhTh 13 (1924) 182—197.

Über Autographe vgl. P. Lehmann, Autographe und Originale namhafter lat. Schriftsteller des Mittelalters, Zeitschr. d. deutschen Vereins für Buchwesen und Schrifttum 3 (1920) 6—16; auch separat erschienen. Vgl. F. Pelster, ThR 20 (1921) 317 f.

**XVII. Zur Literaturgeschichte der Orden.**

J. F. Ossinger, Bibliotheca Augustiniana, Ingolstadt 1768. Neubearbeitung wird vorbereitet.

Ziegelbauer, Historia rei litterariae Ordinis S. Benedicti, Wien 1754. Dom François, Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de Saint-Benoît, Bouillon 1777—78. B. Heurtebize, Bénédictins (Travaux des), DThC I 602—12.

Cosme de Villiers, de Saint-Étienne, Bibliotheca Carmelitana, Orléans 1752. B. Zimmermann, Carmes (Ordre des), DThC II 1780 f.

Ch. de Visch, Bibliotheca Scriptorum S. Ord. Cist., Douai 1649; Köln 1656. Tissier, Bibliotheca Patrum Cisterciensium, Bonnefontaine 1660—69.

L. Wadding, Scriptores ordinis Minorum, Romae 1650. Dazu Sbaralea, Supplementum et castigatio ad scriptores trium ordinum S. Francisci, Ed. nova, 2 voll. Romae 1806—1808.

Quétif et Echard, Scriptores Ordinis Praedicatorum recens., notis hist. et crit. ill., Lutetiae Parisiorum 1719—1721; II. ed. emendata, plurimis accessionibus aucta et ad hanc nostram aetatem perducta, curis et labore Fr. R. Coulon, ibid. 1910.

L. Goovaerts, Écrivains, artistes et savants de l'Ordre de Prémontré, 3 voll., Bruxelles 1899—1909.

### Zu § 16. Die Quellen der Scholastik.

A. Jourdain, Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote et sur des commentaires grecs ou arabes employés par les docteurs scolastiques, 2e éd., P 1843. V. Rose, Die Lücke im Diogenes Laertius u. der alte Übersetzer, Hermes 1 (1866) 367—397. F. Wüstenfeld, Die Übersetzungen arabischer Werke ins Lateinische seit dem 11. Jahrh., Göttingen 1877 (Abh. d. Göttinger Ges. d. Wiss., Bd. XXII). M. Steinschneider, Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters u. d. Juden als Dolmetscher, 1893. O. Hartwig, Die Übersetzungsliteratur Unteritaliens in der normannisch-staufischen Epoche, Zentralblatt f. Bibliothekswesen 3 (1886) 161—190. A. Clerval, Les écoles de Chartres au moyen-âge, P 1895. C. Marchesi, L'etica nicomachea nella tradizione latina medievale (Documenti e Appunti), Messina 1904. J. Schmidlin, Die Philosophie Ottos von Freising, PhJhb 18 (1905) 160—175 (Otto und Aristoteles). Cl. Baeumker, Die europäische Philosophie des Mittelalters, 1909 (Kultur d. Gegenwart I, 5), 312—319. P. Duhem, Du temps où la scolastique latine a connu la physique d'Aristote, Revue de Philos. 9 (1909) 163—178. Webb, Joannis Saresberiensis episcopi Carnotensis Policratici libri octo, I, Oxonii 1909, XXIII—XXVII (Über die translatio der Analytiken, der Topik u. d. Soph. elenchi). J. L. Heiberg, Eine mittelalterl. Übersetz. d. Syntaxis des Ptolemaios, Hermes 45 (1910) 57—66. C. H. Haskins and Dean Putnam Lockwood, The Sicilian translators of the twelfth century and the first latin version of Ptolemy's Almagest, Harvard Studies in Classic. Philol. 21 (1910) 75—102. Sieh dazu J. L. Heiberg, Noch einmal die mittelalterliche Ptolemäusübersetzung, Hermes 46 (1911) 207—216. M. Grabmann, Die Gesch. d. schol. Methode II, 1911, 54—94 (Die Bibliothek der Scholastiker d. 12. Jahrh.

Stoffzufuhr und Stoffbenutzung). P. Mandonnet, Siger de Brabant, 2e éd., 1re partie, Louvain 1911. M. de Wulf, Histoire de la philos. médiév.,[5], Louvain 1924, I 223 ff. (von A. Pelzer). C. H. Haskins, Mediaeval versions of the Posterior Analytics, Harvard Studies in Class. Philol. 25 (1914) 84—105; derselbe, Studies in the history of med. science, Cambridge, Mass., 1924. P. Minges, Zur Textgeschichte der sog. Logica nova der Scholastiker, PhJhb 29 (1916) 250—63; derselbe, Robert Grosseteste Übersetzer der Ethica Nicomachea, ebda 32 (1919) 230 bis 43. M. Grabmann, Forschungen über die lateinischen Aristotelesübersetzungen des XIII. Jahrh. (Beiträge XVII, 5—6), 1916. B. Geyer, Die alten latein. Übersetzungen der arist. Analytik, Topik und Elenchik, PhJhb 30 (1917) 25—43; derselbe, Die Übersetzungen der aristotelischen Metaphysik bei Albertus Magnus und Thomas von Aquin, ebda 392—415. A. Hofmeister, Zur griech.-lat. Übersetzungsliteratur des früheren Mittelalters, MünchMus 4 (1924) 129—53. Fr. Pelster, Kritische Studien zum Leben und zu den Schriften Alberts des Großen, 1920, 147 ff. (die Metaphysikübersetzungen); derselbe, Die griech.-lateinischen Metaphysikübersetzungen des Mittelalters, Zweite Baeumker-Festschrift (Beiträge, Suppl. II), 1923, 89—118. A. Pelzer, Les versions latines des ouvrages de morale conservés sous le nom d'Aristote en usage au XIIIe siècle, RNéoscol 23 (1921) 316—41; 378—412. G. Furlani, Le antiche versioni araba, latina ed ebraïca del De partibus animalium di Aristotele, Riv. degli studi orientali 9 (1922) 237—57. H. Spettmann, Der Ethikkommentar des Johannes Pecham, Zweite Baeumker-Festschrift (Beiträge, Suppl. II), 1923, 222. A. Birkenmajer, Vermischte Untersuchungen zur Gesch. d. mittelalt. Philos. (Beiträge XX, 5), 1—35 (vgl. dazu F. Pelster in ThR 23 [1924] 446); derselbe, Neues zu dem Briefe der Pariser Artistenfakultät über den Tod des hl. Th. v. A., Xenia Thom. III 62—72. F. Pelster, Die Bibliothek von Santa Caterina zu Pisa, ebda 276—78 (Neues hds. Material zu der Metaph. vetus und media). Fr. Bliemetzrieder, Noch einmal die alte lateinische Übersetzung der Analytica Posteriora des Aristoteles, PhJhb 38 (1925) 230—49. J. Ternus, Die Antike — ein Hauptquellgebiet der scholastischen Philosophie. Gedanken zu Hans Meyers Gesch. d. alten Philosophie, Schol 1 (1926) 81—104. Sieh auch die Lit. zu § 30.

Über Cicero im Mittelalter: E. Norden, Die antike Kunstprosa II, 2. Abdruck, 1909, 708 f., Anm. 1, wo weitere Literatur zusammengestellt ist. A. Engelbrecht, Zu Ciceros Übersetzung des platon. Timäus, Wiener Studien 34 (1912) 216—226.

Über Lucrez im Mittelalter: J. Philippe, Lucrèce dans la théologie chrét. et spécialement dans les écoles carolingiennes, P 1896.

Über pyrrhoneische Skepsis im Mittelalter: F. Picavet, Un document important pour l'hist. du pyrrhonisme, P 1888 (Auch Acad. des sciences morales et politiques 1888). Cl. Baeumker, Eine bisher unbekannte mittelalterl. latein. Übersetzung der *Πυρρώνειοι ὑποτυπώσεις* des Sextus Empiricus, Arch. f. Gesch. d. Philos. 4 (1891) 574—577.

Über den Asclepius: J. Bernays, Über den unter den Werken des Apuleius stehenden hermetischen Dialog Asclepius, Monatsb. d. K. Akad. d. Wiss., Berlin 1871, 500 ff.

Über Chalcidius: B. W. Switalski, Des Chalcidius Kommentar zu Platos Timäus (Beiträge III, 6), 1902.

Über Macrobius: P. Duhem, Le système du monde II, P 1915, 62—71. M. Schedler, Die Philosophie des Macrobius und ihr Einfluß auf die Wissenschaft des christl. Mittelalters (Beiträge XIII, 1), 1916.

Über Gregor von Nyssa als Quelle für Johannes Scottus sieh oben S. 87 u. Lit. § 11 n. VI b, S. 660.

Über Nemesius und die Übersetzungen seiner Schrift *Περὶ φύσεως ἀνθρώπου* sieh oben § 13, S. 120.

Über Pseudo-Dionysius und die Übersetzung seiner Schriften im Mittelalter sieh oben S. 128 u. Lit. § 13 n. V, S. 667 f.

Über Maximus Confessor und seine Einwirkung auf Johannes Scottus sieh oben S. 129 u. Lit. § 13 n. VI, S. 668.

Über Johannes Damascenus und die Übersetzung seiner Schrift im Mittelalter sieh Lit. zu § 13 n. VII, S. 669. L. Baur, Die philos. Werke des Robert

Grosseteste, 1912, 132*. J. de Ghellinck, L'entrée de Jean de Damas dans le monde littéraire occidental, Byzantinische Zeitschr. 21 (1912) 449—457.

E. Hocedez, Les trois premières traductions du De orthodoxa fide de s. Jean Damascène, MusBelge 1913, 109—23; derselbe La diffusion de la Translatio Lincolniensis, Bull. d'anc. litt. et d'arch. chrét. 1913, 188—98. P. Minges, Zum Gebrauch der Schrift De fide orthodoxa des Joh. Damascenus in der Scholastik, ThQschr 96 (1914) 225—47. J. de Ghellinck, Le mouvement théol. du XIIe sc., P 1914, 245—76.

## Zu § 17. Die Methoden der Scholastik.

a) Allgemeines: Ch. Thurot, De l'organisation de l'enseignement dans l'Université de Paris au moyen-âge, Paris-Besançon 1859. Prantl, Über die philos. Auctoritas, MSB II 2, 1867, 173—178. H. Denifle, Die Sentenzen Abälards und die Bearbeitungen seiner Theologie vor Mitte des zwölften Jahrhunderts, Archiv I 402—469, 584—624. Weiterhin die oben § 15 IX genannten Arbeiten Denifles: Die Universitäten des Mittelalt. und Chartularium Universitatis Parisiensis I. Ferner sein Aufsatz: Quel livre servait de base à l'enseignement des maîtres en théologie dans l'Université de Paris?, RThom 2 (1894) 149—162. G. Kaufmann, Die Gesch. d. deutschen Universitäten I, 1888, 1—97. J. Endres, Über den Ursprung u. die Entwickl. der scholast. Lehrmethode, PhJhb 2 (1889) 52—59. F. Picavet, Abélard et Alexandre de Hales, créateurs de la méthode scolastique, P 1896. M. de Wulf, Méthodes scolastiques d'autrefois et d'aujourd'hui, RNéoscol 10 (1903) 165—184. Die weiter hierher gehörigen Arbeiten von de Wulf sieh oben § 15 I. G. von Hertling, Augustinus-Zitate bei Thomas von Aquin, MSB 1904, H. 4, 535—602. H. Felder, Gesch. d. wissenschaftl. Studien im Franziskanerorden bis um die Mitte des dreizehnten Jahrh., 1904, 511 ff. Cl. Baeumker, Geist und Form der mittelalterl. Philosophie, Internationale Wochenschr. 1 (1907) 455—470, 495—512; derselbe, Die europäische Philosophie d. Mittelalters, 1909 (Kultur d. Gegenw. I, 5), 295 f. A. Daniels, Quellenbeitr. u. Untersuchungen zur Gesch. d. Gottesbeweise im dreizehnten Jahrh. (Beiträge VIII, 1—2), 1909, 115—121 (Der scholastische Lehrbetrieb). G. Robert, Les écoles et l'enseignement de la théologie pendant la première moitié du XIIe siècle, P 1909. M. Grabmann, Die Geschichte d. scholast. Methode I, 1909, II, 1911; derselbe, Mittelalterl. Geistesleben, 1926 (handelt an vielen Stellen von der Methode der Scholastiker). P. Mandonnet, Siger de Brabant et l'averroisme latin, 1re partie, 85 ff. M. Meier, Die Lehre des Thomas v. Aquino De passionibus animae (Beiträge XI, 2), 1912: S. 124—29 finden sich ausgezeichnete Darlegungen über d. scholast. Methode bei Thomas. H. Sancho, La enseñanza en el siglo XII, Ciencia Tomista 1914, 52—76. A. Dempf, Die Hauptform mittelalterl. Weltanschauung. Eine geisteswissenschaftl. Studie über die Summa, 1925. B. Geyer, Der Begriff der scholastischen Theologie, in: Synthesen. Festgabe f. A. Dyroff, 1926, 112—125.

b) Der Sentenzenkommentar (reportatio; ordinatio; additiones; mehrfache Redaktionen; principia): G. Buchwald u. Th. Herrle, Redeakte bei Erwerbung d. akad. Grade (Abh. d. philol.-hist. Kl. d. sächs. Akad. d. Wiss. 36,5), 1921, 48—64 (Principia zu den vier Sent.-Büchern; Conclusio librorum sent.). C. Michalski, Die vielfachen Redaktionen einiger Sentenzenkommentare zu Petrus Lombardus, Misc. Fr. Ehrle I 219—64; derselbe, Le Criticisme et le Scepticisme dans la philos. du XIVe sc. (Bull. de l'Acad. Polon. des sc. et des lettres. Cl. d'hist. et de philos., 1925, 1re partie [Cracovie 1926]), 2 f. (reportatio, ordinatio). A. Pelzer, Le premier livre des Reportata Parisiensia de Jean Duns Scot, Annales de l'Inst. sup. de philos. V, Louvain 1924, 450 ff. (reportatio, reportare etc.), 470 f. (additiones). F. Ehrle, Der Sentenzenkommentar Peters von Candia (FrSt, Beiheft 9), 1925, 30—39 (didaktische Technik); 39—56 (die vier principia). F. Pelster, Der älteste Sent.-K. aus der Oxforder Franziskanerschule, Schol 1 (1926) 57 ff. (Einführung d. Sent. als Textbuch). J. Koch, Durandus de S. Porciano (Beiträge XXVI), 1927, I 14—85 (3 Redakt. d. Sent.-K.); 374—7 (principium).

c) Disputatio in vesperis, in aula; quaestio resumpta: G. Buchwald und Th. Herrle, Redeakte bei Erwerbung der akademischen Grade (Abh. der philol.-histor. Kl. d. sächs. Akad. der Wiss. Bd. 36, 5), 1921, 64—76. F. Pelster, Handschriftliches zu Skotus, FrSt 10 (1923) 11—15. J. Koch, Durandus de S. Porciano (Beiträge XXVI), I 160—168.

d) Disputatio ordinaria (magistralis): P. Mandonnet, Chronologie des questions disputées de S. Thomas d'A., RThom 23 (1918) 266—84, 341—71. F. Pelster, Thomas v. Sutton, ZkTh 46 (1922) 362—72; derselbe, Heinrich von Harclay, Misc. Fr. Ehrle I 334—36. Fr. Ehrle, Nicolaus Trivet, Zweite Baeumkerfestschrift (Beiträge, Suppl. II), 44—48. M. Grabmann, Kard. Guillelmus Petri de Godino, DTh 4 (1926) 387 f. Vgl. auch die zu § 15 n. IX angegebene Lit.

e) Disputatio de quolibet: Ließem, Die quodlibetalen Disputationen an der Univ. Köln, 1886. R. Janssen, Die Quodlibeta des hl. Thomas von Aquin, 1912, 1—12. A. Pelzer, Livres de philosophie et de théologie de l'abbaye de Ter Doest à l'usage du maître cistercien Jean Sindewint, Bruges 1913, 26 ff. M. Grabmann, Studien zu Johannes Quidort von Paris, MSB 1922, 3 H., 38 ff. B. F. M. Xiberta, De mag. Guidone Terreni, AnalOrdCarm 5 (1924) 148—150; derselbe, De mag. Johanne Baconthorp, ebda 6 (1927) 59—64. F. Pelster, Die Bibl. von S. Caterina, Xenia Thom. III 274 f. P. Glorieux, La littérature quodlibétique de 1260 à 1320 (Bibl. Thom. V), 1925; vgl. die Rezensionen von F. Cavallera (BullLittEccl 1925, 312—20); Beltrán de Heredia (Cienc. Tom. 32 [1925] 372—81); J. Koch (Bull. Thom. 2 [1925] 351—56); F. Pelster (Schol 1 [1926] 281—4); A. Pelzer (RHistEccl 23 [1927] 103—6). J. Koch, Durandus de S. Porciano (Beiträge XXVI), 1927, I 105—128, 144—153, 211—218, 338—40, 377—83. Vgl. auch die zu § 15 n. IX angegebene Lit.

f) Collationes: F. Pelster, Handschriftliches zu Skotus, FrSt 10 (1923) 21—27.

g) Abbreviationes, concordantiae, tabulae: M. Grabmann, Hilfsmittel des Thomasstudiums aus alter Zeit, DTh 1 (1923) 13—43, 97—122, 373—80. F. Pelster, Die Bibl. von S. Caterina, Xenia Thom. III 271.

h) Methode in der Theologie: M.-D. Chenu, „Authentica" et „Magistralia". Deux lieux théologiques aux XIIe—XIIIe sc., DTh (Piacenza) 2 (1925) 257—285; derselbe, „Maître" Thomas est-il une „autorité"? Note sur deux lieux théologiques au XIVe sc., RThom 7 (1925) 187—194.

## Zu § 18. Die Karolingische Renaissance.

**1. Die Karolingerzeit.** Bähr, Gesch. d. röm. Lit. im Karolingischen Zeitalter, 1840. Monnier, Alcuin et Charlemagne, P 1853, 1864. Philipps, Karl d. Gr. im Kreise d. Gelehrten, Almanach d. Kais. Akad. d. Wiss., Wien 1857. L. Maitre, Les écoles épiscopales et monastiques de l'occident depuis Charlemagne jusqu'à Philippe Auguste, P 1866. C. Schmeidler, Die Hofschule und die Hofakademie Karls d. Großen, 1872. J. Baß Mullinger, The schools of Charles the Great and the restoration of education in the ninth century, L 1877. A. Ebert, Allgem. Gesch. d. Lit. d. Mittelalt. im Abendl., 2. Bd., Die lat. Lit. v. Zeitalter Karl d. Gr. bis zum Tode Karls d. Kahlen, 1880. A. F. Théry, L'école et l'académie Palatines. Alcuin, Amiens 1878. J. Philippe, Lucrèce dans la théologie chrét. et spécialement dans les écoles carolingiennes, P 1896. E. Norden, Die antike Kunstprosa II, 1893, 2. A. 1909, 693 ff. (Das Zeitalter Karls d. Gr.). A. König, Geistesleben und Unterrichtswesen z. Z. Karls d. Großen, 1902. G. Brunhes, La foi chrétienne et la philosophie au temps de la renaiss. caroling., P 1903. G. Canella, Della dialettica nelle scuole dopo la rinascenza Carolingia e dell' origine della controversia degli universali (8. u. 9. Jahrh.), Riv. di. scienze stor. 1904, 398—408, 444 f. M. Roger, L'enseignement des lettres classiques d'Ausone à Alcuin, P 1905. S. Hellmann, Sedulius Scottus, 1906 (Quellen u. Unters. z. lat. Philol. d. Mittelalters, hg von L. Traube, I, 1). L. Gougaud, L'œuvre des Scotti dans l'Europe continentale, RHistEccl 9 (1908) 22 ff., 255 ff. M. Grabmann, Die Gesch. d. scholast. Methode I, 1909, 4. Abschnitt, 1. Kap.: Die wissensch. Arbeitsweise im karolingischen Zeitalter und in den darauffolgenden Zeiten. Fr. Kampers, Karl d. Gr. (Weltgesch. in Charakterbildern), 1911. M. Manitius, Gesch. d. lat. Lit. d. Mittelalt., I. T., 1911. A. Hauck, Kirchengesch. Deutschlands, II.T., Die Karolingerzeit, 3. u. 4. A., 1912, 125—206 (Theologie und Literatur). J. de Ghellinck, Dialectique et dogme aux Xe—XIIe siècles, Erste Baeumker-Festschrift (Beiträge, Suppl. I), 1913, 79—99. W. Schulz, Der Einfluß Augustins in der Theologie und Christologie des 8. u. 9. Jahrh., 1913; derselbe, sieh oben § 15 n. VIII b. E. Patzelt, Die Karolingische

Renaissance. Beiträge zur Geschichte der Kultur des frühen Mittelalters, 1924. R. Stachnik, Die Bildung des Weltklerus im Frankenreiche von Karl Martell bis auf Ludwig den Frommen, 1926.

**II. Alcuin.** a) Allgemeines: Monnier, Alcuin et son influence littéraire, relig. et polit., P 1854. H. A. Bahrdt, Alc. d. Lehrer Karls d. Gr., 1861. Schönfelder, Alcuin, 1873. K. Werner, Alcuin u. sein Jahrh. Ein Beitr. zur christl. theolog. Literargesch., 1876; 2. Ausg. 1881. A. F. Théry, L'école et l'académie Palatines. Alcuin, Amiens 1878. A. Ebert, Allg. Gesch. d. Lit. d. Mittelalt. im Abendl. II, 1880, 12—36. A. Fleming West, Alcuin and the rise of the Christian schools, New York 1892. E. Dümmler, Zur Lebensgesch. Alcuins, Neues Archiv f. ältere deutsche Geschichtskunde 18 (1893) 51—70. La Forêt, Histoire d'Alcuin, P 1898. C. J. B. Gaskoin, Alcuin, his life and his work, L 1904. G. F. Brown, Alcuin of York, L 1908. M. Manitius, Gesch. d. lat. Lit. d. Mittelalt., I. T., 1911, 273—288; derselbe, Neues Archiv d. Ges. für ältere deutsche Geschichtskunde 32 (1907) 667—668; 36 (1911) 766 (Zur handschr. Überlieferung). H. Bastgen, Alkuin u. Karl d. Gr. in ihren wissensch. u. kirchenpolit. Anschauungen, Historisch. Jahrb. 32 (1911) 809—825; 33 (1912). — Histoire litt. de la France IV 295—347; 701—705 (Rivet). P. Moncelle, Alcuin, DHGE II 30—40. A. Streib, Wer ist der Verf. der Praecepta vivendi? (Alcuin), MünchMus 2 (1914) 343—64. J. A. Endres, Forschungen zur Geschichte der frühmittelalterlichen Philosophie (Beiträge XVII, 2—3), 1915, 1—5. E. M. Wilmot-Buxton, Alcuin, L 1922. H. Kowalski-Fahrun, A. und der ahd Isidor, Beiträge zur Gesch. d. deutsch. Spr. u. Litt. 47 (1923) 312—24. E. A. Sanford, Alcuin and the classics, Class. Journal 1925, 526—33.

b) Grammatik: J. Frey, De Alcuini arte grammatica commentatio, 1886 (Über die Quellen v. Alc.s Grammatik). W. Schmitz, Alcuins ars grammatica, die lat. Schulgrammatik d. Karoling. Renaissance, I. D., Bonn 1908.

c) Logik und Mathematik: Prantl, Gesch. d. Logik im Abendl. II, 2. A., 1885, 16—19. M. Cantor, Mathematische Beiträge z. Kulturleben d. Völker, 1863, IX: Isidor, Beda, Alcuin; derselbe, Vorlesungen über d. Gesch. d. Math. I, 2. A., 1894, 712—721. A. Schneider, Die Erkenntnislehre bei Beginn der Scholastik, PhJhb 34 (1921) 358—62.

d) Psychologie: K. Werner, Der Entwicklungsgang der mittelalt. Psychol. v. Alcuin bis Albertus Magnus, 1876 (Aus: Denkschriften d. philos.-hist. Klasse d. Wiener Akademie, B. 25). E. Seydl, Alcuins Psychologie, JhbPhspTh 26 (1910—1911) 34—55. M. Kreutle, Die Unsterblichkeitslehre in der Scholastik, PhJhb 31 (1918) 347—48.

e) Briefe: Th. v. Sickel, Alcuin-Studien, WSB 79 (1875) 461 ff.; derselbe, Hist. Zeitschr. 32 (1874) 355—365. Wattenbach, Deutschl. Geschichtsquellen im Mittelalt. I, 7. A., 1904, 188 ff.

f) Theologie: J. Bach, Dogmengesch. d. Mittelalters I, 1873, 128—135 (Alcuins Polemik gegen die Adoptianer). A. E. Schönbach, WSB 146 (1903) IV, 43—78. (Über Alcuins Johanneskommentar). E. Riggenbach, Histor. Studien z. Hebräerbrief, 1907 (Zahn, Forschungen VIII, 1). M. Grabmann, Gesch. d. schol. Methode I, 1909, 194 f. (Alc. Schrift De fide trinitatis in methodischer Beziehung). H. Bastgen, Das Kapitulare Karls d. Gr. über die Bilder oder d. sogen. Libri Carolini, Neues Archiv f. ält. deutsche Geschichtsk. 36 (1911) 629—666; 37 (1912) 13—51, 453—533. (B. hält Alcuin für den Verfasser d. L. Car.) Vgl. dazu M. Tangl, Die Tironischen Noten d. Vatikan. Handschr. d. Libri Carolini, Neues Archiv 36 (1911) 752—754. E. von Dobschütz, Jahresbericht der Schles. Ges. f. vaterl. Kultur 1913, 15—32. J. Geiselmann, Ps.-Alkuins Confessio Fidei pars IV de corpore et sanguine Domini, ThQschr 106 (1925) 272—95.

g) Dichtungen: L. Traube, Karolingische Dichtungen, 1888 (Schriften zur german. Philologie 1. H.). A. Baumgartner, Gesch. d. Weltlit. IV 289—296. M. Manitius, I 278—280. K. Strecker, Drei Rhythmen A.'s. Neues Archiv für ält. deutsche Gesch. 43 (1921) 386—93.

**III. Fredegis und Agobard.** M. Ahner, Fredegis von Tours, Beitrag z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt., 1878. J. A. Endres, Fredegisus und Candidus. Ein Beitrag z. Gesch. d. Frühscholastik, PhJhb 19 (1906) 439—46; derselbe, Zum dritten Band der Epistolae Karolini aevi, Neues Archiv d. Ges. f. ältere deutsche Geschichtskunde 31 (1906) 711—12 (Fredeg. ist nicht Pantheist); derselbe, Forschungen, 5—15. A. Schneider,

Die Erkenntnislehre bei Beginn der Scholastik, PhJhb 34 (1921) 365. J. B. Martin, Agobard, DThC I 613—5. M. Besson, Agobard, DHGE I 998—1001.

**IV. Hrabanus Maurus.** a) Allgemeines: A. Ebert, II 120—145. E. Dümmler, Hrabanstudien, BSB 1898, 24—40. A. Hauck, Kirchengesch. Deutschlands II, 2. A., 1900, 611—41. D. Türnau, Rabanus Maurus, der praeceptor Germaniae, 1900. W. Burger, Hrabanus Maurus, der Begründer der theol. Studien in Deutschland, Der Katholik 82 (1902) II 51 ff.; 122 ff. J. Schmidt, Rabanus Maurus, ein Zeit- und Lebensbild, Der Katholik 86 (1906) I 241—58. M. Grabmann, Die Gesch. d. schol. Methode I 195 f. M. Manitius, I 288—302; derselbe, Neues Archiv d. Ges. f. ält. deutsche Geschichtskunde 32 (1907) 673—74; 36 (1911) 767 f. (Zur handschriftl. Überlieferung). G. Baesecke, Hrabanus' Isidorglossierung, Walachfrid Strabus und das ahd Schrifttum, Z. f. d. deutsche Altertum 58 (1921) 241—79. J. B. Hablitzel, Hrab. M. und Claudius von Turin, HistJhb 27 (1906) 74—85; 38 (1917) 538—52.

b) Logik und Psychologie: Hauréau, Hist. de la philos. scol. I 144 ff. Prantl, Gesch. d. Logik im Abendland II 20 f., 37—40. A. Schneider, Die Erkenntnislehre bei Beginn der Scholastik, PhJhb 34 (1921) 363—65. M. Kreutle, Die Unsterblichkeitslehre (sieh oben II d), 348—49.

c) De inst. clericorum: A. Knöpfler, Rabani Mauri de institutione clericorum, Monachii 1901. Knaake, Die Schrift d. Rh. Maurus De inst. clericorum, Theol. Stud. u. Krit. 76 (1903) 309 ff.

d) Exegese: F. Falk, Der hl. Rhab. Maur. als Exeget, Studien und Mitt. aus d. Benediktinerorden 1899, 640 ff. A. E. Schönbach, WSB 146 (1903) 79—141. J. B. Hablitzel, Hrabanus Maurus. Ein Beitrag z. Gesch. d. mittelalt. Exegese, 1906 (Bibl. Stud. 11, 3. H.); derselbe, Hrab. Maur. u. Claudius v. Turin, HistJhb 27 (1906) 74—82; 38 (1917) 538—52 (Hr. hat die Katene des Cl. v. T. stark benutzt); derselbe, Der Jeremiaskommentar des Hrabanus Maurus, Stud. und Mitt. aus d. Bened.-Ord., 1919/20, 243—51. Rieger, Wer war der Hebräer, dessen Werke Hrabanus Maurus benutzt hat? Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. d. Judentums 68 (1924) 66—68 (Kein Zeitgenosse, sondern Quaestiones hebraicae in II. Reg. et Paral., PL 23, 1329).

e) Gedichte: G. M. Dreves, Hymnolog. Studien zu Venantius Fortunatus und Rabanus Maurus, 1908 (Veröffentl. aus d. kirchenhist. Sem. z. München, 3. R. Nr. 3).

**V. Walafrid Strabo.** Über Walafrids „Glossa ordinaria" handeln: S. Berger, Hist. de la Vulgate pendant les premiers siècles du moyen-âge, 1893, 132—136. A. Jundt, Walafrid Strabon: l'homme et le théologien, Cahors 1900. L. Eigl, Walafrid Strabo, 1908 (Stud. u. Mitteilungen aus d. kircheng. Sem. d. theol. Fak. d. Univers. Wien). M. Grabmann, Die Gesch. d. schol. Methode I, 1909, 197. J. de Ghellinck, Le mouvement théologique du XIIe siècle, P 1914 (346—48: La glossa de Walafrid Strabon et l'Auctoritas chez Pierre Lombard). J. B. Hablitzel, Untersuchungen über die Glossa ordinaria Walafrid Strabos, Bibl. Z. 1914, 147—57. E. Madeja Aus W. Str.s Lehrjahren, Stud. u. Mitt. Bened. Ord. 1919/20, 251—56. A. Dulac, Quelques textes de Walafrid Str. relatifs à l'Eucharistie, Rev. d'hist. et de litt. rel. 1921, 126—28. E. Schröter, Walafrids deutsche Glossierung zu den bibl. Büchern Genesis bis Regum II und der ahd Tatian, Hermaea XVI (1926). Baesecke, sieh oben unter Hrabanus a.

**VI. Candidus von Fulda.** Hauréau, Hist. de la philos. scol. I 131 ff. Th. Richter, Wizo und Bruun, zwei Gelehrte im Zeitalter Karls d. Gr. u. die den gemeinsamen Namen „Candidus" tragenden Schriften, Pr. d. städt. Realgymn. z. Leipzig 1890. J. A. Endres, Fredegisus und Candidus, ein Beitrag z. Gesch. d. Frühscholastik, PhJhb 19 (1906) 439—450; derselbe, Zum dritten Band der Epistolae Karolini aevi, Neues Archiv d. Gesellsch. f. ältere deutsche Gesch. 31 (1906) 712—714. G. Grunwald, Gesch. d. Gottesbeweise im Mittelalter bis zum Ausgang der Hochscholastik (Beiträge VI, 3), 1907, 18 ff. M. Manitius, I 660—663. J. A. Endres, Forschungen, 15—19.

**VII. Servatus Lupus.** Maxime de la Rocheterie, Un abbé au neuvième siècle, in: Académie de Sainte-Croix d'Orléans. Lectures et mémoires I, 1865—1872, 369—466. Sprotte, Biographie d. Servatus Lupus, 1880. L. Traube, Untersuchungen z. Überlieferungsgeschichte römischer Schriftsteller, MSB 1891, 389 ff. E. Marckwald, Beitr. zu Servatus Lupus, 1894. E. Norden, Die antike Kunstprosa II, 1909, 699—704. M. Manitius, I 483—490. E. Amann, DThC IX 963—67.

**VIII. Paschasius Radbertus.** J. Bach, Dogmengesch. d. Mittelalters I 172 bis 182, 185—191. F. Sardemann, Der theologische Lehrgehalt der Schriften des Paschasius Radbertus, 1877. J. Ernst, Die Lehre des hl. Paschasius Radbertus von der Eucharistie, 1896. A. E. Schönbach, Über einige Evangelienkommentare des Mittelalters WSB 146 (1903) IV, 142—175. A. Nägle, Ratramnus u. d. hl. Eucharistie, 1903. M. Manitius, I 401—11. M. Jacquin, Le De corpore et sanguine Domini de Pascase Radbert, RScPhTh 9 (1914) 81—103. J. Geiselmann, Die Eucharistielehre der Vorscholastik (FchLDG XV, 1—3), 1926, 145 ff.

**IX. Ratramnus.** J. Bach, Dogmengesch. des Mittelalters I, 1873, 191—206. A. Nägle, Ratramnus und die hl. Eucharistie, 1903 (Theol. Stud. d. Leogesellsch. H. 5). J. Dräseke, Ratramnus und Photios, Byzantin. Zeitschr. 18 (1909) 396—421. Steitz in: Realenzyklop. f. prot. Theol. XVI 463—470. M. Grabmann, Die Gesch. d. schol. Methode I 201. A. Harnack, Lehrb. d. Dogmeng. III, 4. A., 317—320. M. Manitius, I 412—417. J. Geiselmann (sieh n. VIII), 176 ff.

**X. Godescalc.** J. Bach, Dogmengesch. d. Mittelalt. I 219—55 (Der Prädestinationsstreit des 9. Jhds.). H. Schrörs, Der Streit über die Prädestination im 9. Jhd., 1884; derselbe, Hinkmar von Reims, 1884. L. Traube, M. G. hist., Poetae lat. aevi Carol. III, 1896, 707 ff. F. Picavet, Les discussions sur la liberté au temps de Gottschalk, de Raban Maur, d'Hincmar et de Jean Scot, P 1896. A. Freystedt, Studien zu Gottschalks Leben u. Lehre, Zeitschr. f. Kirchengesch. 18 (1898) 1 ff., 161 ff., 529 ff.; derselbe, D. Ausgang d. Prädestinationsstreites im 9. Jahrh. und die Stellung des Papsttums zu demselben, Zeitschr. für wissensch. Theologie 41 (1898) 112—137; derselbe, Der Streit über die göttliche Trinität, ebda, 392—401. Osternacher, Theoduli eclogam rec., Ripariae prope Lentiam 1902; derselbe, Quos auctores latinos et bibl. sacr. locos Theodulus imitatus esse videatur, Urfahr prope Lentiam 1907. J. Frey, Über das mittelalterliche Gedicht Theoduli ecloga und den Kommentar des Bernhardus Ultraiectensis, 1904. J. Turmel, La controverse prédestinatienne au IXe siècle, Rev. d'hist. et de litt. rel. 10 (1905) 47—69. G. L. Hamilton, Theodulus: a mediaeval textbook, Modern Philology 7 (1909) 169—185. M. Manitius, I 568—74. P. Godet, DThC VI 1500—2.

**XI. Hinkmar von Reims.** H. Schrörs, Hinkmar, Erzbischof von Reims, 1884. A. Freystedt, Realenzyklop. f. prot. Theol. VIII 86—90. M. Manitius, I 339—54. Tiraller, Das augustinische Idealbild der christl. Obrigkeit als Quelle der Fürstenspiegel des Sedulius Scottus und Hincmar von Reims, 1916. H. Netzer, DThC VI 2482—86.

## Zu § 19. Johannes Scottus Eriugena und seine Schule.

**I. Johannes Scottus.** Über den Namen Eriugena: Floss in PL 122, p. XIX. L. Traube, M. G. hist., Poetae lat. aevi Carolini III, 1896, 518, Nr. 1; derselbe, O Roma nobilis, Philol. Untersuchungen aus dem Mittelalter (Abh. d. philos.-philol. Kl. d. bayr. Akad. d. Wiss. 19), 1891, 360. Cl. Baeumker, Ein Traktat gegen die Amalricianer, JhbPhspTh 7 (1893) 346; 8 (1894) 222.

Fr. Ant. Staudenmaier, J. Sc. Er., Bd. I, 1834. Ad. Helfferich, Die christl. Mystik II, 1842, 55—126. St.-René Taillandier, Scot. Erigène et la philosophie scolastique, Straßb. 1843. Th. Christlieb, Leben und Lehre des Joh. Sc. Er., 1860. W. Kaulich, in Abh. d. böhm. Ges. d. Wiss. XI (1861) 147—198; derselbe, Gesch. d. scholast. Philos. I, Prag 1863, 65—226. Joh. Huber, Joh. Sc. Erig., ein Beitrag z. Gesch. der Phil. u. Theol. im Mittelalter, 1861. A. Stöckl, Gesch. d. Philos. des Mittelalt. I, 1864, 31—128. Hauréau, Hist. de la philos. scol. I 148—176. J. Bach, Dogmengeschichte des MA I 264—313. A. Ebert, Allg. Gesch. d. Lit. d. MA im Abendland II 257—67. G. Buchwald, Der Logosbegriff des Joh. Sc. Er., I. D., Leipzig 1883. H. Schrörs, sieh oben zu § 18 n. X. Prantl, Gesch. d. Logik II 22—37. K. Lasswitz, Gesch. d. Atomistik I, 1890, 37 ff. F. Picavet, Les discussions sur la liberté au temps de Gottschalk, de Raban Maur, d'Hincmar et de Jean Scot, in: Séances et travaux de l'Acad. des sciences morales et politiques. Compte rendu, P 1896, Bd. 145, 644—69. Abgedruckt in: Esquisse d'une hist. gén. et comparée des philosophies médiévales, P 1905, 136—150; 2e éd. P 1907. J. Dräseke, Johannes Scotus Erigena und dessen Gewährsmänner in seinem Werke „De divisione naturae libri V", Studien z. Gesch. d. Theol. u. Kirche, hrsg. von N. Bonwetsch u. R. Seeberg, Bd. IX, H. 2, 1902; derselbe, Zu

Johannes Scotus Erigena, Ztschr. f. wiss. Theol. 46 (1903) 563—580, und ebda 47 (1904) 121—130, wo der Verf. interessante Mitteilungen macht von dem bedeutenden Werk: A. Brilliantoff, Der Einfluß der orientalischen Theologie auf die occidentalische in den Werken des Johannes Scotus Erigena, St. Petersburg 1898; derselbe, Zu Maximus Confessor, Ztschr. f. wiss. Theol. 47 (1904) 250 ff. (behandelt die Abhängigkeit des Johannes von Maximus); derselbe, Zur Frage nach dem Einfluß des Johannes Scotus Erigena, Zeitschr. f. wiss. Theol. 50 (1908) 323—347; derselbe, Gregorios von Nyssa in den Anführungen des Joh. Scot. Erigena, Theol. Studien u. Kritiken 82 (1909) 530—576 (Über die aus des Gregorios Schrift „Von der Erschaffung des Menschen" von Joh. Scot. übersetzten Stellen); derselbe, Ratramnus und Photios, Byzantin. Zeitschr. 18 (1909) 401—406 (Über die Stellung des Johannes gegenüber den Griechen); derselbe, Maximus Confessor und Joh. Scot. Erigena, Theol. Studien und Krit. 84 (1911) 20—60, 204—229; derselbe, Zum Neuplatonismus Erigenas, Zeitschr. f. Kirchengesch. 31 (1912) 73—84 (Bericht über die Untersuchungen von M. Jacquin; sieh unten). E. K. Rand, Jahrb. f. klass. Philologie, Suppl.-Bd. 26, 1901. R. nennt S. 409 Johannes Scottus als den Verfasser eines Kommentars zu des Boëthius opuscula theologica (I, II, III, V ed. Peiper). Vgl. dazu Schepß, Neues Archiv f. ält. deutsche Geschichtskunde 11 (1885) 129. Schepß bestimmt als Zeitgrenzen d. Kommentars die Jahre zwischen 867 und 891. Veröffentlicht wurde derselbe von E. K. Rand, Johannes Scottus, 1906 (Quellen u. Unters. zur lat. Philol. d. Mittelalt. herausgeg. v. L. Traube, I, 2); derselbe, University of California public. Class. Philol., oct. 1920 (R. nimmt seine und Traubes Ansicht zurück, daß die Marginalglossen der Hdss von Bamberg ein Autograph des Joh. Sc. seien; sie rühren von Schreibern her, die im Auftrage des Meisters den Text korrigierten oder erweiterten; vgl. RNéoscol 25 (1923) 443). H. Omont, Manuscrit des œuvres de S. Denys l'Aréopagite envoyé de Constantinople à Louis le Débonnaire en 827, Rev. des études grecques 17 (1904) 230—36. H. Ostler, Die Psychologie d. Hugo v. St. V. (Beiträge VI, 1), 1906, S. 9 A. 3 (Die Beziehungen des H. zu Eriugena). P. Baldini, Scoto Erigena e la filosofia religiosa nel IX secolo, Riv. stor.-crit. delle sc. teol. 2 (1906) 413—31. S. M. Deutsch, Realenzykl. f. prot. Theol. XVIII 86—100. M. Jacquin, Le néoplatonisme de Jean Scot, RScPhTh 1 (1907) 674—85; derselbe, Le rationalisme de J. Sc., ebda 2 (1908) 747 f.; derselbe, L'influence doctrinale de J. Sc. au début du XIIIe sc., ebda 4 (1910) 104—6. Cl. Baeumker, Witelo (Beiträge III, 2), 1908, 381 (J. Sc. hält durch seine Übersetzungen und Erklärungen die Lichtlehre d. Ps.-Dionysius lebendig). W. Heinrich, Eriugena und Spinoza, Kraków 1909. P. Duhem, La physique néoplatonicienne au m. â., Rev. des quest. scient. 68 (1910) 12—36; derselbe, Le système du monde II 44—62; V 38—67 (Scot Erigène et Avicébron). F. Vernet, Erigène, DThC V 401—34. R. Heurtevent, Durand de Troarn et les origines de l'hérésie bérengarienne, P 1912 (Über die Eucharistielehre des J. Sc. u. die Beziehungen Berengars zu ihr). Sieh dazu B. Geyer, ThR 11 (1912) 454 f. M. Manitius I 323—39; derselbe, Zu Johannes Sc. und Remigius, Didascaleion 1913, 43—88. J. Draeseke, Noch einmal zu Joh. Scotus, Arch. f. Gesch. d. Philos. 29 (1916) 304 ff. P. Lehmann, Zur Kenntnis und Geschichte einiger Joh. Sc. zugeschriebener Werke, Hermes 52 (1917) 112—24. R. L. Poole, Illustrations of the Hist. of Mediaeval Thought and Learning, 2nd ed., L 1920, 46—68; 271—85. A. Schneider, Die Erkenntnislehre des Joh. Eriugena im Rahmen ihrer metaphysischen und anthropologischen Voraussetzungen, I, 1921; II, 1923. E. Gilson, Études de philos. médiévale, 1921 (Le sens du rationalisme chrétien, 1—15). W. Betzendörfer, Glauben und Wissen bei Joh. Sc. Er., ZSystTh 2 (1925) 732—47. H. Dörries, Zur Geschichte der Mystik. Erigena und der Neuplatonismus, 1925. H. Bett, Johannes Sc. Er., A study in mediaeval philosophy, Cambridge 1925. M. Techert, Le plotinisme dans le système de Jean Scot Erigène, RNéoscol 28 (1927) 28—68.

G. Théry, Contribution à l'hist. de l'Aréopagitisme au IXe sc., Moyen-Age 25 (1923) 111—153; auch separat erschienen, P 1923; derselbe, Le texte intégral de la traduction du Ps.-Denys par Hilduin, RHistEccl 21 (1925) 23—50, 197—214; derselbe, Hilduin et la première trad. des écrits du Ps.-Aréopagite, Rev. d'hist. de l'église de France 1923, 23—40. M. Grabmann, Mittelalterl. Geistesleben, 449—68.

**II. Eric von Auxerre.** Cousin, Ouvrages inédits d'Abélard, P 1836, LXXX bis LXXXV, 623. Hauréau, Hist. de la philos. scol. I 179 ff. C. Prantl, Gesch. d. Logik II 40 ff. L. Traube, Computus Helperici, Neues Archiv d. Ges. f. ält.

deutsche Geschichtsk. 18 (1893) 73—102, 103—105 (Die Commentare d. Heiricus von Auxerre); derselbe, M. G. Poetae latini III 421 ff. M. Manitius, Neues Archiv d. Ges. f. ält. deutsche Geschichtsk. 32 (1907) 608 ff.; derselbe, Gesch. d. lat. Lit. des Mittelalt. I 499—504. E. K. Rand, Johannes Scottus, 1906, 15—18, 83 f. M. Grabmann, Die Gesch. d. schol. Methode I 186, 100, 210. J. Reiners, Der aristotelische Realismus in der Frühscholastik, I. D., Bonn 1907, 14—16 (Über die Glossen des sogenannten Jepa); derselbe, Der Nominalismus in der Frühscholastik (Beiträge VIII, 5), 1910, 6—8, 22—24. Cl. Baeumker und Bodo Sartorius Freih. von Waltershausen, Frühmittelalterl. Glossen des angeblichen Jepa zur Isagoge des Porphyrius, nach der Pariser Hs hg (Beiträge XXIV, 1), 1924.

**III. Remigius von Auxerre.** Thurot, sieh oben im Text. Histoire litt. de la France VI 99 ff. Hauréau, Histoire de la philos. scol. I 199 ff.; derselbe, Notices et extraits in 8°, I 78 ff. J. Huemer, WSB 96 (1880) 505—551: Über ein Glossenwerk zum Dichter Sedulius. Zugleich ein Beitr. zu d. gramm. Schriften des Remigius von Auxerre. E. Dümmler, Neues Archiv d. G. f. ält. deutsche Gesch. 26 (1901) 565—567. E. K. Rand, Johannes Scottus, 1906, 87 ff. M. Manitius, Neues Archiv d. Ges. f. ält. deutsche Geschichtsk. 32 (1907) 681—683 (Zur handschriftl. Überlieferung); derselbe, ebda 36 (1911) 43—75 (Über Exzerpte und Bruchstücke einer größeren Zahl von Remig.-Kommentaren in der Handschr. von Rouen 1470 s. X oder XI); derselbe, ebda 36 (1911) 770—71 (Zur handschriftl. Überlieferung); derselbe, Gesch. d. lat. Lit. des Mittelalt. I 504—519; derselbe, Remigiusscholien, MünchMus 2 (1914) 79—113; derselbe, Zu Johannes Scottus und Remigius, Didascaleion 1913, 43—88. K. Schulte, Das Verhältnis von Notkers Nuptiae Philologiae et Mercurii zum Kommentar des Remigius Autissiodorensis, 1911 (Forschungen u. Funde herausgeg. v. Jostes, 3. B., 2. H.). R. Raschke, De Alberico mythologo, I. D., Vratislaviae 1912 (Über die Entlehnungen des Albericus aus Remigius' Kommentaren). H. F. Stewart, A commentary by Remigius Autissiodorensis on the De consolatione philosophiae of Boethius, Journal of Theol. Stud. 17 (1916) 22—42.

**IV. Bovo II. von Corvey.** M. Manitius, I 526—29. J. A. Endres, Studien zur Gesch. d. Frühscholastik. Bovo II von Corvey, PhJhb 25 (1912) 364—67.

**V. Notker Labeo.** C. Prantl, Über die zwei ältesten Compendien der Logik in deutscher Sprache, 1856; derselbe, Gesch. d. Logik II 61—68. J. Kelle, Die philos. Kunstausdrücke in Notkers Werken, Abhandl. d. bayr. Akad. d. Wiss., philos.-philol. Kl. 18. 1. Abt., 1886, 1—58; derselbe, Die St. Galler deutschen Schriften und Notker Labeo, ebda 205—280; derselbe, Die rhetorischen Kunstausdrücke in Notkers Werken, ebda 21, 3. Abt. 1899, 445—454; derselbe, Gesch. d. deutschen Literatur, 1892, 232 ff.; derselbe, Über die Grundlage, auf der Notkers Erklärung von Boëthius' De consolatione philosophiae beruht, in MSB 1896, H. 3, 349 ff.; Fr. Vogt u. M. Koch, Gesch. d. deutschen Literatur von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart, 1. B., 4. A. 1923, 64—66. M. Manitius, Neues Archiv d. Ges. f. ält. deutsche Geschichtsk. 36 (1911) 771 (Zur handschriftl. Überlieferung d. Werke Notkers). P. Hoffmann, Die Mischprosa Notkers d. Deutschen, Palaestra 58 (1910). E. Weisemann, Form und Verbreitung d. Kompositionsvokals in Nominalkompositen bei Notker, I. D., Nürnberg 1911. J. Weinberg, Zu Notkers Anlautgesetz, 1911 (Sprache und Dichtung, 5. H.). K. Schulte, Das Verhältnis von Notkers Nuptiae Philologiae et Mercurii zum Kommentar des Remigius Autissiodorensis (Forschungen u. Funde, B. 3, H. 2), 1911. A. Naaber, D. Quellen v. Notkers Boëthius de cons. philos., I. D., Borna-Leipz. 1911. Manitius, II 694—99. H. Naumann, Notkers Boethius, 1913 (N. hat den Kommentar des Remigius zur Consolatio benutzt). P. Th. Hoffmann, Der mittelalterliche Mensch, gesehen aus der Welt und Umwelt Notkers des Deutschen, 1922 (Dazu W. Stach, Archiv f. Kulturgesch. 16 (1925) 1. H.) H. Bauer, Die Bücherei von St. Gallen und das ahd Schrifttum, 1926.

**VI. Rather von Verona.** B. Schwark, Bischof Rather von Verona als Theologe. Ein Beitrag zur Gesch. der Theol. im Zeitalter der Ottonen, 1916.

**VII. Pseudo-Hrabanus.** Cousin, Ouvrages inédits d'Abélard, P 1836, XVI ff., LXXVI ff., 613. Hauréau, De la philos. scol. I, P 1850, 108—111; Hist. de la philos. scol. I 142—147. C. Prantl, Gesch. d Log. II 37—40. J. Reiners, Der aristotelische Realismus in der Frühscholastik, I. D., Bonn 1907, 16—19; derselbe, Der Nominalismus in der Frühscholastik (Beiträge VIII, 5), 1910, 16—21.

## Zu § 20. Die Dialektik und ihre Gegner im elften Jahrhundert.

**I. Gerbert von Aurillac.** G. Friedlein, Gerbert, die Geometrie des Boëthius und die indischen Ziffern, 1861. F. Picavet, Gerbert ou le pape philosophe, P 1897. M. Cantor, Mathematische Beiträge zum Kulturleben der Völker, 1863 (wo in Abschnitt 11 u. 22 über Gerberts Leben und Mathematik gehandelt wird); derselbe, Vorlesungen über Geschichte der Mathematik $I^2$, 1894, 797—824. K. Werner, Gerb. v. Aurillac, d. Kirche u. Wissensch. seiner Zeit, 2. Ausg., 1881. C. Prantl, Gesch. d. Logik II 53—58. Nagl, Gerbert u. d. Rechenkunst d. 10. Jhds, WSB 116 (1888). H. Weißenborn, Gerbert, Beiträge z. Kenntnis der Mathematik des Mittelalters, 1888; derselbe, Zur Gesch. d. Einführung der jetzigen Ziffern durch Gerbert, 1892. N. Bubnov, De exemplari epistolarum Gerbertinarum eiusque auctoritate historica. Monographia critica, P. I, Petersburg 1888, P. II, fasc. 1 u. 2, 1889—1890. J. Havet, L'écriture secrète de Gerbert, P 1887; derselbe, Lettres de Gerbert 983—997 publiées avec une introduction et des notes, P 1889. Henri Bremond, Gerbert, P 1906. Handl, Realenzyklop. f. prot. Theol. XVIII 339—345. E. Norden, Die antike Kunstprosa II 705—710 (Gerbert als Philologe). M. Manitius, Neues Archiv d. Ges. f. ält. deutsche Geschichtsk. 32 (1907) 687 (Zur handschr. Überlieferung). M. Simon, Archiv d. Mathem. u. Physik, III. R. 18, 246 (Über die Beziehungen Gerb. zu den Arabern). J. Würschmidt, Geodätische Meßinstrumente und Meßmethoden bei Gerbert u. bei den Arabern, ebda, III. R. 19 (1912) 315—320. Manitius, II 729—42.

**II. Fulbert von Chartres.** Histoire littéraire de la France VI 261 ff. F. Pfister, De Fulberti Carnotensis vita et operibus, Nancy 1885. A. Clerval, Les écoles de Chartres au moyen-âge, Chartres 1895, 31 ff., 94 ff. J. A. Endres, Stud. zur Gesch. der Frühscholastik, PhJhb 25 (1912) 368—71; derselbe, Forschungen zur Geschichte der frühmittelalterl. Philosophie (Beiträge XVII, 2—3), 1915, 21—25. Manitius, II 682—94; derselbe, Neues Archiv d. Ges. f. ält. deutsche Geschichtsk. 32 (1907) 695 (Zur hds Überlieferung). A. Clerval, DThC VI 964—7.

**III. Anselm der Peripatetiker.** W. Giesebrecht, De litterarum studiis apud Italos primis medii aevi saeculis, 1845. B. Hauréau, Singularités historiques et littéraires, P 1861, 179—200. E. Dümmler, Anselm der Peripatetiker, 1872. Harry Breßlau, Zu Anselm dem Peripatetiker, Neues Archiv d. Ges. f. ält. deutsche Geschichtsk. 3 (1878) 419 f. C. Prantl, Gesch. d. Logik II 71. J. A. Endres, Die Dialektiker und ihre Gegner im 11. Jahrh., PhJhb 19 (1906) 23—24; 26 (1913) 85—93; derselbe, Forschungen, 32—37.

**IV. Berengar von Tours.** Lessing, Ber. Turonensis, oder Ankündigung eines wichtigen Werks desselben, 1770. J. Bach, Dogmengesch. d. Mittelalt. I 364—382. De Crozals, Bérenger, P 1877. C. Prantl, Gesch. d. Log. II 73—76. J. Schnitzer, Berengar von Tours und seine Lehre, 1890. A. Clerval, Les écoles de Chartres, 1895, 77 f., 119 f., 131 f. O. Baltzer, Beiträge z. Gesch. d. christolog. Dogmas im 11. und 12. Jahrhundert, in: Studien zur Gesch. d. Theol. u. d. Kirche 3 (1898) 3 ff. Bourgain, Une légende: l'hérésiarque Bérenger et le tertre Saint-Laurent d'Angers, Angers 1901. P. Renaudin, l'hérésie antieucharistique de Bérenger. Rapport présenté au congrès eucharistique d'Angers le 4—9 Sept. 1901, P 1902. Ebersolt, Essai sur Bérenger de Tours et la controverse sacramentaire en XIe s., P 1903. J. A. Endres, Die Dialektiker und ihre Gegner im 11. Jahrh., PhJhb 19 (1906) 25—27; 26 (1913) 160—169. M. Grabmann, Die Gesch. d. schol. Methode II 218—224. Th. Heitz, Essai historique sur les rapports entre la philosophie et la foi de Bérenger de Tours à S. Thomas d'Aquin, P 1909. F. Vernet, DThC II 722—42. R. Heurtevent, Durand de Troarn et les origines de l'hérésie bérengarienne, P 1912. W. Schulz, Der Einfluß der Gedanken Augustins über das Verhältnis von ratio und fides im 11. Jahrhundert, ZKG 35 (1914) 9—39 R. Pastè, Il concilio di Vercelli (1050) contro Berengario di Tours, Scuola Catt. 1923, 300—9. J. A. Endres, Forschungen, 38—49. M. Manitius, II 103—124. J. Geiselmann, Die Eucharistielehre der Vorscholastik, 1926, 290—404.

**V. Petrus Damiani.** A. Capecelatro, Storia di S. Pier Damiano e del suo tempo, Firenze 1862. Sackur, Die Cluniacenser II, 1894, 279 ff. J. A. Endres, Die Dialektiker und ihre Gegner im 11. Jahrh., PhJhb 19 (1906) 29—32; derselbe, Petrus Damiani u. d. weltl. Wissenschaft (Beiträge VIII, 3), 1910. M. Manitius, Neues Archiv d. Gesellsch. für ältere deutsche Geschichtsk. 32 (1907) 699—700;

36 (1911) 773 (Zur handschr. Überlieferung d. Werke Damianis). Reginald Biron, S. Pierre Damien (1007—1072), P 1908. E. Norden, Die antike Kunstprosa II 681 Anm. M. Grabmann, Die Gesch. d. schol. Methode I 231—234. J. de Ghellinck, A propos du premier emploi du mot transsubstantiation, RechScRel 2 (1911) 466—469, 570—572 (Die Expositio canonis missae, die Damiani zugeschrieben wird, gehört ihm nicht an; ihre Abfassung fällt gegen 1200). L. Rocca, San Pier Damiano e Dante, Rendic. del R. Istituto Lombardo, vol. 45 (1912) 731—749. L. Kühn, Petrus Damiani und seine Anschauungen über Staat und Kirche, 1913. D. de Bruyne, Une lettre inédite de S. Pierre Damien, Rev. Bénéd. 31 (1914) 92 f. J. Rivière, S. Pierre Damien et les droits politiques du Pape, BullLittEccl 1923, 360—66. G. Bareille, DThC IV 40—54. V. Bartocetti, Una interpretazione mistica della natura in S. Pier Damiano, Scuola Catt. 54 (1926) 264—76; 337—52.

**VI. Gerhard von Czanád.** J. A. Endres, Forschungen, 51—64. M. Manitius, II 74—81.

**VII. Otloh von St. Emmeram.** C. Prantl, Gesch. d. Logik II 68. E. Dümmler, Über den Mönch Otloh von St. Emmeram, BSB 1895, 2. Halbbd., 1070—1102. Gegen Dümmler: J. A. Endres, Otlohs von St. Emmeram Verhältnis zu den freien Künsten, insbesondere zur Dialektik, PhJhb 17 (1904) 44—52; 173—184; derselbe, Die Dialektiker und ihre Gegner im 11. Jahrh., ebda 19 (1906) 29. G. Schwarzenski, Die Regensburger Buchmalerei d. X. u. XI. Jahrh. Studien z. Gesch. d. deutschen Malerei des frühen Mittelalt., 1901, 172 ff. A. Hauck, Kircheng. Deutschl. III, 3. A., 1906, 968—971. J. de Ghellinck, Réminiscences de la dialectique de Marius Victorinus dans les conflits théologiques du XIe et XIIe sc., RNéoscol 18 (1911) 432—35. J. A. Endres, Forschungen, 64—87. M. Manitius, II 83—103.

**VIII. Manegold von Lautenbach.** Histoire litt. de la France IX 280—90. Ph. A. Grandidier Oeuvres historiques inédites II, Colmar 1865, 257—285. Giesebrecht, Über Magister Manegold von Lautenbach und seine Schrift gegen den Scholastikus Wenrich, MSB 1868, II 302 ff. P. Ewald, Chronologie der Schriften Manegolds von Lautenbach, Forschungen zur deutschen Geschichte 16 (1876) 383—385. N. Paulus, Études nouvelles sur Manégold de Lautenbach, Revue catholique d'Alsace. Nouv. Série 5 (1886) 209—220, 279—289, 337—345. K. Francke, M. G. hist. Libelli de lite imperatorum et pontificum saec. XI et XII conscripti I 300 bis 302. J. A. Endres, Manegold von Lautenbach, Ein Beitrag zur Philosophie d. 11. Jahrhunderts, Hist.-polit. Blätter 127 (1901) 390 ff., 486 ff.; derselbe, Manegold von Lautenbach, „Modernorum magister magistrorum", HistJhb 25 (1904) 168—176; derselbe, Die Dialektiker u. ihre Gegner, PhJhb 19 (1906) 32. J. Knepper, Das Schul- und Unterrichtswesen im Elsaß von den Anfängen bis gegen das Jahr 1530, 1905, 154—156. Holder-Egger, Neues Archiv d. Ges. f. ältere deutsche Geschichtsk. 30 (1905) 206. J. de Ghellinck, Réminiscences de la dialectique de Marius Victorinus dans les conflits théologiques du XIe et XIIe siècle, RNéoscol 18 (1911) 432—435. G. Morin, Le Pseudo-Bède sur les psaumes et l'opus super psalterium de maître Manegold de Lautenbach, Revue Bénédict. 28 (1911) 331—340 (Der bei Migne, PL 93, 479—1098 dem Beda zugeschriebene Kommentar zu den Psalmen gehört Manegold von Lautenbach an). Cl. Baeumker, Der Anteil des Elsaß an den geistigen Bewegungen des Mittelalters. Rede, Straßburg 1912, 12—17, 38—42. J. A. Endres, Forschungen, 87—113. M. T. Stead, Manegold of L., Engl. Hist. Rev. 29 (1914) 1—15. G. Bareille, DThC IX 1825—30.

Über Manegolds Staatstheorie: F. von Bezold, Die Lehre von der Volkssouveränität während des Mittelalters, Histor. Zeitschr. 36 (1876) 322 f. O. Gierke, Das deutsche Genossenschaftsrecht III, 1881, § 11, 501—644: Die publizistischen Lehren des Mittelalters. C. Mirbt, Die Stellung Augustins in der Publizistik des Gregorianischen Kirchenstreites, 1888, 92—94; derselbe, Die Publizistik im Zeitalter Gregors VII., 1894, 26—29, 144 f., 227—235, 290 f., 483—488, 546 bis 548. H. Rehm, Gesch. d. Staatsrechtswissenschaft, 1896, 105—107. G. Koch, Manegold von Lautenbach und die Lehre von der Volkssouveränität unter Heinrich IV., 1902.

**IX. Lanfrank.** Hist. litt. de la France VIII 260—305. C. Prantl, Gesch. d. Logik II 72, 74. Moiraghi, Lanfranco di Pavia, Padova 1889. J. Schnitzer Berengar von Tours, 1890, 340 ff. A. Porée, Hist. de l'abbaye de Bec, 2 Bde., Evreux 1901.

H. Böhmer, Die Fälschungen des Erzbischofs Lanfranc von Canterbury, Stud. zur Gesch. d. Theol. u. Kirche B. VIII, 1902; derselbe, Realenzyklop. f. prot. Theol. XI 249—255. E. Longuemare, L'Eglise et la conquête de l'Angleterre. Lanfranc moine bénédictin, conseiller politique de Guillaume le Conquérant, P 1902; J. A. Endres, Lanfrancs Verhältnis zur Dialektik, Der Katholik 82 (1902) I 215—231; derselbe, die Dialektiker und ihre Gegner im 11. Jahrh., PhJhb 19 (1906) 32 f. M. Grabmann, Die Gesch. d. schol. Methode I 225—30. R. White, The Epistolae Lanfranci proved a forgery, Tamworth 1914. J. A. Endres, Forschungen, 114—29. A. J. Macdonald, Lanfranc. A study of his life, work and writings, Oxford 1926. E. Amann et A. Gaudel, DThC VIII 2557—70. W. Hunt, Dictionary of Nat. Biogr. XXXII 83—89.

### Zu § 21. Anselm von Canterbury und seine Anhänger.

**I. Anselm von Canterbury.** a) Allgemeine Darstellungen: J. A. Möhler, ThQschr 10 (1827); 11 (1828), wieder abgedr. in den ges. Schriften hg von Döllinger, 1839, 32 ff. R. Hasse, A. v. C., 1843—52. Charles de Rémusat, Anselme de Cantorbéry, tableau de la vie monastique et de la lutte du pouvoir spirituel avec le pouvoir temporel au XIe siècle, P 1854, 2. éd. ebda 1868. J. Bach, Dogmengesch. d. Mittelalt. I 314—363. Van Weddingen, Essai critique sur la philos. de S. Anselme, Mémoires cour. et autres mémoires de l'Académie de Belgique, Bruxelles 1875. M. Rule, Life and times of St Anselm, 2 vols., L 1883. P. Ragey, Histoire de saint Anselme, P 1890, 2 Bde. J. M. Rigg, St A. of C., L 1896. L. Vigna, Sant Anselmo filosofo, Milano 1899. Domet de Vorges, Saint Anselme, P 1901. A. C. Welch, Anselm and his work, New York u. Edinburgh 1901. J. Draeseke, Zu Anselms Monologium und Proslogium, Neue kirchl. Ztschr. 11 (1900) 243—257 (Anselm ist weder von Joh. Scottus noch von dem Areopagiten, sondern von Augustin abhängig); derselbe, Zur Frage nach dem Einfluß des Johannes Scotus, Zeitschr. f. wiss. Theol. 50 (1908) 323—347. B. Adlhoch, Roscelin u. St. Anselm, PhJhb 20 (1907) 442—456. M. Grabmann, Gesch. d. schol. Methode I 258—339. J. Bainvel, Anselme, DThC I 1327—1360. Revue de philosophie, Décembre 1909 enthält aus Anlaß des 8. Centenars des Todes von Anselm folgende Abhandlungen: A. Dufourcq, S. Anselme, son temps, son rôle. Domet de Vorges, Le milieu philosophique à l'époque de S. Anselme. A. Porée, L'école du Bec et S. Anselme. J. Draeseke, Sur la question des sources d'Anselme. A. Lepidi, La preuve ontologique de l'existence de Dieu et S. Anselme. J. Geyser, La démonstration a priori de l'existence de Dieu chez S. Anselme. B. Adlhoch, Anselme et Gaunilon. E. Beurlier, Les rapports de la raison et de la foi dans la philosophie de S. Anselme. J. Bainvel, La théologie de S. Anselme. B. Maréchaux, La sainteté en Saint Anselme. Théorie et pratique. T. Olejniczak, Anselm, Ruch filozoficzny 1911, N. 6. A. Abbamondi, S. Anselmo d'Aosta nella storia, nella pedagogia, nella filosofia. Contributo alla coltura italiana medievale, Napoli 1911. A. Daniels, Anselmzitate bei Roger von Marston, ThQschr 93 (1911) 35—59. R. L. Poole, Illustrations, 293—98 (Excursus on a supposed anticipation of St Anselm). G. Morin, Lettre inédite d'Anselme de Cantorbéry à Godfroy de Bouillon, RBénéd 39 (1922) 135 f. C. Filliatre, La philosophie d'Anselme de Cantorbéry, 1920. Eadmer, Das Leben des hl. A. v. C., übers. v. G. Müller, 1923. P. Richard, DHGE III 464—85. H. L. Janssens, S. Thomas et S. Anselme, Xenia Thomistica III, R 1925, 289—96. O. Dittrich, Geschichte der Ethik III 59—67. H. Ostlender, A. v. C., der Vater der Scholastik. Mit deutschen und lat. Texten. Rel. Quellenschriften 45, 1927.

b) Logik und Erkenntnislehre: C. Prantl, Gesch. d. Logik II 84—86. J. D. Folghera, La vérité définie par S. A., RThom 8 (1900) 414 ff. M. Grabmann, I 293—311. J. Reiners, Der Nominalismus in der Frühscholastik (Beiträge VIII, 5), 1910, 27 f. J. Fischer, Die Erkenntnislehre A.s v. C. (Beiträge X, 3), 1911. R. Guardini, Das argumentum ex pietate beim hl. Bonaventura u. Anselms Dezenzbeweis, ThGl 14 (1922) 156—65.

c) Glaube und Wissen: J. Becker, Der Satz d. hl. Anselm: Credo ut intelligam PhJhb 19 (1906) 115—127, 312—326. Th. Heitz, La philosophie et la foi chez les mystiques du XIe siècle, RScPhTh 2 (1908) 526 ff.; derselbe, Essai

historique sur les rapports entre la philosophie et la foi de Bérenger de Tours à S. Thomas d'Aquin, P 1909, 52—64. Maréchaux, A propos du fides quaerens intellectum de S. Anselme, Riv. storica Benedettina 1909. M. Müller, Anselm v. Canterbury, Das Verhältnis seiner Spekulation zum theol. Begriffe des Übernatürlichen, I. D., München 1914. W. Schulz, Der Einfluß usw., sieh oben § 15 n. VIIIb, S. 680.

d) Der ontologische Gottesbeweis: R. Hasse, De ontologico Ans. pro existentia Dei argumento, Bonnae 1849. A. Stöckl, De argumento, ut vocant, ontol., Monasterii 1862. G. Runze, Der ontol. Gottesbeweis, Krit. Darstellung s. Gesch. seit Anselm bis auf d. Gegenw., 1881. P. Ragey, L'argument de S. A., P 1893. B. Adlhoch, Der Gottesbeweis d. hl. A., PhJhb 8 (1895); 10 (1897); derselbe, Glossen zur neuesten Wertung des Anselmischen Gottesbeweises, ebda 16 (1903) 163 ff., 300 ff., 365 ff. (Gegen Domet de Vorges); derselbe, Zur Beweiskraft des Anselm. Gottesbeweises, ebda 21 (1908) 288—292; derselbe, Einige Glossen zu Baeumkers Witelo, ebda 23 (1910) 352—366; derselbe, Anselm und Gaunilo, Studien u. Mitt. aus dem Benediktiner- und Zisterzienserorden 31 (1910). Domet de Vorges, L'argument de S. Anselme, Akten d. 5. intern. Kongr. kathol. Gelehrten, 1901, 185—187; derselbe, Saint Anselme, P 1901, 267—319; derselbe, L'argument de S. Anselme, Revue de philosophie 1900—1903. O. Paschen, Der ontol. Gottesbeweis in der Scholastik, 1903. J. Geyser, Zum Beweis Gottes aus d. Begriff Gottes, PhJhb 17 (1904) 92 ff. (gegen Adlhoch). B. Nazzari, Nota psicologica intorno al significato dell' argomento di S. Anselmo, Riv. filosofica 6 (1904) 183 ff. M. Esser, Der ontol. Gottesbeweis u. s. Geschichte, 1905; derselbe, Finden sich Spuren des ontol. Gottesbeweises vor d. hl. Anselm? JhbPhspTh 24 (1910) 293—303. J. Bohatec, Zur neuesten Gesch. d. ontolog. Gottesb., 1906. G. Grunwald, Gesch. d. Gottesb. im Mittelalt. bis zum Ausgang der Hochscholastik (Beiträge VI, 3), 1907. Cl. Baeumker, Witelo, ein Philosoph und Naturforscher d. 13. Jahrh. (Beiträge III, 2), 1908, 290—310. Die Abhandlungen über den ontol. Beweis von Lepidi, Geyser, und Adlhoch in der Revue de philosophie, Déc. 1909, sieh unter a. A. Daniels, Quellenbeiträge und Untersuchungen zur Gesch. d. Gottesbeweise im dreizehnten Jahrh. mit besonderer Berücksichtigung des Arguments im Proslogion d. hl. Anselm (Beiträge VIII, 1—2), 1909. P. Thôme, L'argument ontologique, Ann. de philos. chrét. 158 (1909) 391—409. J. Bainvel, DThC I 1350—1360. Torcianti, L'argomento ontologico di S. Anselmo nella storia della filosofia, Riv. Rosminiana 1911 und 1912. W. Apel, Spinozas Verhältnis zum ontologischen Beweis, I. D., Leipzig 1911. K. Heim, Das Gewißheitsproblem in der systematischen Theologie bis zu Schleiermacher, 1911, 77—86. N. Balthasar, La méthode en théodicée. Idéalisme Anselmien et Réalisme Thomiste, Annales de l'Inst. sup. de philos. I, Louvain 1912, 423—467. A. A. Cook, The ontological argument of the existence of God, Proceedings of the Aristot. Society, N. S. 18 (1918). A. Koyré, L'idée de Dieu dans la philosophie de St. A., P 1923.

e) Psychologie: A. Stöckl, De S. Anselmi de liberi arbitrii notione sententia, Ind. lect. Monaster. per menses aestiv. 1871. J. Verweyen, Das Problem der Willensfreiheit in der Scholastik, 1909, 44—51. Fr. Baeumker, Die Lehre Anselms von Canterbury über den Willen und seine Wahlfreiheit (Beiträge X, 6), 1912. E. Lohmeyer, Die Lehre vom Willen bei Anselm v. C., 1914.

f) Theologie, insbes. Lehre von der Sünde und Genugtuung: Card. d'Aguirre, S. Anselmi theologia, 3 vol., Salamanca 1678—81. Ferd. Chr. Baur in seiner Geschichte der Versöhnungslehre, 1838 und im zweiten Teile seiner Schrift über die Lehre von der Dreieinigkeit, 1842. A. Dorner in seiner Entwicklungsgesch. der Lehre von der Person Christi, II. Teil, 2. A., 1853. J. Bach, Dogmengesch., 336 ff. H. Cremer, Evang. K. Z. 1883, 481—492. E. v. Möller, Die Anselmsche Satisfactio und die Buße des germanischen Strafrechts, Theol. Studien u. Kritiken 72 (1899) 627—634. B. Funke, Grundlagen und Voraussetzungen der Satisfaktionstheorie des hl. Anselm von Canterbury, Kirchengeschichtl. Studien, Bd. VI, H. 3, 1903. O. Baltzer, Beiträge zur Gesch. d. christologischen Dogmas im 11. u. 12. Jahrh., Studien zur Gesch. d. Theologie u. Kirche 3 (1898) H. 1, 9 ff. J. Gottschick, Studien z. Versöhnungslehre des Mittelalters, Zeitschr. für Kirchengesch. 22 (1901) 378 ff. Leipoldt, Der Begriff meritum in Anselms v. Cant. Versöhnungslehre, Theol. Studien u. Kritiken 77 (1904) 300—308. P. de Blachère, Le péché originel d'après S. Anselme, Revue Augustinienne 1905 (März). K. Staab, Die Lehre von der stellvertretenden Genugtuung Christi, 1908. L. Heinrichs,

Die Genugtuungstheorie d. hl. Anselm von Cant. (FchLDG IX, 1), 1909. G. C. Foley, Anselm's theory of the atonement, L 1909. Rivière, La théologie de la rédemption chez S. Anselme, Bull. Litt. Ecclés. 1910 (Jan.); derselbe, Le dogme de la rédemption, P 1905. R.-M. Martin, La question du péché originel dans S. A., RScPhTh 5 (1911) 735—49. R. Seeberg, Dogmengeschichte III, 1913, 150 ff., 207—226. R. Hermann, A.s Lehre vom Werke Christi in ihrer bleibenden Bedeutung, ZSystTh 1 (1923) H. 2. H. Gallerand, La rédemption dans les écrits d'Anselme et d'Abélard, RHistRel 1925, 212—41. J. B. Kors, La justice primitive et le péché originel d'après S. Thomas. (Bibl. Thom. II), Kain 1922, 23—35.

g) Frömmigkeit: A. Wilmart, La tradition des prières de S. A., RBénéd 41 (1924) 52—71. Méditations et Prières de S. A., trad. par D. A. Castel, introd. par D. A. Wilmart (Collection „Pax", XI), Maredsous 1923. Betrachtungen des hl. A., verdeutscht von B. Barth u. A. Hug, 1926. W. von den Steinen, Vom hl. Geist des Mittelalters. Anselm v. C. Bernhard v. Clairvaux, 1926.

**II. Bruno von Segni.** B. Gigalski, Bruno, Bischof von Segni, Abt von Montecassino (1049—1123). Sein Leben und seine Schriften, 1898. P. Godet, DThC II 1150 f.

**III. Odo von Cambrai.** Hist. litt. de la France IX 583; 606. B. Hauréau, Hist. de la philos. scol. I 297—307. C. Prantl, Gesch. d. Logik II 83 f. J. N. Espenberger, Die Elemente der Erbsünde nach Augustin u. d. Frühscholastik, 1905, 72 ff.

**IV. Anselm von Laon.** Hist. litt. de la France VII 89—91; X 170—189. G. Lefèvre, De Anselmo Laudunensi scholastico (1050—1117), Mediolani Aulercorum 1894; derselbe, Anselmi Laudunensis et Radulfi fratris eius sententias excerptas edidit, ebda 1894. P. Féret, La faculté de théologie de Paris I 25—33. M. Grabmann, Die Gesch. d. schol. Methode II 136—68 (Über Anselms Sentenzen und die aus seiner Schule hervorgegangenen Sentenzenwerke). J. de Ghellinck, The Sentences of Anselm of Laon and their place in the codification of theology during the XIIth century, Irish Theolog. Quarterly, Oct. 1911; derselbe, Le mouvement théol. du XIIe sc., P 1914. Fr. Bliemetzrieder, Anselm von Laons systematische Sentenzen, hg, eingel. und philosophie- und unterrichtsgeschichtlich untersucht. 1. T: Texte (Beiträge XVIII, 2—3), 1919. P. Fournier, DHGE III 485—87.

**V. Honorius Augustodunensis.** Hauréau, Notices et extraits in 8° I 209; II 61; V 266. K. Schorbach, Entstehung, Überlieferung und Quellen des deutschen Volksbuches Lucidarius, 1894. R. Rocholl, Honorius Augustodunensis, Neue kirchliche Zeitschr. 8 (1897) 704—740; derselbe, Realenzykl. f. prot. Theol. VIII 327—331. O. Baltzer, Beiträge z. Gesch. d. christolog. Dogmas im 11. u. 12. Jahrhundert, Studien zur Geschichte u. Theol. d. Kirche 3 (1898) 30 ff. J. Sauer, Symbolik d. Kirchengebäudes u. seiner Ausstattung in der Auffassung d. Mittelalt. mit Berücksichtigung von Honorius Augustodun., Sicardus, Durandus, 1902. J. v. Kelle, Über Honorius Augustodunensis und d. Elucidarium sive dialogus de summa totius christianae theologiae, WSB 143 (1900) 13. Abh., 1—14. J. A. Endres, Honorius Augustodunensis u. s. Elucidarium, Hist. polit. Blätter 130 (1902) 157 ff; derselbe, Das St. Jakobsportal in Regensburg und Honorius Augustodunensis, 1903. J. v. Kelle, Unters. über das Speculum ecclesiae des Honorius und die Libri defloration um des Abtes Werner, WSB 145 (1902) 7. Abh. J. A. Endres, HistJhb 24 (1903) 827 f; derselbe, PhJhb 16 (1903) 455. J. v. Kelle, Untersuchungen über das Offendiculum des Honorius, sein Verhältnis zu dem gleichfalls dem Honorius zugeschriebenen Eucharistion und Elucidarium, sowie zu den deutschen Gedichten Gehugde und Pfaffenleben, WSB 148 (1904) 4. Abh.; derselbe, Untersuch. über d. Honorius Inevitabile sive de praedestinatione et libero arbitrio dialogus, ebda 150 (1905) 3. Abh.; derselbe, Untersuch. über den nicht nachweisbaren Honorius Augustodunensis ecclesiae presbyter et scholasticus und die ihm zugeschriebenen Werke, ebda 152, 2. Abh.; 153, 5. Abh., 1906. J. A. Endres, Zum Offendiculum des Honorius Augustod., HistJhb 26 (1905) 783—785; derselbe, Honorius Augustodunensis. Beitrag zur Geschichte des geistigen Lebens im 12. Jahrh., 1906. C. Daux, Un scolastique du XIIe sc. trop oublié: Honoré d'Autun, Rev. d. scienc. ecclés. 1907, 737—58, 858—84, 974—1002, 1071—80. M. Manitius, Honorius Augustod., Neues Archiv 32 (1907) 702—703. E. Mâle, Die kirchl. Kunst d. 13. Jahrh. in Frankreich. Studien über die Ikonographie des Mittelalters und ihre Quellen. Deutsch von R. Zuckermandel, 1907 (Über den Einfluß des Honorius auf

die Kunst des Mittelalters). F. Baeumker, Das Inevitabile des Hon. August. und dessen Lehre über das Zusammenwirken von Wille und Gnade (Beiträge XIII, 6), 1914. P. Duhem, Le système du monde II 24—31. E. Amann, DThC VII 139—158. J. B. Kors, La justice primitive et le péché originel d'après S. Thomas (Bibl. Thom. II), Kain 1922, 40—42.

### Zu § 22. Die Universalienfrage (Realismus und Nominalismus).

**I. Allgemeines.** V. Cousin, Ouvrages inédits d'Abélard, P 1836. C. S. Barach, Zur Gesch. des Nomin. vor Roscelin, nach handschr. Quellen d. Wiener kais. Hofbibliothek, Wien 1866 (Über Marginal-Glossen zu einem Mscr. d. pseudo-augustin. Kategorien). Hauréau, Hist. de la philos. scol. I. Joh. Heinr. Löwe, Der Kampf zwischen dem Real. u. Nomin. im Mittelalt., sein Ursprung u. sein Verlauf (aus d. Abh. der k. böhm. Gesellsch. d. W., VI. Folge, 8. Bd.), Prag 1876. Prantl, Gesch. d. Log. II. H. Siebeck, Archiv f. Gesch. d. Philos. 1 (1888) 376 ff., 518 ff. (Der ältere Nominalismus wird betrachtet hinsichtlich seines Einflusses auf die Wiederbelebung und Fortbildung psychologischer Gesichtspunkte und Untersuchungen). F. Picavet, Note sur la place que tient la querelle des universaux d'après Abélard dans les écoles du XIIe siècle, Rev. intern. de l'enseignement 62 (1911) 232—234. M. de Wulf, Le problème des universaux dans son évolution historique du IXe au XIIIe siècle, Arch. f. Gesch. d. Philos. 9 (1896) 427 ff. Dom et de Vorges, Saint Anselme, P 1901, 141—67 (Réalisme et Nominalisme). H. Willner, Des Adelard von Bath Traktat De eodem et diverso (Beiträge IV, 1), 1903, 51 ff. (Indifferenzlehre). B. Hauréau, Notices et extraits in $8^0$ V 290—338. H. veröffentlichte aus einer Handschr. des 12. Jahrh. (Biblioth. Nat. 17 813) eine Reihe neuer, für die Geschichte und Kenntnis des Universalienstreites höchst belangreicher Quellenstücke, nämlich einen Kommentar zur Isagoge des Porphyrius (293—296), dessen anonymer Verfasser sich aufs engste an Boëthius anlehnt (vgl. H. Willner, der a. a. O., Anh. I 105 bis 108, das Stück ediert und ebda 63 ff. eine Analyse desselben gibt); dann einen ebenfalls anonymen Traktat über die Gattungen und Arten (298—325), der nach einer eingehenden Polemik gegen exzessiv realistische Auffassungen die Indifferenzlehre entwickelt und nach Hauréaus Vermutung Walter von Mortagne zum Verfasser hat (vgl. H. Willner, 64 ff., wo das Stück inhaltlich analysiert, und Anh. II, 108—110, wo der Text desselben mitgeteilt wird); ferner ein drittes Stück mit dem Titel: „Sententia de universalibus secundum magistrum R." (325—328), das aber nicht, wie Hauréau meint, aus Roscelins Schule stammt, sondern auf dem Boden des Realismus steht; und endlich an vierter Stelle einen Kommentar zu den aristotelischen Kategorien (333—337), der mannigfach Auszüge aus Boëthius wiedergibt. J. Reiners, Der aristotelische Realismus in der Frühscholastik, I. D., Bonn 1907; derselbe, Der Nominalismus in der Frühscholastik. Nebst einer Textausgabe des Briefes Roscelins an Abaelard (Beiträge VIII, 5), 1910. H. Dehove, Qui praecipui fuerint labente XII saeculo ante introductam Arabum philosophiam temperati realismi antecessores, Thèse, Lille 1908. B. Geyer, Die Stellung Abaelards in der Universalienfrage nach neuen handschriftl. Texten, Erste Baeumkerfestschrift (Beiträge, Suppl. I), 1913, 101—27. J. Assenmacher, Geschichte des Individuationsprinzips, 17—22 (Eriugena, Roscelin, Wilh. v. Champeaux).

**II. Roscelin.** Hauréau, Hist. de la philos. scol. I 242—65. C. Prantl, Gesch. d. Log. II 78—82. Th. de Régnon, Études de théol. pos. sur la S. Trinité II 59—64. F. Picavet, Roscelin, philosophe et théologien, d'après la légende et d'après l'histoire, P 1896, 2e éd. P 1911. A. Hauck, Realenzyklop. f. prot. Theol. XVII 137—143. G. Robert, siehe IV. B. Adlhoch, Roscelin u. St. Anselm, PhJhb 20 (1907) 442—456. E. Buonaiuti, Un filosofo della contingenza nel sec. XI. Roscelino, Riv. stor.-crit. delle sc. teol. 4 (1908) 195—212. M. Grabmann, Gesch. d. scholast. Methode I 293—311. J. Reiners, Der Nominalismus in der Frühscholastik (Beiträge VIII, 5), 1910, 25—41. J. A. Endres, Forschungen, 131—49.

**III. Wilhelm von Champeaux.** Hist. litt. de la France X 307—16. Cousin, Ouvrages inédits d'Abélard, P 1836, CX—CXXIV. E. Michaud, Guillaume de Champeaux et les écoles de Paris au XIIe siècle d'après des documents inédits, P 1867, 2. éd. 1868. Hauréau, Hist. de la philos. scol. I 320—391. C. Prantl, Gesch. d. Log. II 130—133. Féret, La faculté de théologie de Paris I 100 ff. G. Lefèvre, Les variations de Guillaume de Champeaux et la question des universaux. Étude suivie

de documents originaux (Travaux et Mémoires de l'Université de Lille, t. VI), 1898. H. Willner, Des Adelard von Bath Traktat De eodem et diverso (Beiträge IV, 1), 1903, 66 ff. S. M. Deutsch, Realenzyklop. f. prot. Theol. XXI 292—94. Th. Heitz, Essai historique sur les rapports entre la philosophie et la foi, P 1909, 65—67. F. Picavet, Note sur l'enseignement de Guillaume de Champeaux d'après l'Historia calamitatum d'Abélard, Rev. internat. de l'enseignement, Oct. 1910. M. Grabmann, Gesch. d. scholast. Methode II 136—168 (Über Wilhelms Sentenzen oder Quaestiones und die aus seiner Schule hervorgegangene Sentenzen- und Quästionenliteratur). P. Godet, DThC VI 1976 f.

**IV. Gauslenus von Soissons.** Hist. litt. de la France XII 412 ff. H. Ritter, Gesch. der Phil. VII, 1844, 364. C. Prantl, Geschichte der Logik II 142—47. J. Reiners, Der arist. Realismus, 38—44. G. Robert, Les écoles et l'enseignement de la théol. pendant la première moitié du XIIe sc., P 1909, 202, 205.

## Zu § 23. Peter Abaelard.

a) Allgemeines: Histoire litt. de la France XII 86—152. Ch. de Rémusat, Abélard, 2 vol., P 1845. B. Duparay, Pierre le Vénérable, abbé de Cluny, sa vie, ses œuvres et la société monastique au douzième siècle, Châlons sur Saône, 1862. H. Bittcher, Das Leben d. Peter Abälard, Zeitschr. f. hist. Theol. 40 (1869) 315 bis 376; derselbe, Über die Schriften, den philos. Standpunkt u. die Ethik des Peter Ab., Zeitschr. f. hist. Theol. 41 (1870) 1—90. J. Bach, Die Dogmengesch. d. Mittelalt. II 41—88. E. Vacandard, P. Abélard et sa lutte avec St. Bernard, sa doctrine, sa méthode, P 1881; derselbe, DHGE I 71—91. S. M. Deutsch, Die Synode zu Sens 1141 und die Verurteilung Abälards, 1880; derselbe, P. Abälard, ein kritischer Theol. des 12. Jhds, 1883. A. Hausrath, Peter Abälard 1893. P. Féret, La faculté de théologie de Paris I, P 1894, 100—103, 131—53. Fr. Nitzsch, Realenzyklop. f. prot. Theol. I 15—25. E. Kaiser, Pierre Abélard critique, I. D., Freiburg i. Schweiz 1901. W. Meyer, Die Oxforder Gedichte des Primas (des Magister Hugo von Orléans), Nachr. d. K. Ges. d. Wiss. zu Göttingen, philol. hist. Kl. 1907, 107—9. E. Portalié, DThC I 36—55. M. Grabmann, Die Gesch. d. scholast. Methode II 168—229. A. Holmeister, Studien über Otto von Freising, Neues Archiv 37 (1912) 635—40 (Über die Beziehungen Ottos zu Abaelard). R. Seeberg, Lehrb. d. Dogmeng. III 156—170, 226—233, 241—43. B. Schmeidler, Der Briefwechsel zwischen Abälard und Heloise eine Fälschung?, Archiv f. Kulturgesch. 11 (1913) H. 1. R. L. Poole, Illustrations, 116—45; 314—17 (Note on Abaïlard's Masters). P. Guilloux, Abélard et le couvent du Paraclet, RHistEccl 21 (1925) 455—78. M. Grabmann, Art. Abälard, in: Religion in Gesch. u. Gegenwart I² 23 weist auf eine von Ruf wiederaufgefundene Apologie A.s gegen Bernhard hin).

b) Methode: V. Cousin, Ouvrages inédits d'Abélard, P 1836, CLXXXIV—CXCVI. H. Denifle, Archiv 1 (1885) 618 f.; derselbe, Chartularium Univers. Par. I, 1889, S. XXVII. A. Gietl, Die Sentenzen Rolands, 1891, S. LVII. F. Picavet, Abélard et Alexandre de Hales créateurs de la méthode scolastique, P 1896, auch in Biblioth. de l'école des hautes études. Sciences religieuses, Bd. 7, S. 209 ff. G. Compayré, Abelard and the origins and early history of universities, L 1893. G. Robert, Les écoles et l'enseignement de la théol. pendant la première moitié du XIIe siècle, P 149—186: Abélard créateur de la méthode de la théologie scol. et introducteur de la „Disputatio" dans l'enseignement théologique: 187—211: Notes sur divers ouvrages d'Abélard; derselbe, Ab. créateur de la méthode de la théol. scol., RScPhTh 3 (1909) 60—83. M. Grabmann, Die Gesch. d. schol. Methode II 199—221.

c) Philosophie: V. Cousin, Ouvrages inédits I ff., CXXX—CCIII. Ch. de Rémusat, sieh unter a. B. Hauréau, Hist. de la philos. scol. I 362—80. C. Prantl, Gesch. d. Log. I 162—207 (Abaelard): 207—212 (De intellectibus); 144—153 (De generibus et speciebus). H. Dehove, Qui praecipui fuerint labente XII saec. temperati realismi antecessores. Thèse, 1908, 63—74 (De Petro Abaelardo); 75—80 (De generibus et speciebus); 105—117 (De intellectibus). J. Verweyen, Das Problem der Willensfreiheit in der Scholastik, 1909, 51—54. J. Reiners, Der Nominalismus in der Frühscholastik. Ein Beitr. z. Gesch. d. Universalienfrage im Mittelalter (Beiträge VIII, 5), 1910, 41—59. B. Geyer, Die Stellung Abälards in

der Universalienfrage nach neuen hds Texten, Erste Baeumker-Festschrift (Beiträge Suppl. I), 101—27.

d) Glaube und Wissen: M. Th. Heitz, Essai historique sur les rapports entre la philos. et la foi, P 1909, 7—30. G. Berardier, La psychologie de la foi d'après Abélard, Thèse, Brignais 1909. H. Ligeard, Le rationalisme de Pierre Abélard, RechScRel 2 (1911) 384—396 (Ab. ist nicht Rationalist, sondern Semirationalist. Der Autor gibt auch einen auf Grund d. Handschr. verbesserten Text der den Rationalismus Ab.s betreffenden Stellen). M. Grabmann, D. Gesch. d. schol. Meth. II 177—199. F. Schreiter, Petrus Abälards Anschauungen über das Verhältnis von Glauben und Wissen, I. D., Leipzig 1912. W. Schulz, sieh oben § 20 IV. W. Betzendörfer, Glauben u. Wissen bei Peter Abaelard, ZSystTh 3 (1925) 334—52. D. Chenu, Pro fidei supernaturalitate illustranda, Xenia Thom. III, 1925, 298—300.

e) Theologie: J. D. H. Goldhorn, De summis principiis theologiae Abaelardeae, 1836; derselbe, Abälards dogmatische Hauptwerke, Zeitschr. f. hist. Theol. 37 (1866) 161—229. J. Bach, sieh unter a. H. Denifle, Die Sentenzen Abälards u. d. Bearbeitung seiner Theologia vor Mitte d. zwölften Jhds, Archiv f. Lit. u. Kirchengesch. d. Mittelalters I 402—69, 584—624. Th. de Régnon, Études de théol. positive sur la S. Trinité II 65—86. A. Hjelm, Den Seliger Bernhard och Abaelard. En dogmen-historik studie I, Lund 1898. W. Meyer, Die Anklagesätze d. hl. Bernhard gegen Abälard, Nachrichten d. k. Gesellsch. d. Wissensch. zu Göttingen 1898, 397—468. O. Baltzer, Beiträge zur Geschichte d. christolog. Dogmas im 11. u. 12. Jahrh., in: Studien zur Gesch. d. Theol. u. Kirche 3 (1898) H. 1, 16 ff. J. A. Cramer, De beteekenis van Abaelard met betrekking tot de leer van de boete, Theol. Studien 16 (1898) 19—54. Fr. Thaner, Abaelard und d. kanonische Recht, Graz 1900. J. Gottschick, Studien zur Versöhnungslehre des Mittelalters, Ztschr. f. Kirchengesch. 22 (1901) 378 ff. G. Grunwald, Gesch. d. Gottesbeweise im Mittelalt. bis zum Ausgang der Hochscholastik (Beiträge VI, 3), 1907, 36—40. J. B. Kors, La justice primitive et le péché originel usw., 36—39. R. M. Martin, Pro Petro Abaelardo. Un plaidoyer de Robert de Melun contre S. Bernard, RScPhTh 12 (1923) 308—33. H. Gallerand, La rédemption dans les écrits d'Anselme et d'Abélard, RHistRel 1925, 212—41.

f) Ethik: Th. Ziegler, Abälards Ethica, Straßb. Abh. zur Philos., Ed. Zeller zu sein. 70. Geburtst., 1884, 199—222. B. Hiller, Abälard als Ethiker, I. D., Erlangen 1900. R. Dahmen, Darstellung der Abälardschen Ethik, I. D., Münster 1906. J. Schiller, Abälards Ethik im Vergleich zur Ethik seiner Zeit, I. D., München 1906. O. Dittrich, Gesch. der Ethik, III 67—74.

g) Naturlehre: L. Thorndike, A history of magic and experimental science II 3 ff. H. Liebeschütz, Kosmologische Motive in der Bildungswelt der Frühscholastik, Vorträge der Bibl. Warburg III 83—148 (114—19).

### Zu § 24. Die Schule von Chartres und ihr nahestehende Persönlichkeiten.

**I. Allgemeines.** Ch. Huit, Le Platonisme au moyen-âge, Annales de philos. chrétienne, Nouv. Série, t. XX, XXI. C. Schaarschmidt, Johannes Saresberiensis nach Leben und Studien, Schriften und Philosophie, 1862. K. Werner, Wilhelms v. Auvergne Verhältnis zu den Platonikern d. zwölften Jahrh., WSB 74 (1873). B. Hauréau, Mémoire sur quelques maitres du XIIe siècle à l'occasion d'une prose latine publiée par M. Th. Wright (Metamorphosis Goliae episcopi) in: Mém. de l'Acad. des inscript. et belles lettres t. 28 (1876), 2e p., 223—238. A. Clerval, Les écoles de Chartres au moyen-âge, P 1895. M. Grabmann, Die Gesch. d. schol. Meth. II 407—76. H. Liebeschütz, Kosmologische Motive in der Bildungswelt der Frühscholastik. Vorträge der Bibl. Warburg III 83—148. J. Assenmacher, Geschichte des Individuationsprinzips, 22—26.

**II. Constantinus Africanus.** Ch. Jourdain, Recherches critiques etc., P 1843, 95—96, 455 f. Petrus Diaconus, Chronicon, MG SS VII 728—729. M. Steinschneider, C. Afric. und seine arabischen Quellen, Archiv f. pathol. Anatomie und Physiol. 37 (1866) 351—410. F. Wüstenfeld, Die Übersetzungen arabischer Werke ins Lateinische seit dem 11. Jahrh., Abhandl. d. k. Gesellsch. d. Wiss. z. Göttingen 22 (1877) 10—20. H. Siebeck, Archiv f. Gesch. d. Philos. 1

(1888) 528 ff. Cl. Baeumker, ebda 5 (1892) 557. H. Willner, Adelard von Bath De eodem et diverso, 82 ff. L. Thorndike, A history of magic I 742—59.

**III. Adelard von Bath.** F. Wüstenfeld (sieh unter II), 20—23. K. Laßwitz, Gesch. d. Atomistik I, 1890, 70—72. N. Bubnov, Gerberti opera mathem., Berolini 1899, 174 (Über die Übersetzung der Elemente des Euklid durch Adelard). J. Reiners, Der Aristotel. Realismus in der Frühscholastik, I. D., Bonn 1907, 20—25. Ch. H. Haskins, Adelard of Bath, English Hist. Rev. 26 (1911) 491—98; derselbe, Studies in the history of mediaeval science, Cambridge 1924, 20—42. P. Duhem, Le système du monde III 116, 169—70 (über die Werke). L. Thorndike, A history of magic II 19—49. U. Berlière, DHGE I 522 f. (hier weitere Lit.).

**IV. Bernhard von Chartres.** Histoire litt. de la France XII. V. Cousin, Ouvrages inédits d'Abélard, P 1836, Introduction, CXXVI—CXXIX. B. Hauréau, Hist. de la philos. scol. I 403—419; derselbe, Mémoire sur quelques chanceliers de Chartres, in: Mémoires de l'Acad. des inscr. et belles lettres, t. 31, 2e p., 63 ff.; derselbe, Notices et extraits in $8^0$ II 345. Demimuid, De Bernardo Carnotensi, 1873. C. S. Barach u. J. Wrobel, sieh unter VII. C. Prantl, Gesch. d. Log. II 126 f. Ch.-V. Langlois, Maître Bernard, Bibliothèque de l'école des chartes 54 (1893). Clerval, Les écoles, 158 ff., 180 f., 248 ff. E. Norden, Die antike Kunstprosa II 715—717. R. L. Poole, Illustrations of the history of mediaeval thought and learning, 2d ed. rev. L 1920, 95—105. E. Gilson, Le Platonisme de Bernard de Chartres, RNéoscol 25 (1923) 5—19.

**V. Thierry von Chartres.** A. Clerval, Les écoles, 242 f., 254—59 (Das System Thierrys); 188—94 (Thierrys Schüler). P. Duhem, Du temps où la scolastique latine a connu la physique d'Aristote, Revue de philos., août 1909; derselbe, Thierry de Chartres et Nicolas de Cues, RScPhTh 3 (1909) 525—31 (Nicolaus' von Cues Einheitstheorie findet sich schon in Thierrys De opere sex dierum). Th. Heitz, Essai historique sur les rapports entre la philos. et la foi, P 1909, 33—36. A. Hofmeister, Studien über Otto von Freising, Neues Archiv 37 (1912) 665—671 (Über Thierrys Heptateuchon). P. Duhem, Le système du monde III 184—93 (Über die astronomischen Ansichten in De sex dierum operibus).

**VI. Clarenbaldus von Arras.** R. L. Poole, Illustrations of med. thought², 1920. W. Jansen, Der Kommentar des Cl. v. A. zu Boëthius, De Trinitate hg u. historisch untersucht (Breslauer Studien zur hist. Theol. VIII), 1926.

**VII. Bernhardus Silvestris.** C. S. Barach u. J. Wrobel in ihrer Ausgabe Bernardi Silvestris De mundi universitate, Innsbruck 1876, Einleitung, I—XXI. A. Clerval, Les écoles, 173 f., 259—61. L. Thorndike, II 99—123.

**VIII. Wilhelm von Conches.** Hist. litt. de la France XII. B. Hauréau, Singularités historiques et littéraires, P 1861; derselbe, Hist. de la philos. scol. I 430—46. J. Bach, Die Dogmeng. d. Mittelalt. II 168—70. R. L. Poole, Illustrations of the history of mediaeval thought, L 1884, 124 f.; 338 ff.; 2d ed. 1920, 106—111, 298—310. C. Prantl, Gesch. d. Log. II 127—29. K. Werner, Die Kosmologie und Naturlehre des schol. Mittelalt. mit spezieller Beziehung auf Wilhelm von Conches, WSB 75 (1873). H. Siebeck, Arch. f. Gesch. d. Philos. 1 (1888) 531 ff. K. Laßwitz, Gesch. d. Atomistik I, 1890, 72 ff. A. Clerval, Les écoles, 181 ff, 264 f. Cl. Baeumker, KL XII 1599—1602. G. Grunwald, Gesch. d. Gottesbeweise im Mittelalt. (Beiträge VI, 3), 1907, 67 f. R. Seeberg, Realenzykl. f. prot. Theol.³ XXI 294—98. Th. Heitz, Essai historique (sieh oben n. V), 41 f. P. Duhem, Le système du monde II 87—95. R. L. Poole, The masters of the schools at Paris and Chartres in John of Salisbury's time, Engl. Hist. Rev. 35 (1920) 321—42. L. Thorndike, A history of magic II 50—65.

**IX. Walter von Mortagne.** J. Bach, Dogmeng. d. Mittelalt. II 125—32. C. Prantl, Gesch. d. Log. II 139. H. Willner, Des Adelard von Bath Traktat De eodem et diverso (Beiträge IV, 1), 1903, 64—68. J. Reiners, Der Aristotelische Realismus, 25—28. M. de Wulf, Hist. de la philos. en Belgique, Bruxelles-P 1910, 34 f. M. Grabmann, Die Gesch. d. schol. Methode II 309.

**X. Gilbert de la Porrée und seine Schule.** Hist. litt. de la France XII 466 ff. H. Ritter, Gesch. d. christl. Philos. III, 1844, 437 ff. B. Hauréau, Hist. de la philos. scol. I 447—478. J. Bach, Dogmeng. d. Mittelalt. II 133—168. H. Usener, Gislebert de la Porrée, Jahrb. f. prot. Theol. 5 (1879) 183—192 (Wiederabgedr. in: Kleine Schriften, B. IV, 1913, 154—162). R. L. Poole, Illustrations of the history of mediaeval thought, L 1884, 132—135, 179—200; 2nd ed. 1920, 112

bis 115 146—175 317—20. C. Prantl, Gesch. d. Logik II 217—29. A. Berthaud, Gilbert de la Porrée et sa philosophie, Poitiers 1892. Th. de Régnon, Études de théologie positive sur la trinité II 87—108. A. Clerval, Les écoles de Chartres, 163 ff. (Leben u. Schriften); 185 ff. (Schüler G.s); 261 ff. (System G.s). J. Schmidlin, Die Philosophie Ottos von Freising, PhJhb 18 (1905) 312—20, 407 ff.; derselbe, Otto von Freising als Theologe, Der Katholik 85 (1905) II 83 ff. J. Reiners, Der Aristotel. Realismus, 44—57. H. Dehove, Qui praecipui fuerint temperati realismi antecessores, Thèse, Lille 1908, 90—104. Th. Heitz, Essai historique (s. o. unter V), 36—41. M. Grabmann, Die Gesch. d. schol. Meth. II 408—30. R. M. Martin, Le péché originel d'après G. de la P. († 1154) et son école, RHistEccl 13 (1912) 674—91. A. Hofmeister, Studien über Otto von Freising, Neues Archiv 37 (1912) 640—46. J. de Ghellinck, Le mouvement théologique, 108 f., 159—163. F. Vernet, DThC VI 1350—8. P. Duhem, Le système du monde III 194—7 (Über d. Benutzung d. aristot. Physik in De sex principiis); V 290 (Über die Formel quo est und quod est).

Über die Sententiae divinitatis: Du Boulay, Hist. Univ. Paris. II, 1665, 631 ff. H. Denifle, Archiv. f. Lit.- u. Kirchengesch. d. Mittelalt. I (1885) 404—417. B. Geyer, Die Sententiae divinitatis, ein Sentenzenbuch der Gilbertschen Schule (Beiträge VII, 2—3), 1909. M. Grabmann, Die Gesch. d. schol. Meth. II 437 ff.

**XI. Otto von Freising.** J. Bach, Dogmeng. d. Mittelalt. II 455—60. M. Büdinger, Die Entstehung des 8. Buches Ottos von Freising, WSB 98 (1881) 325 ff. C. Prantl, Gesch. d. Log. II 105, 229 f. E. Bernheim, Der Charakter Ottos von Freising und seiner Werke, Mitteil. d. Instit. f. österreich. Geschichtsforschung 6 (1885) 1 ff. R. Wilmans, Über die Chronik des Otto von Freising, Archiv d. G. für ältere deutsche Geschichtsk. X 131 ff., XI 18 ff. J. Hashagen, Otto v. Freising als Geschichtsphilosoph und Kirchenpolitiker, Leipziger Studien aus dem Gebiet der Geschichte VI 2, 1900. A. Hauck, Kirchengesch. Deutschlands IV 476—485. O. Holder-Egger, Realenzykl. f. prot. Theol.[3] XIV 533—537. J. Schmidlin, Die Philosophie Ottos von Freising, PhJhb 18 (1905) 156—175, 312—323, 407—423; derselbe, Bischof Otto von Freising als Theologe, Der Katholik 85 (1905) II 81—112, 161—182; derselbe, Die Eschatologie Ottos v. Freising, ZkTh 29 (1905) 445 ff.; derselbe, Die geschichtsphilosophische und kirchenpolitische Weltanschauung Ottos v. Freising (Studien. u. Darstell. aus d. Geb. d. Gesch. herausgeg. von H. Grauert IV, 2—3), 1906. J. Reiners, Der Aristotel. Realismus, 55 f. W. Meyer, Die Oxforder Gedichte des Primas, Nachr. d. k. Ges. d. Wiss. zu Göttingen 1907, 107 (M. nimmt ein Studium Ottos bei Alberich von Reims an, was aber sehr unsicher ist). M. Grabmann, Die Gesch. d. scholast. Methode II 68—72. A. Hofmeister, Studien über Otto von Freising, Neues Archiv 37 (1912) 99—161, 633—768. H. Nörenberg, Die Darstellung Friedr. Barbarossas in den Gesten O.s v. Fr. mit Hinblick auf Ottos august. Geschichtsauffassung, I. D., Greifswald 1917.

**XII. Johannes von Salisbury.** Hist. litt. de la France XIV 89—161. C. Scharschmidt, J. S. in seinem Verhältnis zur klass. Literatur, Rhein. Mus. f. Phil. N. F., XIV (1858) 200—234; derselbe, Johannes Saresberiensis nach Leben u. Studien, Schriften u. Philosophie, 1862; derselbe, Realenzykl. f. prot. Theol.[3] IX 314—19. B. Hauréau, Hist. de la philos. scol. I 533—49. M. Demimuid, Jean de Salisbury, P 1873. C. Prantl, Gesch. d. Log. II 234, 269. R. L. Poole, Illustr. of the history of medieval thought, L 1884; 2d ed. 1920. H. Siebeck, Arch. f. Gesch. d. Philos. 1 (1888) 518 (Die Psychol. d. Joh.). P. Gennrich, Zur Chronologie des Lebens Joh. v. S., ZKG 13 (1892) 544 f.; derselbe, Die Staats- und Rechtslehre Johannes von Salisbury. Nach den Quellen dargestellt u. auf ihre geschichtl. Bedeutung untersucht, 1894. Clerval, Les écoles, 180. E. Schubert, Die Staatslehre Johs. v. Salisb., Erlanger Diss., 1897. W Meyer, Die Oxforder Gedichte des Primas, Nachrichten d. Göttinger Ges. d. Wiss., philol.-histor. Kl. 1907, 105—106. E. Norden, Die antike Kunstprosa II 712—715. Clement C. J. Webb in seiner Ausgabe des Policraticus I. Prolegomena; derselbe, The „Policraticus" of John of Salisbury, The church quarterly review 1911, 312—345. M. Grabmann, Die Gesch. d. schol. Methode II 438—452. K. Schrader, Zu den klassischen Studien des Joh. von Salisb., Rhein. Mus. 67 (1912) 1. L. Thorndike, II 155—70. R. L. Poole, The early correspondence of John of Salisbury, Proceedings of the British Academy, Vol. XI, L 1924. J. Baudot, DThC VIII 808—16.

**XIII. Alanus ab Insulis. Nicolaus von Amiens. Radulf de Longo Campo.** Hist. litt. de la France XVI 396—425; XVII 1—5 (Alanus); XVII (Nicolaus v. Amiens). Rousselot, Études sur la philos. dans le moyen-âge, P 1840, I 305 ff. A. Jourdain, Recherches critiques etc., P 1843, 27, 278 ff. Ritter, Gesch. d. Philos. VII, 1844, 593 ff. Dupuis, Alain de Lille, Études de philos. scol., Lille 1859. B. Hauréau, Hist. de la philos. scol. I 521—532; derselbe, Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles lettres 32 (1886) I 1—27. Lecoy de la Marche, La chaire française au moyen-âge, P 1886, 152 ff. (Über die Sermones d. Al.). O. Leist, Der Anticl., ein lat. Gedicht des 12. Jahrh. u. sein Verfasser Alanus ab Insulis, Beil. z. Progr. des Gymnas. zu Seehausen i. d. Altm. 1878—1882. E. Bossard, Alani de Ins. Anticlaudianus cum divina Dantis Aligh. Comoedia coll., Andegavi 1885. Cl. Baeumker, Handschriftliches zu den Werken d. Alanus, PhJhb 6 (1893) u. 7 (1894); separat Fulda 1894. M. Baumgartner, Die Philos. d. Alan. de Ins. im Zusammenh. mit d. Anschauungen des 12. Jahrh. dargestellt (Beiträge II, 4), 1896. S. M. Deutsch, Realenzykl. f. prot. Theol.[3] I 283—86. P. Braun, Essai sur la philos. d'Alain de Lille, Revue des sciences ecclésiastiques t. V—X (1897—1899); derselbe, DThC I 656—58. G. Grunwald, Gesch. d. Gottesbeweise im Mittelalter (Beiträge VI, 3), 1907, 61—66. Cl. Baeumker, Witelo (Beiträge III, 2), 1908, 322 f., 331 (Über die Gottesbeweise bei Alanus u. Nicolaus v. Amiens). J. Reiners, Der arist. Realismus, 56. M. de Wulf, Hist. de la philos. en Belgique, Bruxelles 1910, 36—40. N. Paulus, Die Ablaßlehre der Frühscholastik, ZkTh 34 (1910) 437 ff. (Der Poenitentiarius d. Alanus). M. Grabmann, Die Gesch. d. scholast. Methode II 452—76. Marta Marti, Gottes Zukunft von Heinrich von Neustadt, 1911 (Sprache und Dichtung. Forsch. z. Linguistik u. Literaturwissenschaft, H. 7; Der Anticlaudian des Alanus ist Hauptquelle für das religiöse Lehrgedicht d. H. v. N.). M. Jacquin, Alain de Lille, DHGE I 1299—1304. P. Duhem, Le système du monde III 223—30 (Die astronomischen Lehren des Anticlaudianus).

Über Radulf de Longo Campo handeln: B. Hauréau, Notices et extraits in 8° I 325—33. M. Baumgartner, Die Philos. des Alanus, 10, 75, 93. M. Grabmann, II 48—54.

**XIV. Joachim von Floris. Ubertin von Casale.** H. Denifle, Das Evangelium aeternum und die Kommission von Anagni, Archiv I 49—164. Fr. Ehrle, KL VI 1471—1480. E. Gebhart, L'Italie mystique, P 1890, 49—82; 8. éd. 1917. B. Hauréau, Notices et extraits in 8° I 72 f. P. Fournier, Joachim de Flore et le Liber de vera philosophia, Revue d'histoire et de littérature religieuses 4 (1899), 37—66; derselbe, Joachim de Flore, Revue des questions historiques N. S. 23 (1900) 457—505. Beide Aufsätze sind wieder abgedruckt in: Études sur Joachim de Flore et ses doctrines, P 1909. E. Schott, Joachim, der Abt von Floris, ZKG 22 (1901) 313—361 und ebda 23 (1902) 157—186. S. M. Deutsch, Realenzyk. f. prot. Theol. IX 227—232. M. Grabmann, Die Gesch. d. schol. Methode II 403. E. Jordan, DThC VIII 1425—58. J. Huck, Ubertin von Casale u. sein Ideenkreis, 1903. E. Knoth, Ubertino von Casale, 1903. F. Callaey, Sur la vie et les œuvres d'Ubertin de Casale, Annuaire de l'Université de Louvain, Séminaire hist., Louvain 1910; derselbe, Les idées mystico-politiques d'un franciscain spirituel. Étude sur l'arbor vitae d'Ubertin de Casale, RHistEccl 11 (1910) 483—504; 693—727; derselbe, Études sur Ubertin de Casale, Louvain 1911. Menendez y Pelayo, Historia de los Heterodoxos españoles, 2. A., Madrid 1917, t. III. G. Bondatti, Gioachimismo e Francescanesimo nel Dugento, S. Maria degli Angeli 1924. H. Grundmann, Studien über Joachim von Floris, 1927.

**XV. Amalrich von Bène. David von Dinant.** Chr. U. Hahn, Theol. Studien u. Krit., 1846, 184—95; derselbe, Gesch. der Ketzer im Mittelalt. III. J. Huber, Johannes Scotus Eriugena, 1861, 434 ff., wo auf den Bericht des Kardinals Heinrich von Ostia aufmerksam gemacht ist. B. Hauréau, Hist. de la philos. scol. II 1, 83—107. P. Fournier, Études sur Joachim de Flore et ses doctrines, P 1909, 40. A. Chollet, Amaury de Bène, DThC I 936—940. Cl. Baeumker, Contra Amaurianos. Ein anonymer, wahrscheinlich dem Garnerius von Rochefort zugehöriger Traktat gegen die Amalrikaner aus dem Anfang des XIII. Jhds. Mit Nachrichten über die übrigen unedierten Werke des Garnerius (Beiträge XXIV, 5—6), 1926. Vgl. seine frühere Veröffentlichung in JhbPhspTh 7 (1893) 346 ff. nebst dem Nachtrag 8 (1894) 217. Gegen die Autorschaft des Garnerius ist Mandonnet

(RThom. 1 [1893] 261 ff.), der Rudolph von Namur für den Verfasser hält. A. Wilmart, Un lecteur ennemi d'Amalric, RBénéd 36 (1924) 317—29.

Ch. Jourdain, Mémoire sur les sources philosophiques des hérésies d'Amaury de Chartres et de David de Dinant, Mém. de l'Ac. des inscript. et des bell. lettr. 26 (1870) II 467—98. B. Hauréau, Mém. sur la vraie source des erreurs attribuées à Dav. de D., ebda 29 (1877) II 319—30; sieh auch dessen Hist. de la phil. sc. II 1, 73—82; ferner W. Preger, Gesch. d. deutschen Myst. im Mittelalt. I 166—91. F. G. Hann, Über Amalrich von Bena und David von Dinant, Villach 1882. C. S. Barach et J. Wrobel, Bernardi Silvestris de universitate mundi, Innsbruck 1876, 19. H. Denifle, Chartul. Univ. Paris. I 70 f., 79, 81. A. Boghaert-Vaché, David de Dinan liégeois ou breton? Wallonia 1904, 266—72. G. Bareille, David de Dinan, DThC IV 157—60. M. de Wulf, Hist. de la philos. en Belgique, Bruxelles 1910, 41—43. M. Jacquin, Amaury de Bènes ou de Chartres, DHGE II 1004—7. E. Broecks, Le Catharisme, Louvain 1916. G. Théry, Essai sur David de Dinant d'après Albert le Grand et Saint Thomas, Mélanges Thomistes (Bibliothèque Thom. III), Kain 1923, 361—408; derselbe, Autour du décret de 1210. David de Dinant. Étude sur son panthéisme matérialiste (Bibl. Thom. VI), 1925. P. Duhem, Le système du monde V 244—60.

## Zu § 25. Die Mystik und Psychologie im zwölften Jahrhundert.

**I. Allgemeines.** Wilh. Preger, Gesch. d. deutsch. Mystik im Mittelalter, I. T. bis zum Tode Meist. Eckharts, 1874. Sieh dazu H. Denifle, Hist.-pol. Blätter 75 (1875). O. Rottmanner, Literar. Rundschau 1884, 321 ff. (auch: Geistesfrüchte aus der Klosterzelle, hg v. R. Jud, 1908, 239—250). A. Jundt, Hist. du panthéisme populaire au moyen-âge et au seizième siècle (suivie de pièces inédites concernant les frères du libre esprit, maître Eckhart, les libertins spirituels), P 1875. J. Görres, Die christliche Mystik, 1836—1842. Helfferich, Die christl. Mystik, 1842. A. Auger, Étude sur les mystiques des Pays-Bas au moyen-âge, Mémoires couronnés et autres mémoires de l'Académie de Belgique 46 (1892). E. Gebhart, L'Italie mystique, Histoire de la renaissance religieuse au moyen-âge, P 1890, 8. éd. P 1917. Th. Heitz, La philosophie et la foi chez les mystiques du XIe siècle, RScPhTh 2 (1908) 522—535. E. Lehmann, Mystik im Heidentum und Christentum, 1908. Fr. von Hügel, The mystical element of religion, 2 vol., L 1908. H. O. Taylor, The mediaeval mind II, L 1911 (V. Buch. Symbolism). H. Wilms, Aus mittelalterl. Frauenklöstern, 2. u. 3. A. 1918. J. Zahn, Christus in der deutsch. Mystik, Festrede, Würzburg 1918. Labande-Jeanroy, Les mystiques italiens, P 1918. P. Pourrat, La spiritualité chrétienne. T. I Des origines de l'Eglise au moyen-âge, P 1918; t. II Le moyen-âge, 1921. J. Bernhart, Die philosophische Mystik des Mittelalters von ihren antiken Ursprüngen bis zur Renaissance, 1922. Besse, Les mystiques Bénédictins des origines au XIIIe sc., P 1922. C. Butler, Western mysticism. The teaching of SS Augustin, Gregory and Bernard on contemplation and the contemplative life, L 1922. L. Gougaud, La theoria dans la spiritualité mediévale, Rev. d'asc. et de myst. 1922, 381—94. R. M. Jones, Studies in mystical religion, L 1923 (217 ff.: Meister Eckhart). W. Müller, Das Problem der Seelenschönheit im Mittelalt., Bern 1923. G. Mehlis, Die Mystik in der Fülle ihrer Erscheinungsformen in allen Zeiten und Kulturen (Die Mystik des deutschen Geistes 114 ff.). R. Otto, West-Östliche Mystik, 1926.

**II. Bernhard von Clairvaux.** Ein Verzeichnis der Literatur zu Bernhard bis zum Jahre 1890 gibt L. Janauschek, Bibliographia Bernardina, Wien 1891.

Neander, Der heilige Bernhard und sein Zeitalter, 1813, 3. A. 1865. Neu hg von S. M. Deutsch, 1889—1890. P. Thenaud, St. B. et son traité De consideratione, Strasb. 1869. H. Reuter, B. v. Clairv., ZKG 1 (1877) 36—50. J. Bach, Dogmeng. d. Mittelalt. II 108—19. L. Janauschek, KL II 414—28. G. Hüffer, Der hl. B. v. Cl. Eine Darstellung s. Lebens und Wirkens, I: Vorstudien, 1886. E. Vacandard, Vie de saint Bernard, abbé de Clairvaux, 2 voll., 1895, 4e éd. 1910 (Übersetzung von M. Sierp, 2 Bde. 1898); derselbe, Saint Bernard, P 1904, 2e éd. 1905; derselbe, DThC II 746—85. S. M. Deutsch, Realenzykl. f. prot. Theol. II 623—38. W. Meyer, Die Anklagesätze d. hl. Bernhard gegen Abälard, Nachr. d. k. Ges. d. Wiss. zu Göttingen, philol. hist. Kl. 1898, 397—478. J. Gottschick, Studien z. Versöhnungslehre des Mittelalt., ZKG 22 (1901) 378 ff. J. Ries, Die Gotteslehre d. hl. B., JhbPhspTh 20 (1906) 450—62; derselbe, Das geistliche Leben in seinen Ent-

wicklungsstufen nach der Lehre d. hl. B., 1906; derselbe, Die Kontemplationsarten nach der Lehre des hl. B., JhbPhspTh 23 (1909) 150 (Gegen Joseph a Sp. S., Die Kontemplationsarten d. hl. B., ebda 22 (1908) 453 ff.). G. Zuccante, S. Bernardo e gli ultimi canti del Paradiso, Riv. filosofica 9 (1906). J. Bernhart, Bernhardische u. Eckhartische Mystik in ihren Beziehungen und Gegensätzen, 1912. A. Steiger, Der hl. B. v. Clairv., Studien u. Mitt. aus dem Benediktiner- und Zisterzienserorden 28 u. 29 (1907—1908); auch separat, Brünn 1908; derselbe, S. Bernardi de praecepto et dispensatione liber, Zisterzienserchronik 1912 Mai, 129—135. B. Beß, Unsere religiösen Erzieher I, 1908 (Monogr. Bernh.s von Deutsch). P. Rousselot, Problème de l'amour au moyen-âge (Beiträge VI, 6), 1908, 49—55. Th. Heitz, Essai historique sur les rapports entre la philos. et la foi, P 1909, 67—69. J. Verweyen, Das Problem der Willensfreiheit in der Scholastik, 1909, 64—69. A. Harnack, Lehrb. d. Dogmeng. III, 4. A., 1910, 342—347. M. Grabmann, Die Gesch. d. schol. Methode II 104—108. A. Hofmeister, Studien über Otto von Freising, Neues Archiv 37 (1912) 747—767. R. Seeberg, Lehrb. d. Dogmeng. III 118—135. P. Rassow, Die Kanzlei St. Bernhards von Clairvaux, Stud. u. Mitteil. z. Gesch. d. Benediktinerordens 1913, 63—103. F. Radcke, Die eschatologischen Anschauungen B. v. Cl., 1915. E. Jovy, D'où vient l',,Ad tuum, Domine Jesu, tribunal appello" de Pascal? Pascal et S. Bernard, Poitiers 1916. A. Steiger, Nikolaus, Mönch in Clairvaux, Sekretär des hl. B., Stud. u. Mitteil. z Gesch. d. Benediktinerordens 1917, 41—50. J. v. Walter, Die Sonderstellung B.s von Cl. in der Gesch. d. Mystik, in: Theol. Festschr. für G. N. Bonwetsch z. seinem 70. Geburtstag, 1918, 64—71. J. Honnef, Das Priesterideal des hl. B., 1919; derselbe, Gottesliebe. Das Buch des hl. B. v. Cl. über die Liebe Gottes. Übers. u. erläutert, 1921. J. B. Kors, La justice primitive et le péché originel usw., 53 f. J. Schuck, Das religiöse Erlebnis beim hl. B. v. Cl., 1922; derselbe, Heimkehr (Sermo seu liber de conversione ad clericos). Die Predigt des hl. B. v. Cl. über die Bekehrung, 1925; derselbe, Der Myrrhenberg des hl. B. v. Clairv., 1926; derselbe, Das Hohe Lied des hl. B. v. Cl. Dokumente zur mittelalt. Christus- und Brautmystik, 1927. G. G. Coulton, Five Centuries of Religion, vol. I. St Bernard, his Predecessors and Successors 1000—1200, Cambridge, Univ. Pr., 1923. M. Kurz, Begriffsbestimmung der Beschauung beim hl. B., Cist. Chronik 6 (1923) 89—95. R. Linhardt, Die Mystik des hl. B. v. Cl., 1924. J. Rivière, La place de S. Bernard dans la première controverse sur le droit pontifical au XIVe sc., BullLittEccl 1924, 105—26. E. Gilson, La philosophie de S. Bonaventure, P 1924, 466 ff. (Vergleich der Mystik des hl. B. mit der Bonaventuras). Selected treatises of St. Bernard of Cl. De diligendo Deo, ed. by W. Williams. De gradibus humilitatis et superbiae, ed. by B. V. R. Mills (Cambridge Patristic Texts ed. Mason), Cambridge 1926. W. von den Steinen, Vom hl. Geist des Mittelalt. Anselm von Canterbury. B. v. Clairv., 1926.

**III. Wilhelm von St. Thierry.** Hist. litt. de la France XII. J. Bach, Dogmengesch. d. Mittelalt. II 88—108. K. Werner, Der Entwicklungsgang der mittelalt. Psychologie von Alcuin bis Albertus Magnus, 1876, 14—24. W. Meyer, Die Anklagesätze d. hl. B. gegen Abälard, Nachr. d. k. Ges. d. Wiss. zu Göttingen, 1898, 397—468. H. Kutter, Wilhelm v. St. Thierry, ein Repräsentant d. mittelalt. Frömmigkeit, 1898. J. Gottschick, Studien zur Versöhnungslehre des Mittelalters, ZKG 22 (1901) 378 ff. P. Rousselot, Problème de l'amour au moyen-âge (Beiträge VI, 6), 1908, 96—102 (L'identification formelle d'amour et d'intellection). A. Adam, Guillaume de Saint-Thierry, sa vie et ses œuvres, Thèse (de Lyon), Bourg 1923. A. Wilmart, Une conjecture mal fondée au sujet des Sentences de G. de St.-Th., RBénéd 35 (1923) 263—67; derselbe, Les écrits spirituels des deux Guigues, Rev. d'asc. et de myst. 1924 (Jan.-April). P. Godet, DThC VI 1981 f.

**IV. Isaak von Stella und Alcher von Clairvaux.** K. Werner, Der Entwicklungsgang der mittelalt. Psychologie von Alcuin bis Albertus Magnus, 1876, 25—33 (Isaak); 41—43 (Alcher). P. Bliemetzrieder, Isaak von Stella. Beiträge zur Lebensbeschreibung, JhbPhspTh 18 (1904) 1—35; derselbe, Eine unbekannte Schrift Isaaks von Stella. Studien u. Mitteil. aus dem Benediktiner- und Zisterzienserorden 29 (1908) 433 ff. P. Fournier, Alcher, DHGE II 14 f. G. Théry, L'authenticité du De spiritu et anima dans St. Thomas et Albert le Grand, RScPhTh 11 (1921) 373—77. G. Bülow, Des Dominicus Gund. Schrift ,,Von dem Hervorgange der Welt" (Beiträge XXIV, 3), 1925, S. XVIII (Angebliche Benutzung der Schrift durch Dominicus Gundisalvi). B. Heurtebize, Isaac, DThC VIII 14.

**V. Hugo von St. Victor.** a) Allgemeines: A. Liebner, Hugo von St. V. u. d. theologischen Richtungen s. Zeit, 1832; derselbe, Theol. Studien und Kritiken, 1831, 254—82. P. Féret, La faculté de théologie de Paris I 8—11, 110—118. A. Mignon, Les origines de la scolastique et Hugues de S.-V., 2 Bde, P 1895. Fourier-Bonnard, Histoire de l'abbaye royale et de l'ordre des chanoines réguliers de Saint-Victor de Paris, P (1904), I 85—116. M. Grabmann, Die Gesch. d. schol. Methode II 229—290. J. de Ghellinck, Le mouvement théologique du XIIe sc., P 1914, 109—126; 355—69. F. Vernet, DThC VII 240—308. A. Hofmeister, Neues Archiv 37 (1912) 646 ff. (über die Beziehungen zu Otto von Freising).

b) Literarhistorisches: B. Hauréau, Documents relatifs à la vie et aux œuvres de Hugues de S.-V., Bull. du comité hist. de monuments écrits de l'hist. de France, P 1851, III 177—82. Abgedruckt in PL 175, CXLI—CLII; derselbe, Hugues de S.-V. Nouvel examen de l'édition de ses œuvres avec deux opuscules inédits, P 1859; derselbe, Les œuvres de H. de S.-V., essai critique, P 1886; derselbe, Notices et extraits in 8° II 268 ff.; VI 23 ff. u. sonst. M. Gietl, Die Sentenzen Rolands, 1891, XXXIV—XL (Roland u. H. v. St. V.). J. de Ghellinck, La table des matières de la première édition des œuvres de H. de S.-V., RechScRel 1 (1910) 270—89, 385—96; derselbe, Un catalogue des œuvres de H. de S.-V., RNéoscol 20 (1913) 226—39; derselbe, Note: A propos d'un catalogue usw., ebda 21 (1914) 86—88.

c) Philosophie und weltliche Wissenschaften: B. Hauréau, Hist. de la philos. scol. I 423 ff. R. Bindel, Die Erkenntnistheorie H.s von St. V., Quakenbrück 1889. K. Werner, Der Entwicklungsgang d. mittelalt. Psychologie von Alcuin bis Albertus M., 1876, 33—41. A. Stöckl, Gesch. d. Philos. d. Mittelalters II 309—67. O. Schmidt, H. v. St. V. als Pädagog, 1893. L. Baur, Dominicus Gund., De div. philos. (Beiträge IV, 2—3), 1903, 358—65. H. Ostler, Die Psychologie des H. v. St. V. (Beiträge VI, 1), 1906. G. Grunwald, Die Gesch. d. Gottesbeweise im Mittelalter (Beiträge VI, 3), 1907, 69—77. P. Rousselot, Problème de l'amour au m.-â. (Beiträge VI, 6), 1908, 43—49. G. Robert, Les écoles et l'enseignement de la théol. pendant la première moitié du XIIe sc., P 1909, 101 ff., 140 ff., 212 ff. J. Verweyen, Das Problem der Willensfreiheit in d. Schol., 1909, 69—73. L. Thorndike, A history of magic II 8—18. O. Dittrich, Gesch. d. Ethik III 83 ff.

d) Theologie und Mystik: J. Bach, Die Dogmengesch. d. Mittelalt, II 309—67. C. Hettwer, De fidei et scientiae discrimine et consortio iuxta mentem Hugonis a S. V., 1875. J. Kilgenstein, Die Gotteslehre des H. v. St. V., 1897. U. Baltus, Dieu d'après Hugues de S.-V., RBénéd 15 (1898) 109—23, 200—214. O. Baltzer, Beiträge zur Gesch. d. christolog. Dogmas im 11. und 12. Jahrh., Stud. z. Gesch. d. Theol. u. Kirche 3 (1898) H. 1, 44—52. J. Gottschick, ZKG 22 (1901) 378 ff. (Versöhnungslehre). Th. Heitz, Essai historique sur les rapports entre la philos. et la foi, P 1909, 71—80. K. Zieschè, Verstand u. Wille beim Glaubensakt, 1909, 21—26. K. Heim, Das Gewißheitsproblem in der systemat. Theol. bis zu Schleiermacher, 1911, 113—30. J. de Ghellinck, La species quadriformis sacramentorum des canonistes du XIIe sc. et Hugues de S. V., RScPhTh 6 (1912) 527—37. R. Seeberg, Lehrbuch d. Dogmengesch. III, 1913, 174—83. 204 (Transsubstantiation), 233—5 (Versöhnungslehre), 247 f. (Christologie). K. Müller, Hugo v. St. V.: Soliloquium de arrha animae und De vanitate mundi (Kl. Texte 123), 1913. M. Roeckerath, Hugo v. St. V.: Vom Brautschatz der Seele, Übers., 1924. K. Müller, Zur Mystik H.s von St. V., ZKG 45 (1926) 175—89. J. B. Kors, La justice primitive et le péché originel usw., 43—50.

**VI. Summa sententiarum.** M. Chossat, La Somme des Sentences, œuvre de Hugues de Mortagne vers 1156. Avec préface et introduction par J. de Ghellinck, Spicil. Sacr. Lovan. V, Louvain 1923 (S. 4 ff. ist die ältere Lit. zusammengestellt u. behandelt). J. de Ghellinck, A propos de l'hypothèse des deux rédactions successives de la Somme des Sentences, RechScRel 15 (1925) 449—54. P. Castagnoli, DTh (Plac.) 2 (1925) 119—133. B. Geyer, Verfasser und Abfassungszeit der sog. Summa sententiarum, ThQschr 107 (1926) 80—107 (beide gegen Chossat). O. Lottin, La Summa sent. est-elle postérieure aux Sentences de Pierre Lombard? RNéoscol 27 (1926) 284—302. Fr. Pelster, Schol 2 (1927) 121 f. (beide für Chossat). — Zum Lehrgehalt der S. s.: J. B. Kors, La justice primitive et le péché originel, 51—53.

**VII. Richard von St. Victor.** Hist. litt. de la France XIII 472—488. A. Stökl, Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. I 355—84. J. Bach, Die Dogmeng. d. Mittelalt. II 367—77. Th. de Régnon, Études sur la trinité II, 1892, 235—43; 277—335. Féret, La faculté de théologie de Paris I 120—29. G. Buonamici, Riccardo di S. Vittore: saggio di studi sulla filosofia mistica del secolo XII, Alatri 1898. F. Cohrs, Realenzykl. f. prot. Theol. XVI 749—54. G. Grunwald, Die Gesch. d. Gottesbeweise im Mittelalt. (Beiträge VI, 3), 1907, 78—87. Cl. Baeumker, Witelo (Beiträge III, 2), 1908, 312. Th. Heitz, Essai historique sur les rapports entre la philos. et la foi, P 1909, 80—84. J. Verweyen, Das Problem d. Willensfreiheit in der Scholastik, 1909, 73—77. M. Grabmann, Die Gesch. d. schol. Methode II 310—19. J. Ebner, Die Erkenntnislehre Richards v. St. Victor (Beiträge XIX, 4), 1917. Fr. Andres, Die Stufen der Contemplatio in Bonaventuras Itinerarium mentis in Deum und im Beniamin maior des Richard v. St. V., FrSt 8 (1921) 189—200. A. Stohr, Die Trinitätslehre des hl. Bonaventura I (Münst. Beitr. z. Theologie H. 3), 1923; derselbe, Die Hauptrichtungen der spekulativen Trinitätslehre in der Theologie des XIII. Jhds, ThQschr 106 (1925) 113—35 (Über Richard 121—26). G. Morin, Le commentaire sur Nahum du Pseudo-Julien, une œuvre de Richard de S.-V., RBénéd 37 (1925) 404—5.

**VIII. Walter von St. Victor.** Plank, Über die Schrift des Walter von St. Victor Contra novas haereses, Theol. Studien u. Kritiken 1844, 823—864. J. Bach, Die Dogmengeschichte d. Mittelalt. II 384—389. H. Denifle, Die Sentenzen Abälards u. d. Bearbeitungen seiner Theologie, Archiv 1 (1885) 402—17 (Walter v. St. Victor u. d. Sententiae divinitatis). R. Seeberg, Realenzykl. f. prot. Theol. XX 842—44. B. Geyer, Die Sententiae divinitatis, 1909, 58—61. M. Grabmann, Die Gesch. d. schol. Meth. II 124—27. P. Godet, DThC VI 1171 f.

**IX. Gottfried und Adam von St. Victor.** Hist. litt. de la France XV 78—85. M. Grabmann, Die Gesch. d. schol. Methode II 319—21. Cl. Blume und H. M. Bannister, Analecta hymn. LIV (Liturg. Prosen des A. v. St. Victor). P. Lejay, Adam de S.-V., DThC I 387 f.

**X. Thomas von Vercelli.** Hist. litt. de la France XVII 356 ff. H. Denifle, Historisch-polit. Blätter 75 (1875) 787; derselbe, ZkTh 6 (1882) 710 ff. H. Felder, Gesch. d. wissenschaftl. Studien im Franziskanerorden, 1904, 142—46, 290 f. M. Grabmann, Die Gesch. d. scholast. Methode II 110; derselbe, Mittelalt. Geistesleben, 460 f., 496.

## Zu § 26. Die Sententiarier oder Summisten des zwölften Jahrhunderts.

**I. Robertus Pullus.** B. Hauréau, Hist. de la philos. scol. I 483—86. J. Bach, Die Dogmeng. d. Mittelalt. II 216—25. O. Baltzer, Beitr. z. Gesch. d. christolog. Dogmas im 11. und 12. Jahrh., Stud. z. Gesch. d. Theol. u. Kirche 3 (1899) H. 1, 58 ff. J. Gottschick, Studien zur Versöhnungslehre d. Mittelalt., Zeitschr. f. Kircheng. 22 (1901) 436 f. G. Grunwald, Die Gesch. d. Gottesbeweise im Mittelalt., 42—44. A. Hofmeister, Studien über Otto von Freissing, Neues Archiv 37 (1912) 141.

**II. Petrus Lombardus.** J. Bach, Die Dogmeng. d. Mittelalt. I 194—215. F. Protois, Pierre Lombard, son époque, sa vie, ses écrits et son influence, P 1881. H. Denifle, Archiv 1 (1885) 610 ff.; derselbe, Quel livre servait de base à l'enseignement des maîtres en théologie dans l'Université de Paris?, RThom 2 (1894) 149—62. Fr. Morgott, KL IX 1916—23. M. da Carbonara, Dante e Pier Lombardo, Città di Castello, 1899. J. N. Espenberger, D. Philosophie des P. L. und ihre Stellung im 12. Jhd. (Beiträge III, 5), 1901. O. Baltzer, Beiträge zur Gesch. d. christolog. Dogmas im XI. u. XII. Jahrh., Studien z. Gesch. d. Theol. u. Kirche 3 (1898) 63 ff.; derselbe, Die Sentenzen des Petrus Lombardus. Ihre Quellen u. ihre dogmengeschichtl. Bedeutung, ebda 8 (1902) H. 3. F. Bünger, Darstellung und Würdigung der Lehre des P. L. vom Werke Christi, Ztschr. f. wiss. Theol. 45 (1902) 92—126. J. Gottschick, Studien zur Versöhnungslehre des Mittelalt., ZKG 23 (1902) 35 f. R. Seeberg, Realenzykl. f. prot. Theol. XI 630—42. J. Seipel, Die Lehre von d. göttl. Tugend d. Liebe in des Petrus Lomb. Büchern der Sentenzen und in der Summa theol. d. hl. Thom. v. Aquin, Der Katholik 86 (1906) II 87 ff., 128 ff., 180 ff. J. Annat, Pierre Lombard et ses sources patristiques, Bull. de litt. eccles. 1906, 84—95. G. Grunwald, Gesch. d. Gottesb. im Mittelalt. (Beiträge VI, 3), 1907, 44—53. J. Verweyen, Das Problem der Willensfreiheit

in der Scholastik, 1909, 54—58. J. de Ghellinck, Les œuvres de Jean de Damas en occident au XIIe siècle, Rev. des quest. hist. 88 (1910) 149—160 (Der Lombarde hat nur Kapitel 2—8 des dritten Buches von De fide orthodoxa benutzt); derselbe, Le traité de Pierre Lombard sur les sept ordres ecclés. Ses sources et ses copistes, RHistEccl 10 (1909) 290—302, 720—728; 11 (1910) 29—46; derselbe, Les citations de Jean Damascène chez Gandulphe de Bologne et Pierre Lombard, Bull. de litt. ecclés. 1910, 278—285; 1912, juin; derselbe, The Liber sententiarum (Peter Lombard), Dublin Review 1910, January; derselbe, L'entrée de Jean de Damas dans le monde littéraire occidental, Byzantin. Zeitschr. 21 (1912) 448—457 (über eine um 1150 entstandene, von der des Burgundio von Pisa verschiedene Übersetzung von De fide orthodoxa III c. 1—8); derselbe, Les notes marginales du Liber Sententiarum, RHistEccl 14 (1913) 521—23; derselbe, Le mouvement théol. du XIIe sc., P 1914 (Ch. II: Le Liber sententiarum de Pierre Lomb. et sa place dans l'histoire des recueils théol. du XIIe sc., 77—177. Ch. III: Les Sententiae de Gandulphe de Bologne et les libri sententiarum de Pierre Lomb., 178—244); derselbe, La diffusion des Sententiae de Gandulphe de Bologne, RechScRel 14 (1924) 293—95; derselbe, Gandulphe de Bologne, DThC VI 1147 f. G. Robert, Les écoles et l'enseignement de la théol., P 1909, 176 ff. Th. Heitz, Essai historique sur les rapports entre la philos. et la foi, P 1909, 42—48. M. Grabmann, Die Gesch. d. schol. Methode II 359—407. A. Hofmeister, Studien über Otto von Freising, Neues Archiv 37 (1912) 144. L. M. Smiśniewicz, Die Lehre von den Ehehindernissen bei Petrus Lombardus und bei seinen Kommentatoren Albert d. Gr., Thom. v. Aquin, Bonaventura u. Scotus, Freib. theol. Diss. 1918. J. B. Kors, La justice primitive et le péché originel usw., 53—60.

**III. Bandinus.** Rettberg, Comparatio inter M. Bandini libellum et Petri Lombardi l. 4 sententiarum., 1834. H. Denifle, Archiv 1 (1885) 438. M. Grabmann, II 388. E. Dublanchy, DThC I 140.

**IV. Gandulphus.** H. Denifle, Archiv 1 (1885) 621—24. J. N. Espenberger, Die Philos. d. Petrus Lomb. usw., 6—8. O. Baltzer, Die Sentenzen d. Petrus Lombardus, Studien z. Gesch. d. Theol. u. Kirche 8 (1902) 10. L. Saltet, Les réordinations, P 1906, 316 ff. P. Schmoll, Die Bußlehre der Frühscholastik, 1909, 65 ff. J. de Ghellinck, Les „Sententiae" de Gandulphe de Bologne et les „Libri sententiarum" de Pierre Lombard, RNéoscol 16 (1909) 440—450; derselbe, Les „Sententiae" de Gandulphe de Bologne ne sont-elles qu'un resumé de celles de Pierre Lombard?, ebda 582—599; derselbe, La diffusion des œuvres de Gandulphe de Bologne au moyen-âge, RBénéd 27 (1910) 352—62, 386—99; derselbe, Les citations de Jean Damascène chez Gandulphe etc., sieh unter II. M. Grabmann, Eine neu entdeckte Gandulphushandschrift (Cod. anon. 242 Heiligenkreuz), HistJhb 31 (1910) 75—87; derselbe, Die Gesch. d. schol. Methode II 390 f. J. de Ghellinck, La diffusion des Sententiae de Gandulphe de Bologne, RechScRel 14 (1924) 293—95; derselbe, Le mouvement théol., 178—244; derselbe, DThC VI 1142—50. J. v. Walter, Einleitung zu seiner Ausgabe IX—CXXXI. J. de Blic, Sur la récente édition de G. de B.: Pierre Lomb. est-il pour G. une „auctoritas"?, RechScRel 16 (1926) 407—15.

**V. Robert von Melun.** B. Hauréau, Hist. de la philos. scol. I 490—500. J. Bach, Die Dogmeng. d. Mittelalt. II 170—80. H. Denifle, Die abendländischen Schriftausleger bis Luther über Justitia Dei (Röm. 1, 17) u. Justificatio, 1905. 75—83. M. Grabmann, Die Gesch. d. schol. Methode II 323—58. R. M. Martin, La nécessité de croire le mystère de la très sainte Trinité d'après Robert de Melun, RThom 21 (1913) 572—78; derselbe, Les idées de R. de M. sur le péché originel, RScPhTh 7 (1913) 700—25; 8 (1914) 439—66; 9 (1920) 103—120, 11 (1922) 300—415; derselbe, L'œuvre théol. de R. de M., RHistEccl 15 (1914/20) 456—90 (vgl. dazu F. Anders, ThR 20 [1921] 346—8); derselbe, Pro Petro Abaelardo. Un plaidoyer de Robert de M. contre S. Bernard, RScThPh 12 (1923) 308—33. F. Anders, Die Hdss der Summa Trinitatis des R. v. M., Der Kath. 94 (1914) I 267—71; derselbe, Die Christologie des R. v. M. (FchLDG XV, 5), 1927.

**VI. Johannes von Cornwall.** J. Bach, Dogmeng. d. Mittelalt. II 180—90. M. Grabmann, Die Gesch. d. schol. Meth. II 308—402. J. Baudot, DThC VIII 756—59.

**VII. Petrus von Poitiers.** Hist. litt. de la France XVI 484 ff. J. Bach, Die Dogmeng. d. Mittelalt. II 225—32. Féret, La faculté de théologie de Paris I 68—72. B. Hauréau, Notices et extraits in 8° II 242; III 75, 259 ff. J. N. Espen-

berger, Die Elemente der Erbsünde nach Augustinus und der Frühscholastik, 1905, 148 ff. G. Grunwald, Gesch. d. Gottesbeweise im Mittelalt., 1907, 53—57. Cl. Baeumker, Witelo, 319 (Die Gottesbeweise d. Petrus v. P.). P. Schmoll, Die Bußlehre der Frühscholastik, 1909, 77—81. M. Grabmann, Die Gesch. d. schol. Methode II 501—34. F. Gillmann, Der sakramentale Charakter bei Petrus v. Poitiers u. bei Stephan Langton, Der Katholik 93 (1913) I 74—76. J. de Ghellinck, Le mouvement théol. (sieh Index).

**VIII. Simon von Tournai.** Hist. litt. de la France XVI 388—94. B. Hauréau, Hist. de la philos. scol. II 1, 58—62; derselbe, Notices et extraits in 8⁰ III 250—59. Sieh dazu auch Cl. Baeumker, Archiv f. Gesch. d. Philos. 10 (1897) 140. Denifle-Chatelain, Chartul. Univers. Paris. I 45, 71. M. de Wulf, Hist. de la philos. en Belgique, Bruxelles-P 1910, 56 f. M. Grabmann, Die Gesch. d. schol. Meth. II 535—52.

**IX. Praepositinus von Cremona.** H. Denifle, Archiv I 623; derselbe, Chart. Univers. Paris. I 65 f., 74. Lecoy de la Marche, La chaire française au moyen-âge, P 1886, 86 ff. B. Hauréau, Notices et extraits in 8⁰ I 15 f. (Über die Summa super Psalterium); II 104—167 (Über die Sermones); derselbe, Prévostin, chancelier de Paris, Mélanges Julien Havet, 1895, 297—303. F. Brommer, Die Lehre vom sakramentalen Charakter in der Scholastik, 1908, 14. P. Schmoll, Die Bußlehre d. Frühscholastik, 1909, 83 ff. J. Verweyen, Das Problem der Willensfreiheit in der Scholastik, 1909, 91—99. F. Gillmann, Die Laienbeichte nach Praepositinus, Der Katholik 90 (1910) I 318 ff.; derselbe, Transsubstantiatio und transsubstantiare bei Praepositinus, ebda II 77; derselbe, Die Form d. eucharistischen Konsekration beim letzten Abendmahl nach Praepositinus, ebda II 231—233. M. Grabmann, Die Gesch. d. schol. Meth. II 552—563. A. Teetaert, La confession aux laïques, P 1926, 185 ff.

Demnächst erscheint: Praepositini Cancellarii Parisiensis opera omnia. T. I. G. Lacombe, Étude critique sur la vie et les œuvres de Prévostin (Bibl. Thom. XI). T. II. Opera minora: 1⁰ Summa contra Haereticos. 2⁰ Summa de Poenitentia iniungenda. 3⁰ Collecta ex distinctionibus. 4⁰ Tractatus de peccato originali. Cura et studio G. Lacombe. Außerdem sollen daselbst die Sentenzen herausgegeben werden (G. Théry, Brief v. 26. 1. 27).

**X. Petrus Comestor.** Histoire litt. de la France XIV 12—18. H. Denifle, Chart. Univers. Paris. I 8, n. 8. H. J. Vogels, St. Augustins Schrift De consensu evangelistarum, 1908, 137 f. (Über die Historia scholastica). P. Perdrizet, Étude sur le Speculum humanae salutis, P 1908, 68—93 (Würdigung der Historia scholastica nach der kunsthistorischen Seite). M. Grabmann, Die Gesch. d. schol. Meth. II 476 f. H. Vollmer, Materialien zur Bibelgeschichte und religiösen Volkskunde des Mittelalters, Bd. 2. Tl. 1. Eine deutsche Schulbibel des 15. Jhds. Historia scholastica des Petrus Comestor in deutschem Auszug mit lateinischem Paralleltext erstmalig hg. Genesis bis Ruth, 1925.

**XI. Petrus Cantor.** B. Hauréau, Notices et extraits (sieh oben beim Text). F. S. Gutjahr, Petrus Cantor Parisiensis. Sein Leben und seine Schriften, 1899. P. Schmoll, Die Bußlehre der Frühscholastik, 1908, 100 ff. F. Brommer, Die Lehre vom sakramentalen Charakter in der Scholastik, 1908, 15. M. Grabmann, Die Gesch. d. schol. Meth. II 478—485. A. Teetaert (sieh unter IX), 164—176.

**XII. Robert von Courçon.** H. Denifle, Chartul. Univ. Paris. I 78 ff., n. 20. L. Saltet, Les réordinations, P 1907, 352. P. Schmoll, Die Bußlehre der Frühscholastik, 1908, 101 f. F. Brommer, Die Lehre vom sakramentalen Charakter in der Scholastik, 1908, 169. Ph. Funk, Jacob von Vitry, 1909, 98. M. Grabmann, Die Gesch. d. schol. Meth. II 493—497. A. Teetaert (sieh unter IX), 176—180.

**XIII. Stephan Langton.** M. Grabmann, II 497 ff. J. de Ghellinck, La Somme théologique d'Etienne Langton, RechScRel 4 (1913) 255—262. A. Landgraf, Eine ungedruckte liturgische Abhandlung des Kard. Stephan v. Langton, ThGl 15 (1923) 258—267; derselbe, Das Wesen der läßl. Sünde, 1923, XIII, XVI (sieh auch den Index). O. Lottin, Les premiers linéaments du traité de la synderèse au moyen-âge, RNéoscol 28 (1926) 422—54 (zeigt 430—31, daß die Summa des St. L. sich findet in den Hdss Paris, Bibl. Nat. 16 385 und Vatic. 4267, nicht in Hds Paris, Bibl. Nat. [illegible]). A. Landgraf, Echtheitsfragen bei St. v. L., ThJb 40 (1927) 306—18.

## Zu § 27. Die byzantinische Philosophie im Mittelalter.

**I. Allgemeine Darstellungen.** Hauptorgan für die Erschließung der byzantinischen Kultur ist die Byzantinische Zeitschrift, begründet von Karl Krumbacher, 1892 ff.

Über die Philosophie der Griechen im Mittelalter handeln Jac. Brucker, Hist. crit. philos. t. III, Lips. 1743, p. 532—554. Carl Prantl, Gesch. d. Log. I 643 ff. und II 263—303. C. Neumann, Die Weltstellung des byzant. Reiches vor den Kreuzzügen, 1894. Ludw. Stein, Die Kontinuität der griech. Philosophie in der Gedankenwelt der Byzantiner, A. f. G. d. Ph. 9 (1896) 225—246. K. Krumbacher, Gesch. d. byzantinischen Literatur, 2. A., 1897, 37—218 (Theologie, bearbeitet von A. Ehrhard); 428—449 (Die Philosophie). Ph. Meyer, Die theol. Lit. d. griech. Kirche im sechzehnten Jahrh., 1899. J. Dräseke, Bischof Anselm von Havelberg und seine Gesandtschaftsreisen nach Byzanz, ZKG 21 (1901) 160—185; derselbe Zur Beurteilung des Hesychastenstreites, Neue kirchl. Zeitschr. 1911, 638—653. Bischof Alexei, Die byzantinischen kirchlichen Mystiker des 14. Jahrh. (Russisch), Pravoslavnyi Sobesjednik 51 (1906) 98—108; 224—240; 409—428 (Über Greg. Palamas, Nik. Kabasilas, Gregor Sinaites). A. Heisenberg, Die Grundlagen der byzantinischen Kultur, Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. 23 (1909) 196—208. N. Giakumakes, *Ἡ πνευματικὴ κίνησις ἐν Βυζαντίῳ κατὰ τὸν ΙΑ' αἰῶνα, Νέα Σιών* 9 (1909) 159—181, 371—384; 10 (1910) 92—100, 173—188; derselbe, *Ἡ ἐν Βυζαντίῳ αὐτοκρατορικὴ ἀκαδημία ὡς κέντρον τῶν φιλοσοφικῶν σπουδῶν κατὰ τὸν ΙΑ' αἰῶνα,* ebda 10 (1910) 529—537; 11 (1911) 318—329 (Der Verfasser behandelt vorwiegend die theol. Anschauungen des Johannes Italos). A. Rambaud, Études sur l'histoire byzantine, P 1912. M. Rackl, Die griech. Augustinusübersetzungen, Miscellanea Fr. Ehrle I, R 1924, 1—38 (Maximos Planudes, Demetrios Kydones, Prochoros Kydones, Johannes Cassomates, Neophytos Rhodinos, Augustinos Chalkos, Anonymi). L. Mohler, Kard. Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsmann I. 1923. II. 1926.

**II. Photios und Arethas.** Fabricius, Bibl. gr. ed. Harles X 670—776; XI 1—37. J. Hergenröther, Photius, Patriarch von Konstantinopel, 3 Bde., 1867—1869. Ehrhard-Krumbacher, Gesch. d. byzantin. Lit., 73—79; 515—524. Th. de Régnon, Études sur la s. Trinité III 2, 223—286. K. Krumbacher, Kultur d. Gegenw. I, 8, 3. A., 1912, 354 f. F. Kattenbusch, Realenzykl. f. pr. Theol. XV 374—393. La Rue Van Hook, The criticism of Photius on the attic orators, Transactions of the Americ. Philol. Association 38 (1908) 41—47; derselbe, The literary criticism in the Bibliotheca of Photius, Classical Philol. 4 (1909) 178—189. J. Dräseke, Ratramnus u. Photius, Byzant. Zeitschr. 18 (1909) 401—406. P. Becker, De Photio et Aretha lexicorum scriptoribus, I. D., Bonn 1909. A. Vonach, Die Berichte d. Photios über die fünf attischen Redner, Comment. Aenipontanae 5 (1910) 14—76. J. Slipyi, Die Trinitätslehre des byzantinischen Patriarchen Photius, ZkTh 44 (1920); 45 (1921).

Über Arethas handeln A. Harnack, TU I 1—2, 1882, 36—46. Ehrhard-Krumbacher, Gesch. d. byzant. Lit., 129—131; 524—525. G. Heinrici, Realenzykl. f. prot. Theol. II 1—5. A. Baumstark, Arethas v. Kaisareia kein Sospitator der Aristotelesbriefe, Byzant. Zeitschr. 22 (1913) 60—62.

**III. Michael Psellos.** Leo Allatius, De Psellis et eorum scriptis, R 1634, abgedruckt bei Fabricius, Bibl. gr. ed. Harles X 41—97. C. Prantl, Gesch. d. Log. II 263—301; derselbe, Michael Psellus u. Petrus Hispanus, eine Rechtfertigung, 1867. Gegen Prantl: Ch. Thurot, Revue archéol., Nouv. Sér. 10 (1864) 267—281; derselbe, Revue critique 1867, Nr. 13 u. 27. Val. Rose, Hermes 2 (1867) 146 ff., 465 ff. A. Rambaud, Michael Psellos philosophe et homme d'état byzantin au XIe siècle, Revue historique 1877 (abgedr. in: Études sur l'hist. byzantine, P 1912). J. Dräseke, Zu Michael Psellos, Zeitschr. f. wiss. Theol. 32 (1889) 303—330. C. Neumann, Die Weltstellung d. byzantin. Reiches vor den Kreuzzügen, 1894, 81—93. R. Stapper, Die Summulae logicales des Petrus Hispanus und ihr Verhältnis zu Michael Psellus, Festschr. zum 1100jährigen Jubiläum d. deutschen Campo Santo in Rom, 1896, 130—138. Sieh dazu K. K. (Krumbacher), Byzantin. Zeitschr. 6 (1897) 443 f.; derselbe, Papst Johannes XXI., 1898. Ehrhard-Krumbacher, Gesch. d. byzantin. Lit., 79—82; 433—444. Ph. Meyer, Realenzykl. f. prot. Theol. XVI 226—229. E. Renauld, Les mots latins dans la „Synopsis legum" et le „De

legum nominibus" de Michael Psellos, Mém. de l'Acad. des scienc. etc. de Toulouse 8 (1908) 77—96; derselbe, Quelques termes médicaux de Psellos, Rev. des études grecques 22 (1909) 251—256; derselbe, Syntaxe de verbes composés dans Psellos, Extr. des Mém. de l'Acad. des scienc. etc. de Toulouse 10 (1910) 17—119. A. Mayer u. P. Levy sieh im Text. C. Zervos, Un philosophe néoplatonicien du XIe sc., Michel Psellos. Sa vie, son œuvre, ses luttes philosophiques, son influence, P 1920 (Vorwort von Fr. Picavet).

**IV. Johannes Italos. Michael Ephesios. Eustratios von Nikäa. Theodor von Smyrna.** Tiraboschi, Storia della letteratura italiana III 2, 372—376. C. Prantl, Gesch. d. Log. II 301 f. M. Wallies, Die griechischen Ausleger der aristotel. Topik, G. Pr., Berlin 1891, 23—27 (Über Joh. Comm. zur Topik); derselbe, Praefatio zu Alexander von Aphrodisias in Aristotelis Topica, Berliner Aristoteleskommentare, vol. 2, p. 2, S. XLVII—L. Th. Uspenskij, Die theol. u. philos. Bewegung in dem Byzanz des 11. u. 12. Jahrh., Journal d. (k. russ.) Ministeriums d. Volksaufklärung 1891, Bd. 277, Septemb. 102—159. Okt. 283—324; auch in dem Buche: Skizzen zur Gesch. d. byzantin. Kultur, Petersburg 1892, 146—245. K. Krumbacher, Gesch. d. byzantin. Liter., 444—445. N. Giakumakes, sieh unter I.

Über Michael Ephesius und Theodor von Smyrna s. K. Krumbacher, 430—31; über Eustratios von Nikäa ebda 430—431 u. 85.

**V. Nikolaos von Methone.** Außer den bereits oben S. 667 genannten Arbeiten von D. Russos, J. Dräseke, J. Stiglmayr sind anzuführen: J. Dräseke, Zu Nikol. von Methone, ZKG 9 (1888) 405—431, 565—590; derselbe, Zwei Bestreiter des Proklos, Archiv f. Gesch. d. Philos. 4 (1891) 243—250; derselbe, Nikol. von Methone, Byzantin. Zeitschr. 1 (1892) 438—478; derselbe, Nikol. von Meth., Zeitschr. f. wissensch. Theol. 41 (1898) 402—411; derselbe, Nik. von Methone im Urteile der Friedensschrift des Johannes Bekkos, Zeitschr. f. wiss. Theol. 43 (1900) 105—141. Ehrhard-Krumbacher, Gesch. d. byz. Lit., 85—87. Bonwetsch, Realenzykl. f. prot. Theol. XIV 81—83. H. Pachali, Soterichos Panteugenos u. Nikolaus von Methone, Zeitschr. f. wiss. Theol. 50 (1907) 347—374.

**VI. Nikephoros Blemmydes.** C. Prantl, Gesch. d. Logik II 302—303. K. Krumbacher, Gesch. d. byzant. Lit., 445—449. Ph. Meyer, Realenzykl. f. prot. Theol. III 257.

**VII. Georgios Pachymeres.** K. Krumbacher, Gesch. d. byz. Lit., 288—291, wo weitere Literatur angegeben ist.

**VIII. Sophonias und Theodoros Metochites.** Über Sophonias K. Krumbacher, a. a. O., 430—431.

Über Theodoros Metochites sieh Fabricius, Bibl. gr. ed. Harles X 412—426. K. Krumbacher, Gesch. d. byz. Lit., 550—554.

**IX. Maximos Planudes.** Fabricius, Bibl. gr. ed. Harles XI 682—693. M. Treu, Zur Gesch. d. Überlieferung v. Plutarchs Moralia, Pr., Waldenburg 1877, 14—17 (Chronologie d. M. P.); derselbe in der Ausgabe der Briefe; sieh Text. Ehrhard-Krumbacher, Gesch. d. byz. Lit., 2. A., 1897, 99, 543—546. E. Geisler, Beitr. z. Gesch. d. griech. Sprichworts, Pr., Breslau 1908. S. Kugeás, Analecta Planudea, Byzant. Zeitschr. 18 (1909) 106—146. M. Rackl, Misc. Fr. Ehrle I 9—18 (Augustinusübersetzung).

**X. Demetrios Kydones.** M. Rackl, Dem. Kyd. als Verteidiger und Übersetzer des hl. Thomas v. A., Der Katholik 95 (1915) I 21—40; derselbe, Die ungedruckte Verteidigungsschrift des Dem. Kyd. für Thomas v. A. gegen Neilos Kabasilas, DTh 7 (1920) 393—17; derselbe, Die griech. Augustinusübersetzungen, Miscellanea Fr. Ehrle I, R 1924, 18—28 (S. $18^3$ weitere Lit.); derselbe, Der hl. Thomas v. A. und das trinitar. Grundgesetz in byzantinischer Beleuchtung, Xenia Thom. III, R 1925, 363—89 (S. $363^1$ weitere Lit.).

**XI. Symeon.** Fabricius, Bibl. gr. ed. Harles XI 302—320. Ehrhard-Krumbacher, 152—154. K. Holl, Enthusiasmus und Bußgewalt beim griech. Mönchtum. Eine Studie zu Symeon dem neuen Theologen, 1898; derselbe, Realenzykl. f. prot. Theol. XIX 215—219.

**XII. Gregorios Palamas.** Fabricius, Bibl. gr. ed. Harles XI 494—506. Fr. J. Stein, Studien über die Hesychasten des 14. Jahrh., 1873. Ehrhard-Krumbacher, Gesch. d. byz. Lit., 103—105, 485—486. P. Meyer, Realenzykl. für prot. Theol. XIV 599—601. G. Papamichael, *Ὁ ἅγιος Γρηγόριος Παλαμᾶς*,

Petersburg und Alexandrien 1911. Sieh dazu Bonwetsch, Theolog. Literaturblatt 1911, Nr. 24, 561—562 u. K. Ranoschek, Byzant. Zeitschr. 22 (1913) 166—171.

**XIII. Nikolaos Kabasilas.** Fabricius, Bibl. gr. ed. Harles X 25—30. W. Gaß, sieh im Text. Ehrhard-Krumbacher, Gesch. der byz. Lit., 158—160. Gaß-Meyer, Realenzykl. f. prot. Theol. IX 667—670. G. Horn, „La vie dans le Christ" de Nic. Cabasilas, Rev. d'ascétique et de mystique 1922, 20—45.

## Zu § 28. Die syrische und arabische Philosophie (von Prof. Dr. Horten).

### a) Die syrische Philosophie.

I. Gesamtdarstellung: A. Baumstark, Geschichte d. syrischen Literatur mit Ausschluß d. christlich-palästinensischen Texte, 1922 (Umfassende Materialzusammenstellungen).

II. J. G. Wenrich, De auctorum graecorum versionibus et commentariis syriacis, arabicis, armeniacis persicisque commentatio, 1842. E. Renan, De philosophia peripatetica apud Syros, P 1852. G. Hoffmann, De hermeneuticis apud Syros Aristotelis, Leipzig 1869, 2. ed. 1873. A. Baumstark, Lucubrationes syrograecae: Supplemente d. Fleckeisenschen Jhrb. f. klss. Philol. 21 (1894) 353—524. Derselbe, Aristoteles bei den Syrern im V.—VIII. Jhrh. Syrische Texte hg. übers. u. unters., I. Syrisch-arabische Biographien d. Aristoteles. Syrische Kommentare zur *εἰσαγωγή* des Porphyrius, 1900. Derselbe, Griechische Philosophen u. ihre Lehren in syrischer Überlieferung: Oriens christianus 5 (1905) H. 1—2. Derselbe, Ostsyrisches Christentum und ostsyrischer Hellenismus: Röm. Quartalschr. 1908, 1. H. Derselbe, Die christlichen Literaturen des Orients, I. Das christlich-aramäische u. d. koptische Schrifttum, 1911. A. van Hoonacker, Le Traité du philosophe syrien Probus sur les premiers analytiques d'Aristote: Journ. Asiat. 1900, Juillet-Août. A. Freimann, Die Isagoge d. Porphyrius in syrischen Übersetzungen, 1897. V. J. Friedmann, Aristoteles' Analytica bei d. Syrern (mit syr. Text), 1898. C. Sauter, Die peripatetische Philosophie bei den Syrern u. Arabern: Arch. f. Gesch. d. Phil. 17 (1904) 516—533. Fr. Dittrich, Zur Gsch. d. Phls. i. d. nestorianischen Kirche: Oriens christianus 1911; NF. 1. B. 2. H. O. Braun, Moses bar Kepha u. s. Buch von der Seele, Freiburg 1891; I. Leben, Schriften, Lehre, II. Buch v. d. Seele aus d. Syrischen übersetzt. G. Furlani, Di alcuni passi della Metafisica di Aristotele presso Giacomo d'Edessa, 1922 in: Rend. d. Accademia dei Lincei ser. V vol. XXX. Derselbe, Uno scolio di Eusebio di Alessandria alle Categorie di Aristotele in versione siriaca, Perugia 1922 in: Riv. trimestrale di studi filosofici e religiosi vol. III. Derselbe, Il trattato di Giovanni Filopono sul rapporto tra le parti e gli elementi ed. Derselbe, Contributi alla storia della filosofia greca in oriente I: Rend. d. R. A. d. Lincei, 1914; XXIII, 154—175. III: Frammenti di una versione siriaca del commento di Pseudo-Olimpiodoro alle Categorie d'Aristotele: RSO 7, 131—163. Derselbe, Sul trattato di Sergio di Rêshaynâ 536 circa le categorie. Derselbe, Il contenuto dell'Arbitro di Giovanni il Filopono: Verzeichnis seiner Schriften; Übersetzung der wohl von Philoponus selbst herrührenden Inhaltsangabe seines *Διαιτήτης* = arbiter, der griechisch verloren ist; Vermutung der Identität des Philoponus mit dem Jahjâ en-Nahwî, Johannes dem Grammatiker, der Araber, s. Qiftî usw. AGPh 37 (1925) 3—25.

**Hunain ibn Ishâq.** L. Malouf, C. Eddé et L. Cheikho, Traités inédits d'anciens philosophes arabes, musulmans et chrétiens. Avec des traductions de traités grecs d'Aristote, de Platon et de Pythagore par Ishâq ibn Honein. Publiés dans la Revue Al-Machriq, Beirut 1908, 2e éd. 1911. M. Steinschneider, D. hebräischen Übersetzungen des Mittelalters, 1907, 348—353. L. Cheikho, Traité de Honein sur la nature de la lumière, tiré des œuvres d'Aristote: Al-Machriq, 1899, 2, 1105—1113. Derselbe, D. Erkenntnis d. Wahrheit der Religion. Festschrift: Th. Nöldeke I 283—291. C. Prüfer u. M. Meyerhof, D. aristotel. Lehre v. Licht bei Hunain b. Ishâq: Der Islam 1911, 2, 117 ff. H. Suter, Die Mathematiker u. Astronomen der Araber, 1900, 21—23. G. Bergsträsser, Hunain ibn Ishâq u. seine Schule. Sprach-literargeschichtl. Unters. z. d. arab. Hippokrates- u. Galenübersetzungen, Leiden 1913. Derselbe, H. i. I.: Über d. syrisch. u. arab. Galenübersetzungen: Abh. f. d. Kunde d. Morgenlandes, 17, 2, 1925. G. Gabrieli, Hunayn ibn Ishâq: Isis 1923, 5, 282—292.

**Ishâq ibn Hunain.** L. Cheikho, Traité sur l'éducation de la jeunesse attribué à Platon, traduction de I. i. Ho.: Al-Machriq 1906, 9, 677—683. J. Pollak, Die

Hermeneutik d. Aristoteles i. d. arab. Übersetzung des I. i. H. Hg. u. mit einem Glossar der philos. Termini versehen, 1913: Abh. f. d. Kunde d. Morgenlandes B. 13, N. 1. K. Merkle, Die Sittensprüche der Philosophen „Kitâb adâb al-falâsifa" von Honein ibn Ishâq in der Überarbeitung des Muhammed ibn Ali al-Ansârî, Diss., München-Leipzig 1921; OLZ 1923, 26 f.

**Barhebräus,** Grîgôr abû-l-Farag bar 'Ebrâjâ. L. Cheikho, Barhebraeus: Etude sur la vie et les œuvres de B., suivie de son traité inédit sur l'âme humaine, Beirut 1898; auch: Traités inédits d'anciens philosophes arabes, musulmans, et chrétiens, publiés par les Pères L. Malouf, C. Eddé et L. Cheikho, Beirut 1908. 2e éd. 1911.

### b) Die arabisch-christliche Philosophie.

**I. Allgemeines.** G. Graf, Die christlich-arabische Literatur bis zur fränkischen Zeit (Ende d. 11. Jhrh.), 1905, Straßb. Theolog. Stud. 7, 1 (dort weitr. Lit.). Derselbe, Christlich-Arabisches: ThQschr 1913, 161—192. W. Riedel, D. Katalog d. christlichen Schriften in arabischer Sprache v. Abûl-l-Barakât hg. u. übers.: Nachrichten d. KGWG 1902, 635—706. L. Cheikho, Seize traités théol. d'auteurs arabes chrétiens, IXe—XIIIe siècle, Beirut 1906, enthaltend Abhandl. v. Paulus dem Mönch (er-Râhib), Jahjâ-ibn ʿAdî, Theodor abû Qurrah, Hunain ibn Ishâq. L. Malouf, C. Eddé et L. Cheikho, Traités inédits d'anciens philosophes arabes, musulmans et chrétiens, Beirut 1908, 2e éd. 1911. A. Baumstark, Die christl. Literaturen d. Orients II: Das christlich-arabische und das äthiopische Schrifttum, 1911, 7—36. H. Suter, D. Mathematiker u. Astronomen der Araber, 1900. M. Steinschneider, D. hebräischen Übersetzungen d. Mittelalters, 1893. L. Cheikho, Bibliographie der christlich-arabischen Literatur: Al-Machriq, Beirut, Bd. 21 u. 22. Als Vergleich ist hinzuzuziehen: L. Cheikho, Das Christentum u. d. christliche Literatur bei den vorislamischen Arabern u. in frühislamischer Zeit, ebda 1910; 18. 19; auch als Buch: Le Christianisme et la littérature chrétienne en Arabie avant l'Islam, Beirut 1919.

**II. Abu Qurra** († 820): C. Bacha, religieux basilien du St.-Sauveur, Mont Liban, Un traité des œuvres arabes de Théodore Abou-Kurra, Évêque de Haran. Texte arabe avec traduction française, P 1905. Machriq 1906, 9 H., 13. Rev. Bénédict. 23, 305. G. Graf, Die christl.-arab. Literatur, 34—37. Derselbe, Die arabischen Schriften des Theodor Abu Qurra, Bischofs von Harrân (ca. 740—820). Literarhistorische Untersuchungen und Übersetzung (FchLDG X, 3—4), 1910. Des Th. a. K. Traktat über den Schöpfer u. d. wahre Religion (Beiträge XIV, 1), 1913.

**III. Qostâ ibn Lûqâ.** M. Horten, Die philos. Systeme, 1912, 179—189: De differentia spiritus et animae. G. Graf, Psychologische Definitionen aus dem „Großen Buche des Nutzens": Festgabe f. C. Baeumker, 1913, 74—76. Carra de Vaux, Penseurs de l'Islam, 1922, I, 170 u. oft. A. Périer, Yahyâ Ben 'Adî, un philosophe arabe chrétien du Xe siècle. Thèse pour le doctorat ès lettres, P 1920. Derselbe, Petits traités apologétiques de Yahjâ Ben 'Adî, texte arabe édité pour la première fois d'après les manuscrits de Paris, de Rome et de Munich et traduits en français. Thèse complémentaire, P 1920. Rev. Bénédictine 34, 78; RScPhTh XI, 676—78 (P. Geuthner). Seine Wirksamkeit als Übersetzer des Aristoteles tritt in neues Licht. Eine neunte theologische Abhandlung wurde von P. veröffentlicht in: Revue de l'Orient chrétien 1920, Nr. 1, 3e série, T. II. G. Furlani, Le „questioni filosofiche" di abû Zakarîyâ Yahyâ b. ʿAdî, in: Riv. Stud. Orient. 8, 157—162. Graf, Die Philosophie u. Gotteslehre des Jahjâ ibn ʿAdî und späterer Autoren, 1910 (Beiträge VIII, 7). Theol. Ltztg. 1911, Sp. 238; PhJhb 25 (1912) 206.

### c) Die islamische Philosophie.

**I. Bibliographie.** Horten, Jahresberichte über die Philosophie im Islam im AGPh XIX, 288—291, 426—446, XX, 236—272, 403—426; XXII, 267—288, 383—428, 553—563; XXVIII, 78—101, 227—242, 337—352, 449—464; XXIX, 79—95. A. Müller, Jahresbericht über semitisch-griechische Philosophie, 1887 bis 1890, ebda IV, 3101., 1891. G. Pfannmuller, Handbuch der Islamliteratur, 1923. C. Brockelmann, Gesch. d. arab. Lit., 1898—1902. G. Gabrieli, Manuale di Bibliografia Musulmana, Parte I, R 1916. Enzyklopädie des Islam, Leiden, seit 1914.

M. Horten, Buch d. Ringsteine Farabi's: Einleitung XI—XVII. Derselbe, D. Philos. d. Islam, 1924, 324 ff. R. Basset, Bulletin des périodiques de l'Islam, RHR 1919, nov.-déc., 271—353. E. Wiedemann, Beiträge z. Geschichte d. Naturwissenschaften. Bisher ggn. 70 Nrn. mit reicher Bibliographie der einzelnen Fragen; s. unt. RSO gibt bibliographische Übersichten; z. B. 6, 851 ff., 879 ff., 4, 511—514. Horten, Sammelbericht über islamische Weltanschauung, PhJhb 40 (1927) 91—102, 198—206. G. Gabrieli, Biografie e bibliografie di scienziati arabi. I. Avicenna, II. Maimonide, III. Averroè: Archivio di Storia della Scienza 4 (1923) 258—270; 5 (1924) 12—15, 156—162. V. Chauvin, Bibliographie des ouvrages arabes ou relatifs aux Arabes publ. dans l'Europe chrétienne de 1810 à 1885, Liège 1892—1903, Leipzig 1909. A. Müller, E. Kuhn u. L. Schermann, Orientalische Bibliographie, 1887, = OB. A. Gómez Isquierdo: Estudios de Asín Palacios sobre la filosofia musulmana; Madrid 1914: estr. aus: La Ciencia Tomista año V, X 277—305.

Zeitschriften und Sammelwerke.

1. AGPh = Archiv f. Geschichte d. Philosophie, 2. ASPh = Archiv f. Systematische Philos., 3. BKO = Beiträge zur Kenntnis des Orients, 4. DLZ = Deutsche Literaturzeitung, 5. EI = Enzyklopädie des Islam, 6. I = Der Islam, Hamburg, 7. JA = Journal Asiatique, 8. JAOS = Journal of the Americain Oriental Society, 9. JE = Jewish Encyclopaedia, 10. JRAS = Journal of the Royal Asiatic Society, 11. MFOB = Mélanges de la Faculté Orientale de Beyrouth, 12. MO = Le Monde Oriental, 13. MSOS = Mitteilungen des Seminars f. orientalische Sprachen in Berlin, 14. MW = The Moslem World, 15. OA = Orientalisches Archiv, 16. OC = Oriens Christianus, 17. OLZ = Orientalistische Literaturzeitung, 18. RHR = Revue de l'histoire des religions, 19. RMM = Revue du Monde Musulman, 20. RRAL = Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei, Classe di sc. mor. stor. e filol., 21. RSO = Rivista degli Studi Orientali, 22. SBPMS = Sitzungsberichte der physikalisch-medizinischen Sozietät zu Erlangen, 23. TB = Türkische Bibliothek, 24. Beiträge = Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, 25. WZKM = Wiener Zeitschrift f. d. Kunde des Morgenlandes, M = Muséon u. ÖMO = Österreichische Monatsschrift f. d. Orient, 26. ZA = Ztschrft. f. Assyriologie, 27. ZDMG = Ztschrft. d. Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, 28. ZDPV = Zeitschrift d. Deutschen Palästinavereins, 29. GSAI = Giornale della Società Asiatica Italiana, 30. Die ERE = Encyclopaedia of Religion and Ethics v. James Hastings bringt eingehende Daten über die isl. Philos. und einige Theologen, ebns.: EBrt = Encyclopaedia Britannica, RGG = Die Religion in Gesch. u. Gegenwart, RE = Realenzyklopädie f. protestantische Theologie u. Kirche, S = Sitzungsberichte, A = Abhandlungen, N = Nachrichten der A = Akademien, G = Gesellschaften der W = Wissenschaften zu B = Berlin, W = Wien, M = München, G = Göttingen und die A = Archive wie das f. R = Religionswissenschaft usw. Die RA = Revista de Aragon ist durch die Beiträge von Asín Palacios bekannt geworden. Sie verwandelte sich dann in die CE = Cultura Española, Madrid, seit 1906. Das BAH = Boletin de la Academia de la Historia, Madrid, erlangt aus demselben Grunde auch für die Orientkunde Bedeutung und C = Criterion, Zeitschrift der Philosophen-Gesellschaft in Katalonien, hat die Aufgaben der CE aufgenommen, Barcelona. PhJhb = Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft.

Lexicographie. M. Horten, Verzeichnis philosophischer Termini im Arabischen, in: Horten, Die spekulative u. positive Theologie im Islam nach Razi u. Tusi, 1912 (gegen 4300 Worte enthaltend). M. Asín Palacios, Bosquejo de un diccionario técnico de filosofia y teologia musulmanas: Extracto de la Revista de Aragon, 1903, dec. L. Massignon, Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane, P 1922. C. Gauthier, La racine arabe HKM et ses dérivés, article paru dans le recueil intitulé: Homenaje a D. Fr. Codera en su jubilación del profesorado. Estudios de erudición oriental con una introducción de Eduardo Saaverda, Zaragoza 1904. Horten, Was bedeutet ma'na als philosophischer Terminus? in: ZDMG 64, 391—396; derselbe, Was bedeutet al-kaun als philosophischer Terminus? ZDMG 65, 539—549. A. Périer, Petits traités de Jahjā Ben 'Adī, Texte arabe, P 1920, 129—134. O. Bardenhewer, Hermes Trismegisti de castigatione animae libellum ed. accedit appendix in qua nonnulla philosophiae arabicae vocabula explicantur, Bonnae 1873, 141—154. A. J. Wensinck, Bar Hebraeus's Book of the dove, 1919, 138—142 (32 syrisch-arabische Termini). L. Massignon, ta'rihu l-

istilâhâti-l-falsafîyah al-'arabîyah. Texte arabe autographié par les étudiants de l'Université Egyptienne, Le Caire 1331—1913. Philosophical Terms in the Moreh Nebukim gibt I. I. Efros, New York 1924: Columbia University Oriental Studies XXII, s. OLZ 1926, 192—194. Horten: Lexikon wichtigster Termini der islamischen Mystik; Materialien zur Kunde des Buddhismus Nr. 13 hg v. Walleser.

Handschriftenkunde.

Asín Palacios, Noticia de los manuscritos árabes del Sacro-Monte de Granada: Extr. de la „Rev. del Centro de est. hist. de Granada y su reino", Granada 1912. J. Ribera y M. Asin, Manuscritos árabes y aljamidos de la Biblioteca de la Junta para ampliacion de estudios, Madrid 1912. J. Ribera, Bibliophilos y bibliotecas en la Epaña musulmana, Zaragoza 1896. Fr. Pons Boiques, Ensayo bio-bibliográfico sobre los historiadores y geógrafos arábico-españoles, Madrid 1898. Derselbe, Apuntes sobre las escrituras mozárabes toledanas que se conservan en el Archivo historico nacional, Madrid 1897. F. Fernandez Gonzalez, Plan de una biblioteca de autores arabes-españoles, Madrid 1861. O. Quelle, Verzeichnis wissenschaftlicher Einrichtungen, Zeitschriften u. Bibliographien der ibero-amerikanischen Kulturwelt (gibt diese Hilfsmittel bis 1916 an). In dem Anuario de la Enseñanza, Madrid 1920, sind d. Forschungsinstitute, Akademien wie d. Junta, Academia de la Historia u. and. mit ihren bibliographischen u. allgemein-literarischen Unternehmungen aufgezählt, bes. S. 591, 620, 630. A. S. Jahuda gibt: Studien zur semitischen Philologie u. arabisch-hebräischen Geschichte heraus, die auch den hds. Schätzen nachgehen.

**II. Islamische Kultur.** v. Kremer, Kulturgeschichte des Orients unter den Chalifen, 1875—77, 2. Bd. J. Goldziher, Vorlesungen über den Islam. M. Horten, Die kulturelle Entwicklungsfähigkeit des Islam auf geistigem Gebiete, 1915. Derselbe, D. Entwicklungsfähigkeit d. Islam auf ethischem Gebiete. Festschrift E. G. Browne, 1922, 210—223. Derselbe, D. Bedeutung des islamischen Orients, Hochland 22 (1925/25) I 546—556. Derselbe, D. Aufbau der oriental. Kultur, gewonnen aus der Zerlegung mystischer Texte. Völkerkunde hg. v. Dr. Karl Lang 1, 228—240. Derselbe, Weltanschauungen im Islam; ihre psychologischen und kulturkundlichen Grundlagen, ebda 3, 11 ff. Derselbe, Die religiöse Gedankenwelt des Volkes im heutigen Islam, 1918. Über die maurische Kultur: González Palencia, Historia de la España musulmana, Barcelona 1925.

**III. Philosophie.** Gesamtdarstellungen: M. Horten, Die Philosophie des Islam, in: Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen, hg. v. G. Kafka, 1924. Derselbe, Die islamische Geisteskultur. Länder u. Völker d. Türkei, hg. v. H. Grote, 1915. Derselbe, Religion u. Philosophie im Islam, I 4, 1—4. Derselbe, Einführung in d. höhere Geisteskultur des Islam, 1914. Derselbe, D. philosophischen Probleme der spekulativen Theologie im Islam, 1910. Derselbe, Falsafa, EI II, 49—54. Derselbe, Islamische Philosophie, RGG III, 746—753. Derselbe, Die Entwicklungslinie der Philosophie im Islam, AGPh 22, 166 f. Derselbe, Die Geschichte der Philosophie im Kulturbereiche d. Islam. Internationale philos.-soziologische Literaturzeitung, hg. v. A. Hettler, 1, 3 f. L. Gauthier, Introduction à l'étude de la philosophie musulmane. L'esprit sémitique et l'esprit aryen, la philosophie grecque et la religion de l'Islam, P 1923. Derselbe, La philosophie musulmane, P 1900. Carra de Vaux, Les Penseurs de l'Islam, P 1921 f., 5 Bde. Th. J. de Boer, Geschichte der Philosophie im Islam, 1901; engl. Übers. 1903. Goldziher, Die islamische u. jüdische Philosophie des Mittelalters: D. Kultur d. Gegenwart I, 5, 2. Aufl. 1913. Gobineau, Les Religions et les Philosophies dans l'Asie centrale, P 1852. S. Munk, Mélanges de philosophie juife et arabe, P 1859. Derselbe, Arabes, Kendi, Farabi, Gazali, Ibn Badja, Ibn Roshd, Ibn Sina; Dictionnaire des sciences philos., P 1844—52.

Einzelprobleme der Systematik: Horten, Über Wesenheit u. Dasein in d. islamischen Philosophie in: ASPh XXII, 187—190; D. Islam VI, 295—97; Neues zur Modustheorie des abû Hâschim, in: Studien zur Geschichte der Philosophie, Festgabe Cl. Baeumker, 1913, 45—53. Derselbe, D. Gottesbeweise bei Schirâzi, Bonn 1912. Derselbe, D. philosophische System von Schirâzî, 1640 †, 1913. M. Wittmann, Die Unterscheidung von Wesenheit und Dasein in der arabischen Philos., Festgabe Cl. Baeumker, 1913, 35—44. H. Siebeck, Gesch. d. Psychologie. Zur Psychologie der Scholastik, s. Avicenna 7, Alhacen, 8, Averroes: AGPh I, 525—533; II, 22—28,

414—425; 517—525. S. Horowitz, Über den Einfluß d. Stoizismus auf d. Entwicklung d. Philos. bei d. Arabern: ZDMG 57, 177—196. M. Worms, D. Lehre von d. Anfangslosigkeit d. Welt b. d. mittelalterlichen arab. Philos. (Beiträge III, 4); vgl. Horten, Ringsteine, 301—312. A. Biram, D. atomistische Substanzenlehre a. d. Buch d. Streitfragen zwischen Basrensern u. Bagdadensern, 1902, ergänzt: Horten, D. Philosophie d. abû Raschîd, 1910. M. Wittmann, Zur Stellung Avencebrols (Ibn Gebirols) im Entwicklungsgang d. arab. Philos. (Beiträge V, 1).

Über die Lichtmetaphysik. Cl. Baeumker, Witelo (Beiträge III, 2): G. Ritturangen, De Filosofia Hispano-Arabiga, Madrid 1909. J. Obermann, Das Problem der Kausalität bei den Arabern, WZKM 1915, 29, H. 3—4. Die Literatur über die indischen Einflüsse im islamischen Denken: M. Horten, Grundlinien von Lebenssystem u. mystischer Weltanschauung des Hallâg 922†, AGPh 37, 161—180. Derselbe: Indische Strömungen in der islamischen Mystik, 1927. J. G. Fayos, Influencia de la filosofia musulmana en la Española: Razon y Fe, Madrid, Mayo 1914. Forget, De l'influence de la philosophie arabe sur la philosophie scolastique, RNéoscol 1 (1894) 384—410.

Theologie: Horten, D. religiöse Gedankenwelt d. gebildeten Muslime im heutigen Islam, 1916. Derselbe, D. spekulative u. positive Theologie im Islam nach Razi u. Tusi, 1912. Derselbe, Muhammed Abduh, sein Leben u. seine theologisch-philosophische Gedankenwelt in: Beiträge z. Kunde d. Orients XIII, 83—114, XIV, 74—128. Derselbe, D. philosophischen Systeme d. spekulativen Theologen im Islam, 1912. Derselbe, D. philosophischen Ansichten von Razi u. Tusi, 1910. Derselbe, D. Philosophie des abû Raschîd, 1910. Derselbe, Sanusi und die griechische Philosophie, in: D. Islam VI, 178—188. Derselbe. D. philosophischen u. theologischen Ansichten von Lahigi, ca. 1670, in: D. Islam III, 91—131. Derselbe, D. Skeptizismus der Sumanija nach der Darstellung des Razi, in: AGPh XXIV, 141 bis 166. Derselbe, D. Erkenntnistheorie des abû Raschîd, ebda XXIV, 433—448. Derselbe, D. sogenannte „Ideenlehre" des Muammar, ASPh XV, 469—484. Derselbe, D. Modustheorie des abû-Hâschim, in: ZDMG LXIII, 303—324. Derselbe, D. Lehre vom Kumûn bei Nazzâm, ZDMG LXIII, 774—792. Derselbe, Philosophische Fragen der modernen Theologie orthodoxer Richtung im Islam, in: Österreichische Monatsschrift für den Orient, 1916, 42, 27—35.

Literatur über die philosophierende Mystik in: M. Horten, Indische Strömungen in der islamischen Mystik: Materialien z. Kunde des Buddhismus, Nr. 12, hg. v. Walleser. Derselbe, Neues über indische Abhängigkeiten islamischen Geisteslebens: Festschrift A. Dyroff, 1926, 92—111. Derselbe, Bistâmî: Festschrift H. Jacobi, 1926, 397—405. Derselbe, Die Philosophie der Erleuchtung nach Suhrawardi, 1912.

### Die Übersetzungen.

P. D. Huetius, De interpretatione liber II. De claris interpretibus, P 1661, 123 ff. Renaudot, De barbaricis Aristotelis versionibus: Fabric. bibl. gr. III, 291 ff. ed. Harles, cf. I, 861 ss. F. Wüstenfeld, Die Übersetzungen arabischer Werke in das Lateinische seit dem elften Jahrhdt.. Göttingen 1877: Abh. d. Göttng. Ges. d. Wiss. Bd. 22. M Steinschneider, Die Parva Naturalia bei den Arabern, ZDMG 37, 1883; 45, 1891. Derselbe, D. arab. Übersetzungen aus d. Griechischen, Beihefte z. Centralblatt f. Bibliothekswesen, H. 5, Leipzig 1889; H. 12, 1893. Derselbe, D. europäischen Übersetzungen aus dem Arabischen bis Mitte d. 17. Jhrh., Wien 1904, SWAW phil.-hist. Kl. 149,4. Die im Islam bekannten logischen Schriften d. Aristoteles sind aufgezählt bei L. Baur, Dominicus Gundissalinus, De divisione philosophiae (Beiträge IV, 2—3). D. S. Margoliouth, Analecta Orientalia ad Poeticam Aristoteleam, L 1887. Julius Theodorus Zenker, Aristotelis Categoriae graecae cum versione arabica Isaaci Honeini filii, Lipsiae 1840. J. Tkatsch, Die arabische Übersetzung der Poetik des Aristoteles u. d. Grundlage der Kritik des griechischen Textes: Anzeiger d. Akad. d. Wssnschft. i. Wien, phil.-hist. Kl. 1919/20, XIX.

G. Flügel, De arabicis scriptorum graec. interpretibus, 1841. J. G. Wenrich, De auctorum graecorum versionibus et commentariis syriacis, arabicis, armeniacis, persicisque, 1842. Aug. Müller, D. griechischen Philosophen i. d. arab. Überlieferung, 1873. Flügel, D. arab. Verzeichnis d. Aristotelischen Schriften, 1875, ZDMG 29, 329, 15 f. Julius Lippert, Studien auf d. Gebiete d. griechisch-

arab. Übersetzungsliteratur, 1894. Derselbe, De epistola pseudoaristotelica peri basileias commentatio, 1891, s. ZDMG 45, 706 f. L. Cheikho, Notice sur un ancien ms. arabe: Traité sur la lumière, extr. d'Aristote par Honein ibn Jshak, Beyrouth 1897; traité inédit de Honein in: Orient. Studien, Nöldeke gewidm. Derselbe, Themistios 395 † über Politik, ins Arabische übersetzt v. Ishâq b. Zurʿah 1056†, nach einer Handschrift in syrischem Privatbesitz hsg.: Maschriq 18, 881—889. Derselbe, Deux documents arabes attribués à Aristote édités: Maschriq X, 1907, Nr. 6. L. Derenbourg, Les traductions arabes d'auteurs grecs et l'auteur musulman des aphorismes des philosophes; vgl. Revue Philosophique, 1901, XXVI, Nr. 9. Giuseppe Furlani, Le antiche versioni araba, latina ed ebraica del De partibus animalium di Aristotele, in: Riv. d. Stud. Orientali 9, 237—57. C. A. Nallino, Tracce di opere greche giunte agli Arabi per trafila pehlevica, Cambridge 1922, in: A Volume of Oriental Studies presented to prof. E. G. Browne. M. Bouyges, Notes sur les traductions arabes d'auteurs grecs I. L'Économique de Bryson?: Archives de philosophie II, Heft III, Paris 1924, 1—23. Derselbe, La traduction arabe de l'Économique du Pseudo-Aristote, ebda 12—15: Revue de l'Académie arabe de Damas. Derselbe, Risālat de Damistiyos, vizir d'Elyān, c'est-à-dire le roi Yoûliânos, sur la Politique, traduite du syriaque par Ibn Zourʿah, aus: Al-Machriq, Beyrouth XIX, 161 bis 181 u. 262 (Brief des Themistios an Julianos über die Politik).

**IV. Die einzelnen Philosophen. Kindî.** A. Nagy, Die philos. Abhandlungen d. Ja'qûb ben Ishâq al-Kindî, 1897: Beiträge II, 5. O. v. Lippmann, Entstehung u. Ausbreitung d. Alchemie, 1919, 299, 356, 399. W. Muir, The Apology of al-Kindy, written at the court of al-Ma'mûn, L 1882. H. Malter, Al-Kindî, the philosopher of the Arabs: Hebrew Union College Annual, 1904, 55—71. S. Munk, Mélanges, 339—341. Derselbe, im Dict. des sc. ph. s. v. Kendi. O. Loth, Al K. als Astrolog: Morgenländische Forschungen, Festschrift: 1875. Schreiner, Beitr. z. Gesch. d. theol. Bewegungen im Islam, in: ZDMG LII. T. J. de Boer, Zu K. u. seiner Schule, AGPh XIII, 153—178, m. Bezg. auf Nagy's Ausgb. Derselbe, Kindî wider d. Trinität: Festschr. Nöldeke, 1906, I 279—281. Casiri, Bibliotheca arabico-hispana I 353 ff. Abulfaragius, Hist. dynast. IX. Wüstenfeld, Gesch. d. arab. Ärzte u. Naturforsch., 1840, 21 ff. Schmölders, Essai, 131 ff. Hauréau, De la phil. scol. I, P 1850, 363ff. P. Mandonnet, Siger de Brabant II, 18—21: De collectione errorum Alkindi. Auf ein unbekanntes Manuskript psychologischen Inhaltes macht Furlani aufmerksam: RSO 8, 157, 14, Anm. 2.

Die Bedeutung K.s für die Physik beleuchtet: E. Wiedemann, Über eine astronomische Schrift von al Kindî in: Beiträge zur Gesch. d. Naturwissenschaften Nr. 21. Sitzungsberichte der physikalisch-medizinischen Sozietät in Erlangen, 42, 294 ff., 1910; zu seinen chemischen Schriften: Nr. 2, 365 f.; Nr. 13, 2: Aus al Kindîs Optik 245—248. Derselbe, Nr. 5, 401 f., 25, 114, 2 u. „Dissertation über das, was man auf das Eisen u. d. Schwerter auflegt, so daß sie nicht schartig werden", 27, 35 f. „Über die Größe der Meere nach al Kindî", 47, 216 n. 60, 55, 4 u. 66, 22, 14: Musik. Über das Leben von Ibn al-Haitam und al-Kindî, Jahrb. f. Photographie u. Reproduktionstechn. 1911, 3 ff. Derselbe, Zur Alchemie bei den Arabern in: Journal für praktische Chemie, N. F. Bd. 76, 73 ff.; 1907. A. A. Björnbo, Bibliotheca Mathematica, 1903, 3, 330 f. Björnbo u. S. Vogl, Alkindi, Tideus u. Ps.-Euklid, Drei optische Werke, 1912. Cantor, Abh. z. Gesch. d. mathem. Wiss. 26, 3. S. Vogl, Die Physik Roger Bacons, Erlangen 1906, 32 f. Giuseppe Furlani: Una risālah di al-Kindī sull' anima, Perugia 1922 in: Riv. trimestrale di studi filosofici e religiosi, vol. III, 50—63; „una risālah di al-Kindī sull' anima" in: Riv. Stud. Orient. 8, 157 u. Rend. Real. Accad. Linc. ser. V vol. XXIV 1915, 122. OLZ 1923, 303.

**Ibn Massarah.** Asín Palacios, Abenmasarra y su escuela. Origines de la filosofia hispana-musulmana, Madrid 1914, 167, 4. Horten, I 6, 106—110.

**Fârâbî.** M. Horten, D. Buch der Ringsteine F.s: Beiträge V, 3, dazu die philologischen Grundlagen, ZA 18, 257—300; 20, 16—48; 303—357; 28, 113—146; AGPh 19, 449; 22, 277; 403. D. Philos. d. Islam, 57—101. M. Steinschneider, Texte zum Streite zwischen Glauben und Wissen im Islam, 1913, 3—7. Horten, Fortschritte der Studien in der islamischen Philosophie in: Geisteswissenschaften 1, 600. L. Gauthier, ibn Rochd, 169³ u. oft: apologetische Tendenz F.s, ZDMG XXIII, 592, zit. v. Jacob, Beduinenleben, 34, 17. Carra de Vaux, Pen-

seurs de l'Islam, 1922, 2, 181, 1, 1923, 4 oft. Qazwînî, Kosmographie hrsg. v. Wüstenfeld, Göttingen 1848, II, 368, 11—23. Conte di Glarza, Philosophische Diskussionen an d. Gâmiah in Kairo, Jahr 1918—19, gdr. 1922, muhâdarât, über die Musterstadt u. Allgemeines. Casiri, Bibl. Arab. Hisp. I, 190. Wüstenfeld, Gsch. d. arab. Ärzte u. Naturf., 53 ff. Munk, Dictionnaire des sc. philos., P 1844/52, s. F. Derselbe, Mélanges, 341—352. J. Chauvin, Avicenne in: Muséon, nouv. série IV, 77—90. M. Steinschneider, al-F., 1869. E. Wiedemann, Zur Alchemie bei den Arabern: Journal für praktische Chemie: N. Folge 76, 115—123: „Über die Notwendigkeit der Alchemie". Pietro Tripodo, Abu Nasr al-Farabi e i suoi scritti musicali, R 1905. AGPh 22, 562. Land, D. Buch d. Musik: Recherches sur l'histoire de la gamme arabe: Actes du VIe congrès des Orientalistes, Leiden 1883, 35, 133 f.

**Ibn Sina (Avicenna).** M. Horten, D. Philos. d. Isl., 57—101. RGG² I, 692. Ders., Fortschritte d. Studien in d. islamischen Philosophie. D. Geisteswissenschaften 1, 601 f. Ders., Texte zum Streite zwischen Glauben u. Wissen i. Islam, 7 f. Carra de Vaux, Avicenne, P 1900, dazu: ZDMG 61, 236 f. Derselbe, Les Penseurs 2, 263 f., 269, 4, 18—38. Sauter, Avicennas Bearbeitung der aristotelischen Metaphysik, 1912, berichtigt: Horten, ZDMG 66, 751 f. J. Chauvin, Avicenne: Muséon, Nouv. série 4, 77—90. E. Wiedemann, Journal für praktische Chemie, N. Folge 76, 78 f., 1907. A. F. Mehren, La philosophie d'Avicenne, Ibn Sînâ, exposée d'après des documents inédits, M 1882. Derselbe, Vues théosophiques d'Avicenne, M 1886. Derselbe, Vues d'Avicenne sur l'astrologie et sur le rapport de la responsabilité humaine avec le destin, M 1884 (auch: Homenaje a D. Fr. Codera, Estudios de erudicion oriental, Zaragoza 1904, 246 f. Text: A. Nallino: RSO 8, 732). Derselbe, Études sur la philosophie d'Averrhoës (sonst: Averroes) concernant son rapport avec celle d' Avicenne et Gazzali, M 1888. 1889. Derselbe, Avicennas Forhold til Islam, Kopenhagen 1883. B. Hauréau, De la philos. scolastique I, 366. G. Schelhot, Avicenne et le Platonisme, Machriq 2, 823—30, AGPh XIX, 441 u. oft.

Einzelnes: M. Horten u. E. Wiedemann, A.s Lehre vom Regenbogen nach seinem Werke al-Schifâ': Meteorologische Zeitschrift 1913, 533—544. Forget, Un chapitre inédit de la philosophie d'Avicenne: RNéoscol 1 (1894) 19—38. Bruno Nardi, Sigieri di Brabante: Rivista di Filos. Neo-Scolastica 1911/12. E. Wiedemann, Definitionen nach Ibn Sînâ: SBPMS 1918/19, Nr. 5, 429. Derselbe, Ibn Sînâ's Anschauung vom Sehvorgang: Arch. f. d. Gesch. d. Naturw. u. d. Technik 4, 239—241. Derselbe, Über ein von Ibn Sînâ hergestelltes Beobachtungsinstrument: Ztschr. f. Instrumentenkunde 1925, 45. Heft 6, 269—275. Carra de Vaux', La Kaçîdah d'Avicenne sur l'âme: JA 1899, II, 164. „Neun Abhandlungen", tis' resâ' il, Konstantinopel 1298, S. 129, übers. Franz Täschner, Die Psychologie Qazwînîs, Diss. 1912, S. 18. Goldziher, Wesen der Seele, 47, 5 u. AGPh 22, 389. E. A. van Dyck, Die Seele, bekannt unter dem Titel: ‚Die Kapitel', fusûl, Kairo 1907. S. H. Landauer, Die Psychologie des Ibn Sînâ. ZDMG 29, 335 f., neu hg. v. E. A. van Dyck, Avicennas offering to the Prince (= Nûh ibn Mansûr as-Sâmânî), Kairo 1906. F. Brentano, Die Psychologie des Aristoteles, 1867, S. 8 f. d. Psychol. d. Avicenna u. Averroes. K. Lokotsch, Avicenna als Mathematiker, Diss. 1912. O. v. Lippmann, Entstehung u. Ausbreitung der Alchemie, 1919, 405, Nr. 14 u. oft. P. de Koning, Trois traités d'anatomie arabes, Leiden 1903. Derselbe, Traité sur le calcul dans les reins et dans la vessie, Leiden 1896. Hirschberg u. Lippert, D. Augenheilkunde des ibn Sînâ, 1902. Lippert, Erinnerungsbuch f. Augenärzte, 1904. Th. Bernikow, D. Augenheilkunde des Avicenna, Diss. 1901. Hirschberg, Gesch. d. Augenheilkunde bei d. Arabern. Graefe-Sämisch, Handbuch d. gesamten Augenheilkunde, Lief. 99—100, s. E. Wiedemann, Arch. f. d. Gesch. d. Naturwissenschaften 1910, III, 3 f. J. Kohler, Avicennas Rechtsphilosophie: Arch. f. Rechts- u. Wirtschaftsphilosophie 1909, 2, 465—470. M. Winter, Über Avicennas opus egregium de anima, Liber sextus naturalium; grundlegender Teil 1903. AGPh 20, 422. C. A. Nallino, La „Colcodea" d'Avicenna e T. Campanella: Giornale critico della Filosofia Italiana 1925, 6. P. Mandonnet, Siger de Brabant, 2e partie, 11—16. De collectione errorum Avicennae. Conte di Glarza gab in seinen „Philosoph. Diskussionen", muhâdarât, die er 1918 f. an der Gâmi'ah (weltlichen Universität) in Kairo hielt, gdr. Kairo 1922 auf Grund d. Nagât nach dem Drucke v. 1331—1912 f. Kairo, matba'atu-s-sa'âdah, einen Überblick über d. System A.s. Nematallah Carame, Avicen-

nae Metaphysices Compendium: en-Nagâtu ex arabo latinum reddidit et adnotationibus adornavit N. C. episcopus maronita tituli myndensis; Roma, Pont. Institutum orientalium studiorum, 1926. B. Haneberg, Zur Erkenntnislehre des Ibn Sînâ u. Albertus Magnus, AAWM XI, 1, 1866, 189—267; dazu: Steinschneider, Hebräische Bibliographie X, 16—23, 53—59, 72—78. M.-D. Roland-Gosselin, sieh zu § 36 n. 3 d, S. 747. E. Gilson, Avicenna und Thomas, sieh ebda; derselbe, Avicenna und Scotus, sieh zu § 42c, S. 767.

**Gazâlî.** M. Horten, D. Philos. d. Islam, 227—234. R. Gosche, Über Gazzâlis Leben u. Werke, 1858. Carra de Vaux, Gazali, P 1902. Asin Palacios, Algazel: Dogmática, moral, ascética, Zaragoza 1901. Derselbe, La psicología de la creencia según Algazel, RA 1902. Derselbe, La psicología del éxtasis en dos grandes misticos musulmanes, Algazel y Abenarabi, CE 1906. Derselbe, Un faqih siciliano contradictor de Al-Gazali: Centenario della nascita di Michele Amari 2, 216—244; RSO IV, 513, A. 4, 1910. Derselbe, La mystique d'Al-Ghazâlî, MFOB 1914, VII, 67—104. Derselbe, Los precedentes musulmanes del Pari de Pascal, Santander 1920, Boletin de la Biblioteca Menendez y Pelayo; PhJhb 34, 180f. Macdonald, The Life of Ghazzali. JAOS 20, 71—132. Derselbe, EI 2, 154—589; AGPh 20, 419. L. Gauthier, La philosophie musulmane, P 1900, 55 f. A. Schmölders, Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes, P 1842. J. Wolfsohn, Der Einfluß G.s auf Chisdai Crescas, Diss. 1905. H. Frick, Ghazâlîs Selbstbiographie. Ein Vergleich mit Augustins Konfessionen, 1919; Thl. Ltrztg. 1920, 30 f.; 1922, 446—48. J. Goldiher, Streitschrift des Gazâlî gegen die Bâtinîjja-Sekte, 1916; JA 1918, Janv. Derselbe, APAWB 1915, Nr. 8. Samuel M. Zwemer, A Moslem Seeker after God: Showing Islam at its Best in the Life and Teaching of Al-Ghazzali Mystic and Theologian, New York-L 1920; I 15, 135 f.

Einzelnes: P. Mandonnet, Siger de Brabant, 2e partie, 14—17; De collectione errorum Algazelis. M. Bouyges, Notes sur les philosophes arabes connus des Latins au Moyen Age IV: C'est du Maqâcid que l'on a extrait les Algazelis errores, Beyrouth 1921. Derselbe, Algazeliana 1922, MFOB VIII. Carra de Vaux, Traduction du Tahâfot d'El-Ghazâlî, M 1899, 274—308, 400—407; 1900, 346—376, s. Horten, D. Philos. d. Isl., 357, Nr. 202. D. B. Macdonald, Emotional Religion in Islam as affected by Music and Singing, JRAS 1901, 5. AGPh 20, 489. Asin Palacios, Une introduction musulmane à la vie spirituelle: Revue d'Ascétique et de Mystique IV, Juillet. Derselbe, La mistica de Algazel: Revista del Clero Español, 1914, Marzo. Derselbe, La mystique d'Al-Ghazzali: Semaine d'Ethnologie religieuse, P 1914, 441—461. M. Horten, Texte zu d. Streite zw. Glauben u. Wissen i. Islam, 9—12. W. H. T. Gairdner, Al-Ghazâlî's Mishkât al-Anwâr and the Ghazâlî-Problem. Derselbe, Al-Ghazzâlî's Mishkât al-Anwâr, L 1924; I 5, 121—153; dazu: I 6, 108, A. 1; „Kultur d. Gegenwart", I, VII, 263, 8. J. Hell, Von Mohammed bis Ghazâlî, 1925, 75—138. H. Ritter, Das Elixir d. Glückseligkeit, 1923; The Athenaeum 1910, Nr. 4327.

**Ibn Bâǧǧah (Avempace),** ibn Badja, Bajja. Asin Palacios, El filosofo zaragozano Avempace: serie de ocho artículos publicados en: Revista de Aragon 1900—1901, Zaragoza. Munk, Mélanges, 386—410.

**Ibn Ṭufail.** L. Gauthier, ibn Thofail, P 1909. M. Francisco Codera, El filosofo autodidacto de Abentofail: Boletin de la Real Academia de la Historia 28, 4—8, 1901. Asin Palacios, El filosofo autodidacto, RA 1901, 25—27, 57—60, 89—91. Ferd. Burchard, Tofails Naturmensch u. Rousseaus Emil. Programm d. königl. Seminars zu Löbau, 1877—79. E. G. Gómez, Un cuento arabe fuente comun de Abentofail y de Gracian: Revista de Archivos 30, Madrid 1926.

**Ibn Ruschd (Averroes).** M. Horten, D. Philos. d. Isl., 85 f., 97 f., 190 f. Ders., D. Hauptprobleme des Av., 1913, 311—336. Ders., RGG² I, 687 f. Ders., D. Geisteswissenschaften I, 8, 209 f., 598—602. Derselbe, Texte z. d. Streite zw. Glauben u. Wiss. i. Islam, 1913, AGPh 20, 26, 219, 438; 22, 394, 406, 425. Derselbe, D. Metaphysik d. Av., I—XIV. Fausto Lasinio, Studi sopra Averroe: Annuario della Società italiana per gli Studi Orientali. Firenze 1874. A. F. Mehren, Études sur la philosophie d'Averroes concernant son rapport avec celle d'Avicenne et de Gazzâlî, M 1888, VII, 613—627; 1889, VIII, 1—20. P. Doncoeur, La religion et les maîtres de l'Averroisme: Revue d. sciences phil. et théolog. 5, 267—298, 486—506, 1911. Dozy

Histoire de l'Islamisme 378 f. Siebeck, Zur Psychologie d. Scholastik; AGPh 2, 517 f., 3, 370 f. M. Bouyges, Inventaire des textes arabes d'Av., MFOB VII, 397 bis 406; VIII, 1; IX, 2; 1922—1924. Nemesio Morata, Los Opusculos de Av. en la Biblioteca Escurialense, 1923. Merx, Über d. Religionsphilos. d. Av.; Philos. Monatshefte 1875. C. A. Nallino, Intorno al Kitâb al-Bajân del giurista Ibn Rischd, Zaragoza 1904; Homenaje a D. Codera. L. Gauthier, Une réforme du système astronomique de Ptolémée tentée par les philosophes arabes du XIIe siècle, JA 1910. E. Wiedemann, Über die angebliche Beobachtung eines Planetendurchgangs durch Averroes u. and.: D. Weltall, Ztschr. f. Astronomie u. verwandte Gebiete, 1920, 20, 180 f. J. Tusquets i Terrats, Metafisica de la generació segons S. Tomas, Albert el Gran i Averrois: Miscellania tomista, 326—360, 1924 AGPh 20, 260; 22, 425. Asin Palacios, El Averroismo teologico de S. Tomas de Aquino: Homenaje a. D. Francisco Codera, Zaragoza 1904, 271 f. G. M. Manser, D. Verhältnis von Glaube u. Wissen b. Averroes: Jahrb. f. Philos. u. spekulat. Theol. XXIV, XXV. L. Gauthier, La théorie d'ibn Rochd sur les rapports de la Religion et de la Philosophie, P 1909. J. Rosenfeld, Die doppelte Wahrheit, Bern 1914. Montagne, Les rapports entre la foi et la raison chez Averroës et St. Thomas: RThom 19 (1911) 358—60. S. Nirenstein, The Problem of the existence of God in Maimonides, Alanus and Averroes. A Study in the Religious Philosophy of the Twelfth Century: JewQuRev 14 (1923/24) 395—424; Exkurs über die Harmonie zw. Religion u. Philos. nach Av. Jamilu-r-Rahmân, The philosophy and theology of Av.: JRAS 1923, April.

Zusätze. ibn Tumlûs: Asin Palacios: La Logique d'ibn Toumloûs d'Alcira: Extr. de la Rev. Tunisienne, Tunez 1909. Derselbe, Introducción al arte de la lógica por Abentomlús de Alcira. Texto árabe y traducción española. Fasciculo 1. Categorias, Interpretacion. Madrid, Centro de estudios historicos 1916. Vgl. C. Brockelmann, Gesch. d. arab. Lit. I, 463. Derselbe, Un tratado morisco de polémica contra los judios: Extr. de „Mélanges H. Derenbourg", Paris 1909. ibn Hazm, 1064: Asin Palacios, La moral gnómica de Abenházam: serie de dos articulos de „Cultura Española", 1909. Derselbe, Los caracteres y la conducta: Tratado de moral práctica por Abenhazam de Cordoba, traducción española; Madrid, Centro de estudios históricos, 1916. Derselbe, El Cordobés Abenhazam, primer Historiador de las ideas religiosas, Discursos leidos ante la Real Academia de la Historia en la recepcion publica del señor D. Miquel Asin Palacios el dia 18. 5. 1924, Madrid. Derselbe, El original arabe de la „Disputa del asno contra Fr. Anselmo Turmeda", Extr. de la Rev. de Filologia Española, Madrid 1914. A. F. Mehren, Correspondance du philosophe soufi Ibn Sab'în Abdul-Haqq avec l'Empereur Frédéric II de Hohenstaufen, in: JA 7e série, t. XIV 1879. Michele Amari, Questions philosophiques adressées aux savants musulmans par l'empereur Frédéric II, in: JA, 5e série t. I, 1853 fév.-mars., Asin Palacios, El lulismo exagerado: articulo publicado en: Cultura Española, Madrid 1906. Derselbe, La indiferencia religiosa en la España musulmana según Abenhazam, historiador de las religiones y las sectas: Cultura Española, 1907. Derselbe, La psicologia segun Mohidin Abenarabi (Muhjiddîn ibnu-l-'Arabî 1240), in: Actes du XIVe Congrès international des orientalistes III, 79 191; P 1907. Derselbe, El Mistico Murciano Abenarabi: I. Autobiografia Cronologica, II. Noticias autobiograficas de su „risalat al-Cods", III. Caracteres generales de su Sistema: Monografias y Documentos: Boletin de la Academia de la Historia, Madrid 1925 f. Derselbe, La psicología del éxtasis en dos grandes misticos musulmanes: Algazel y Abenarabi; CE 1906.

## Zu § 29. Die Philosophie der Juden im Mittelalter.

**I. Allgemeines.** J. Furst, Bibliotheca judaica, bibliogr. Handb. d. ges. jüdischen Literatur, 1849 -1863. The Jewish Encyclopedia, NY, L 1901 -1906, 12 Bde. Sal. Munk, Mélanges de philosophie juive et arabe, P 1859, 401 511: Esquisse historique de la philosophie chez les juifs, welche Skizze auch nach einer früheren Veröffentlichung ins Deutsche übersetzt von B. Beer, 1852, erschienen ist. H. Graetz, Gesch. der Juden, B. 6, 1861, 3. A. 1894. A. Stöckl, Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. II, 1865, 227—305. M. Güdemann, Das jüdische Unterrichtswesen während der spanisch-arabischen Periode, 1873. D. Kaufmann, Geschichte der Attributenlehre in der jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters von Saadja

bis Maimûni, 1877 (Außer Saadja und Maimûni werden in dem Werke mehr oder weniger ausführlich besprochen: Salomo ibn Gabirol, Jehuda Halevi, Joseph ibn Zaddik, Abraham ibn Daud); derselbe, Die Spuren Al-Batlajûsis in der jüd. Religionsphilos., 1881. Über die Begriffe von Substanz und Akzidens in der Philosophie des jüdischen Mittelalters handelt A. Schmiedl in Monatsschrift für Gesch. u. Wiss. des Judentums, hrsg. von Fränkel, 1864; derselbe, Studien über jüdische, insbesondere jüdisch-arabische Religionsphilosophie, 1869. M. Eisler, Vorlesungen über die jüd. Philosophen d. Mittelalters, 2. Abt., Üb. Philos. u. Relig. des Moses Maimonides, 1870; 1. Abt., enthaltend eine Darstell. der Systeme Saadjas, Bachjas, Ibn Gebirols, Jehuda Halevis u. Ibn Esras, 1876; 3. Abt., Darstell. d. Systeme d. Gersonides, Chasdai Crescas u. Josef Albo, 1884. J. Bach, Des Albertus Magnus Verhältnis zu der Erkenntnislehre der Griechen, Lateiner, Araber und Juden, 1881. L. Stein, D. Willensfreiheit u. ihr Verh. zur göttl. Präscienz u. Providenz b. d. jüdisch. Philosophen des Mittelalters, 1882. L. Knoller, Das Problem der Willensfreiheit in d. älteren jüd. Religionsphilosophie, 1884. M. Joël, Beiträge z. Gesch. d. Philos., 2 Bde., 1876 (Abh. über Maimonides, Ibn Gebirol, Saadja u. a.). H. Goitein, Der Optimismus und Pessimismus in der jüdischen Religionsphilosophie. Eine Studie über die Behandlung der Theodizee in derselben bis auf Maimonides, 1890. S. Spiegler, Geschichte der Philosophie des Judentums, 1890. W. Bacher, Die Bibelexegese der jüdischen Religionsphilosophen d. Mittelalters, Budapest 1892. M. Steinschneider, Die hebräischen Übersetzungen d. Mittelalters u. d. Juden als Dolmetscher, 2 Bde., 1893; derselbe, Jüdische Lit. in: Ersch u. Grubers Enzykl., Sekt. II, Bd. 27; derselbe, mehrere Artikel im Catal. libr. hebr. in Bibl. Bodl., 1851—1860; derselbe, Die arabische Literatur der Juden, 1902. S. Bäck, Die jüdisch. Prediger, Sittenlehrer u. Apologeten in dem Zeitraum vom 13. bis Ende des 18. Jahrhunderts, 1895. M. Schreiner, Der Kalâm in d. jüd. Lit. (13. Jahresb. d. Lehranstalt f. d. Wiss. d. Judentums), 1895. Ph. Bloch in: J. Winter u. A. Wünsche, Die jüdische Lit. seit Abschluß des Kanons, 3. B., Die prophetische, kabbalistische, historische u. neuzeitl. Lit., 1896. G. J. Muller, De godsleer der middeleuwsche Joden, Groningen 1898. S. Horovitz, Die Psychologie bei den jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters, Jahresb. d. jüdisch-theol. Seminars zu Breslau, 1898 (Saadja), 1900 (Gabirol), 1906 (Jos. ibn Zaddik), 1912 (Abraham ibn Daud); derselbe, Die Stellung d. Aristoteles bei den Juden des Mittelalters. Vortrag (Schriften herausgeg. z. Förderung d. Wiss. d. Judentums), 1911. J. Happel, Die religiösen u. philosophischen Grundanschauungen der Juden. Aus den Sanskritquellen vom völkergeschichtl. Standpunkt des Christentums aus dargest., 1902. J. Guttmann, Die Scholastik d. 13. Jahrh. in ihren Beziehungen z. Judentum u. zur jüdischen Literatur, 1902; derselbe, Die Stellung des Simon ben Zemach Duran in d. Gesch. d. jüd. Religionsphilos., Monatsschr. für Gesch. u. Wiss. d. Judentums 52 (1908) 641—672; 53 (1909) 46—79, 199—228; derselbe, Die eth. Schrift Sepher Hajaschar u. ihre philos. Anschauungen, ebda 62 (1918) 291—314. J. Kramer, Das Problem des Wunders im Zusammenhang mit dem der Providenz bei den jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters von Saadjah bis Maimuni, I. D., Straßburg 1903. J. Pollak, Die Entwicklung der arabischen und jüdischen Philosophie im Mittelalter, Archiv f. Gesch. d. Philos. 17 (1904) 433—459. S. Poznanski, Zur jüdisch-arabischen Literatur, 1904; derselbe, Philo dans l'ancienne littérat. judéo-arabe, Revue des études juives 50 (1905) 10—31. J. Goldziher, Mélanges judéo-arabes, Revue des études juives, B. 43, 44, 45, 47, 49, 50, 52, 55, 60; derselbe, Die jüdische Philosophie, Die Kultur der Gegenwart I 5, 1909, 70—76, 2. A. 1913. C. Tirschtigel, Das Verhältnis von Glaube u. Wissen bei den bedeutendsten jüd. Religionsphilosophen bis Maimonides, I. D. Erlangen, Breslau 1905. S. Bäck, Gesch. d. jüd. Volkes u. s. Literat. vom babylonischen Exil bis auf die Gegenwart, 3. A., 1906. David Neumark, Gesch. d. jüdischen Philosophie d. Mittelalt. nach Problemen dargest. I. B.: Die Grundprinzipien I. 1. Buch: Einleitung. 2. Buch: Materie u. Form, 1907. II. B., 1: Die Grundprinzipien II. 3. Buch: Attributenlehre. 1. Halfte: Altertum, 1910. Anhang z. I. B., Kapitel: Materie u. Form bei Aristoteles, ebenda 1913. Sieh dazu I. Husik, A recent view of matter and form in Aristotle, Archiv f. Gesch. d. Philos. 23 (1910) 447 ff. Darauf D. Neumark, Materie u. Form bei Aristoteles, ebenda 24 (1911) 271 ff., 391 ff. Ferner I. Husik, Matter and form in Aristotle, 1912 (Bibl. f. Philos. herausgeg. von L. Stein, 2. B., Beilage z. H. 3 d. Arch. f. G. d. Philos., B. 25). A. Grünfeld, Die Lehre vom

göttlichen Willen bei den jüd. Religionsphilosophen des Mittelalt. von Saadja bis Maimûni (Beiträge VII, 6), 1909. M. Brann, Gesch. d. Juden u. ihrer Literatur, 2. Teil. Vom Abschluß d. Talmud bis zur Vertreibung der Juden aus d. pyrenäischen Halbinsel, 3. A., 1911. H. Malter, Mediaeval hebrew terms for nature, in: Judaica, Festschrift f. H. Cohen, 1912, 253—256. Jul. Guttmann, Chasdai Crescas als Kritiker der aristotel. Physik, in: Festschrift zum 70. Geburtstage Jak. Guttmanns, 1915, 28—54. Jak. Guttmann, Die religionsphilos. Lehren des Isaak Abravanel, 1916. I. I. Efros, The problem of space in Jewish Mediaeval Philosophy, JewQuRev 6 (1915/16) und 7 (1916/17). Auch separat: L 1918. Jak. Guttmann, Über einige englische Scholastiker des XIII. Jhrhs. in ihren Beziehungen zur jüd. Literatur, Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. d. Jud. 61 (1917) u. 62 (1918). I. Husik, A history of medieval jewish philosophy, NY 1918. Jul. Guttmann, Rel. u. Wiss. im mittelalt. u. im modernen Denken, 1922. I. Heinemann, Die Lehre von der Zweckbestimmung des Menschen im griech.-röm. Altertum und im jüdischen Mittelalter, 1926. Entwicklungsstufen d. jüd. Rel., Vorträge d. Instit. Judaicum an d. Univ. Berlin I (1925/26), 1927.

Über die Beziehungen zwischen Philosophie und Talmud handeln: A. Nager, Die Religionsphilosophie des Talmud, 1864. E. Benamozegh, Morale juive et morale chrétienne, examen comparatif, suivi de quelques réflexions sur le principe de l'Islamisme, Poissy 1867. Abraham ben Jischak, Schola talmudica, ed. B. H. Querbach, 1868. F. Weber, System der altsynagogalen palästinens. Theologie, 1880, 2. Ausg. unter dem Titel: Die Lehren des Talmud, 1886. J. Sack, Die altjüd. Religion im Übergange vom Bibeltum zum Talmudismus, 1889. B. Templer, Die Unsterblichkeitslehre d. jüd. Philosophen des Mittelalt. bis auf Maimonides in ihrem Verhältnis zu Bibel u. Talmud, 1895. A. Schwarz, Der hermeneutische Syllogismus in der talmudischen Lit. Ein Beitr. z. Gesch. d. Log. im Morgenland, 1901; derselbe, Die hermeneutische Induktion in der talmudischen Liter. Ein Beitrag zur Gesch. der Logik, Wien 1909.

Über die Kabbala handeln: Ad. Franck, Syst. de la Kabbale, P 1842, ins Deutsche übertragen von A. Jellinek, 1844, unter dem Titel: Die Kabbala oder die Religionsphilosophie der Hebräer. Eine ausführliche, jedoch in der Polemik gegen Francks Auffassung der kabbalistischen Doktrin zu weit gehende Kritik dieses Werkes ist die Schrift von H. Joël: Midrasch ha Sohar, die Religionsphilosophie des Sohar und ihr Verhältnis zur allgemeinen jüdischen Theologie, 1849. A. Jellinek, Moses ben Schem Tob de Leon und sein Verhältnis zum Sohar, 1851; derselbe, Beiträge z. Gesch. d. Kabbala, 1852; derselbe, Auswahl kabbalistischer Mystik, 1855. S. Munk, Mélanges, 275 ff. u. ö. Ginsburg, The Kabbalah, its doctrines, development and literature, an essay, L 1865. Abr. Geiger, Leon da Modena (1571—1648), seine Stellung zur Kabbalah, zum Talmud und zum Christentum, 1856. Ph. Bloch, Gesch. d. Entwicklung d. Kabbalah u. d. jüd. Religionsphilosophie, 1895. S. Karppe, Études sur les origines et la nature du Zohar. Précédées d'une étude sur l'hist. de la Kabbale, P 1901. A. Wünsche, Realenzykl. f. prot. Theol. IX 670—689. D. Neumark, Gesch. d. jüd. Philos. I, 1907, 179—236. Pappus, Die Kabbala, übersetzt von J. Nestler, 1911. G. Bareille, DThC II 1271—91. B. Pick, The Cabala. Its influence on Judaism and Christianity, L 1914.

**II. Isaak ben Salomon Israeli.** M. Steinschneider, Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalt., 1893, 388—402 (über Isaaks philos. Schriften); 755—761 (über Isaaks medizin. Schriften). C. Brockelmann, Gesch. d. arab. Lit. I, 1898, 235 f. J. Guttmann, Die Scholastik des dreizehnten Jahrhunderts in ihren Beziehungen zum Judentum u. z. jüdischen Literatur, 1902, 55—60; derselbe, Die philosophischen Lehren des Isaak ben Salomon Israeli (Beiträge X, 4), 1911; derselbe, Über d. Unechtheit der dem Isaak ben Sal. Isr. beigelegten Schrift „Sitte d. Ärzte", Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. d. Jud. 63 (1919) 156—64. D. Neumark, Gesch. d. jüd. Philos. d. Mittelalt. I, 1907, 412—429.

**III. Saadja.** J. Guttmann, D. Religionsphilos. des Saadia, dargest. u. erläutert, 1882; derselbe, Die Beziehungen der maimonidischen Religionsphilos. zu der des Saadja, Festschrift zu Israel Lewys 70. Geburtstag, 1911, 308—325. M. Steinschneider, Die hebräischen Übersetzungen, 1893, 438—448. W. Engelkemper, D. Saadja Gaon's religionsph. Lehre über d. hl. Schrift, übers. u. erkl.

(Beiträge IV, 4), 1903. A. Eppstein, Revue des études juives 42 (1901) 173 ff.; 44 (1902) 230 ff. D. Neumark, Gesch. d. jüd. Philos. d. Mittelalt. I 429—469; 536 bis 551. A. Grünfeld, Die Lehre vom göttl. Willen usw. (Beiträge VII, 6), 1909, 16—24. D. Rau, Die Ethik R. Saadjas, Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. d. Judent. 55 (1911); 56 (1912). S. Horovitz, Über die Bekanntschaft Saadjas mit der griech. Skepsis, in: Judaica. Festschr. f. H. Cohen, 1912; derselbe, Die Psychologie bei den jüd. Religionsphilosophen d. Mittelalt., Jahresb. d. jüd.-theol. Seminars zu Breslau 1898 (Saadja). H. Hirschfeld, Antikaräische Polemik in Saadjas Religionsphilosophie, Judaica. Festschrift für H. Cohen, 1912, 265—270. J. Unna, Der Gaon Saadia. Sein Leben und seine Werke, 1926.

**IV. Avencebrol (Ibn Gebirol).** S. Munk, Mélanges de philos. juive et arabe, P 1859, 151 ff. Seyerlen, Theol. Jahrb. 15 (1856) 486 ff.; 16 (1857) 109 ff., 258 ff. B. Haneberg, Über das Verhältnis von Ibn Gabirol zu der Enzyklopädie der Ichwân uç çafâ, MSB 1866, II. M. Menendez Pelayo, Historia de los Heterodoxos Españoles I, Madrid 1880, 387 ff. J. Guttmann, Die Philosophie des Salom. Ibn Gabirol, dargest. u. erläutert, 1889; derselbe, Die Scholastik des 13. Jahrh. in ihren Beziehungen zum Judentum, 1902, 60—85 (Albertus Magnus u. Avicebrol). A. Loewenthal, Pseudo-Aristoteles über die Seele. Eine psychol. Schrift des 11. Jahrhunderts u. ihre Beziehung zu S. ibn Gebirol, 1891. M. Steinschneider, Die hebräischen Übersetzungen, 1893, 379—388. Rud. Seyerlen, Die gegenseitigen Beziehungen zwischen abendländischer und morgenländischer Wissenschaft mit besonderer Rücksicht auf Sal. ibn Gebirol u. seine philosophische Bedeutung, Rektoratsrede 1899, auch erschienen in: Populär-wissenschaftl. Vorträge über Juden u. Judentum, Heft 2 u. 3, 1900. D. Kaufmann, Studien über Salom. ibn Gebirol, Budapest 1899. M. Wittmann, Die Stellung d. hl. Thomas von Aquin zu Avencebrol, 1900 (Beiträge III, 3); derselbe, Giordano Brunos Beziehungen zu Avencebrol, Archiv f. Gesch. d. Philos. 13 (1900) 147 ff.; derselbe, Zur Stellung Avencebrols (Ibn Gebirols) im Entwicklungsgang der arabischen Philosophie. Ein Beitrag zur Erforschung seiner Quellen (Beiträge V, 1), 1905. D. Neumark, Gesch. d. jüd. Philos. im Mittelalt. I, 1907, 500—504, 523—533 (Die Quellen Gabirols), 555—558. A. Grünfeld, Die Lehre vom göttlichen Willen bei den jüdischen Religionsphilosophen d. Mittelalt., 1909, 24—37. E. Gilson, sieh zu § 36 n. **3** d, S. 747.

**V. Bachja ibn Pakuda.** A d. Jellinek bei der Ausgabe des Is. Benjakob, 1846. M. E. Stern, Die Herzenspflichten von Bachja ben Josef, 1856. D. Kaufmann, Die Theologie des Bachja ibn Pakuda, WSB 1874, Bd. 77, H. 1; derselbe, Gesch. d. Attributenlehre in d. jüd. Religionsphilos. d. Mittelalt., 1877. A. Kahlberg, Die Ethik des Bachja ibn Pakuda, Bresl. I. D., 1906. D. Neumark, Gesch. d. jüd. Philos. d. Mittelalt. I 473—500; 551—555. A. Grünfeld, a. a. O., 37—42.

**VI. Jehuda ha-Levi.** D. Neumark, Gesch. der jüd. Philos. d. Mittelalt. I 510; 561—565. Jul. Guttmann, Das Verhältnis von Religion u. Philosophie bei Jehuda Halewi, in: Festschr. zu Israel Lewys 70. Geburtstag, 1911, 327—358. V. Nordheimer, Mitteil. z. jüd. Volkskunde, 14. Jahrg. 1911, 4. H. (Aus dem Cusari Juda Halevis). H. Wolfson, Maimonides and Halewi, A Study in typical jewish attitudes towards Greek philosophy in the middle ages, JewQuRev 2 (1911/12) 297—337. E. Berger, Das Problem der Erkenntnis in der Religionsphilos. Jehuda Hallewis (Schriften der Lehranstalt f. d. Wiss. d. Judentums IV, 3—4), 1916. F. Rosenzweig, Sechzig Hymnen und Gedichte des Jeh. Halevi. Deutsch, 1924.

**VII. Josef ibn Zaddik.** D. Kaufmann, Gesch. d. Attributenl., 253—337. M. Doctor, Die Philosophie des Josef (ibn) Zaddik, nach ihren Quellen, insbesondere nach ihren Beziehungen zu den lauteren Brüdern untersucht (Beiträge II, 2), 1895. D. Neumark, I 510.

**VIII. Abraham ben David.** J. Guttmann, Die Religionsphilos. des Abraham ibn Daud, Monatsschr. für Gesch. u. Wiss. des Judentums 26 (1877) und 27 (1878), auch besonders erschienen 1879. D. Neumark, I 510—523, 531—533, 566—576. A. Grünfeld, Die Lehre vom göttlichen Willen bei den jüd. Religionsphilosophen, 1909, 58—62. J. Guttmann, Die Beziehungen der maimonidischen Religionsphilosophie zu der des Abraham ibn Daud, in: Judaica, Festschrift f. H. Cohen, Berlin 1912, 135—144. S. Horovitz, Die Psychologie bei den jüd. Religionsphilos. d. Mittelalt., Jahresber. d. jüdisch-theol. Seminars zu Breslau

1912 (Abrah. ibn Daud). J. Elbogen, Abr. ibn D. als Geschichtsschreiber, in: Festschrift zum 70. Geburtstage Jak. Guttmanns, 1915, 186—205.

**IX. Moses Maimonides und seine Kommentatoren.** Über Maimonides handelt außer Munk auch Franck in dem Dictionnaire des sciences philosophiques. Simon Scheyer, Das psycholog. System des Maimonides, 1845. Jellinek, Thomas von Aquino in der jüd. Literatur, 1853. M. Joël, Beiträge z. Gesch. d. mittelalt. Philos., 1876. Rosin, Die Ethik des Maim., 1876. J. H. Weiß, Biographien berühmter jüdischer Gelehrten des Mittelalters, 1. Heft: Rabbi Moses ben Maimon, 1881. M. Guttmann, Das religionsphilosophische System der Mutakallimun nach d. Berichte des Maimonides, 1885. Isaac Münz, Die Religionsphilosophie des Maimonides und ihr Einfluß, 1887. J. Guttmann, Das Verhältnis d. Thomas von Aquino z. Judentum, 1891; derselbe, Die Scholastik d. dreizehnten Jahrh. in ihren Beziehungen zum Judentum, 1902, 85—120 (Einfluß des Maimonides auf Albertus Magnus); derselbe, Die Beziehungen der maimonidischen Religionsphilosophie zu der des Saadja, in: Festschrift zu Israel Lewys 70. Geburtstag, 1911, 308—326; derselbe, Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. d. Jud. 62 (1918) 16—32 (Die Zitate im Tractatus de erroribus philosophorum [vgl. § 37, S. 454] c. 12 stammen aus Moreh Nebuchim). D. Yellin u. J. Abrahams, Maimonides, Philadelphia 1903. L. G. Lévy, La métaphysique de Maimonide, Thèse, Dijon 1905; derselbe, Maimonide, P 1912 (Les grands philosophes). D. Neumark, Gesch. d. jüd. Philos. d. Mittelalt. I, 1907, 281—295, 380—412, 577—604. Moses Ben Maimon. Sein Leben, seine Werke und sein Einfluß. Zur Erinnerung an den 700. Todestag des Maimonides herausgeg. von der Ges. zur Förderung d. Wissen. d. Judentums durch W. Bacher, M. Brann, D. Simonsen, unter Leitung von J. Guttmann: I, 1908 (enthält u. a.: Ph. Bloch, Char. u. Inhaltsangabe des Moreh Nebuchim, 1—62; H. Cohen, Ethik Maimunis, 63—134. J. Guttmann, Der Einfluß d. maimonid. Philos. auf d. christl. Abendland, 135—240). II, 1914 (enthält u. a.: S. Eppenstein, Mose ben Maimon. Ein Lebens- u. Charakterbild, 1—103; J. Guttmann, Die Beziehungen d. Religionsphilos. des M. zu d. Lehren s. jüdischen Vorgänger, 198—242; E. Baneth, M. als Chronologe und Astronom). A. Grünfeld, Die Lehre vom göttlichen Willen bei den jüdischen Religionsphilosophen d. Mittelalt., 1909, 63—74. I. Husik, An anonymous mediaeval christian critic of Maimonides, JewQuRev 2 (1911/12) 159—190. J. Münz, Moses ben Maimon (Maimonides). Sein Leben und seine Werke, 1912. A. Rohner, Das Schöpfungsproblem bei Moses Maimonides, Albertus Magnus u. Thomas von Aquin, (Beiträge XI, 5), 1913. Fr. Kuntze, Die Philosophie Salomon Maimons, 1913. Vgl. dazu B. Katz, Arch. f. Gesch. d. Philos. 21 (1914) 54 ff. B. Katz, Die Erkenntnistheorie M.s in ihrem Verhältnis zu Kant, I. D., Leipzig 1914. S. Horovitz, Zur Attributenlehre Maimunis, in: Festschr. z. 70. Geburtstage Jak. Guttmanns, 1915, 55—67. D. Simonsen, Maimonia, ebda 210—24. M. T.-L. Penido, Les attributs de Dieu d'après Maimonides, RNéoscol 26 (1924) 137—63. L. Roth, Spinoza, Descartes and Maimonides, Oxford 1924. P. Duhem, Le système du monde V 170—229. S. Nirenstein, The Problem of the existence of God in M., Alanus and Averroes, JewQuRev 14 (1923/24) 395—454; auch gesondert erschienen, Philadelphia 1924. S. A. Horodezki, Torat haqabbala šel Rabbi Moše Qordowiro. Misifrut haqabbala. Hg Berlin 1924. A. Weiß, Einleitung zu der oben S. 330 zitierten Übersetzung. Bd. I, I—CCCXXII. Jul. Guttmann, Die relig. Motive in d. Philos. d. Maimonides, in: Vorträge d. Inst. Judaic. an der Univ. Berlin I (1925/26), 1927.

Über Schem Tob ben Josef ibn Falaquera: Munk, Mélanges, 495. M. Steinschneider, Catal. libr. hebr. Bibl. Bodl., 1852—1860, 2544 f. L. Baur, Dominicus Gundissalinus de divisione philosophiae, 1903, 211, 350. H. Malter, Schem Tob ben Joseph Palquera, JewQuRev 1 (1910/11) 151—181, 451—501 (treatise of the dream).

Über Levi ben Gerson: M. Joël, 1862. Isid. Weil, P 1868. C. Prantl, Gesch. d. Log. II, 2. A. 1885, 399 f. A. Franck, Moralistes et philosophes, P 1872, 47—70. J. Carlebach, Levi ben Gerson als Mathematiker. Ein Beitr. zur Gesch. der Math. bei den Juden, 1910. B. Kellermann, Die Kämpfe Gottes von Lewi ben Gerson. Übers. u. Erkl. des hds. revid. Textes. Erster Teil (Schriften d. Lehranstalt f. d. Wiss. d. Judentums III, 1—2), 1914. Zweiter Teil (ebda V, 1—3), 1916.

Über Ahron ben Elia: Jul. Fürst, Gesch. des Karäertums, 1862 bis 1865. M. Heidenheim, Die Christologie der Karaïten, Vierteljahrsschr. f. deutsch- u. engl.-theol. Forsch. u. Krit. 4 (1871) 488—515.

J. Guttmann, Die Familie Schemtob in ihren Beziehungen zur Philosophie, Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. d. Judent. 57 (1913) 177—195, 326—340, 419—451.

### Zu § 30. Umschwung in der scholastischen Philosophie um 1200.

Außer der oben zu § 16 angeführten Literatur sieh die Lit. zu Dominicus Gundisalvi, Michael Scottus und Robert Grosseteste unten § 32.

Zu Gerhard von Cremona: A. Jourdain, Recherches critiques, 120—124. B. Boncompagni, Della vita e delle opere di Gerardo Cremonese, Roma 1851 (auch Atti dell'Accad. pontif. de' nuovi Lincei, t. IV, anno IV[1850—1851], Roma 1852, p. 387—493). O. Bardenhewer, Die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute, bekannt unter dem Namen Liber de causis, 1882. A. Nagy, Die philos. Abhandl. des Alkindi (Beiträge II, 5), 1897, S. XIII—XV. P. Mandonnet, Siger de Brabant, 1re partie, Louvain 1911 (Les Philosophes Belges VI), 11, 13, A. 1. P. Duhem, Le système du monde III 219.

Zu Hermannus Alemannus: A. Jourdain, Recherches critiques, 135—147. E. Renan, Averroès et l'Averroïsme, 2e éd., P 1861, 211—215. G. H. Luquet, Herman l'Allemand, Revue de l'hist. des religions 44 (1901) 407—422.

Zu Daniel von Morley: L. Thorndike, A history of magic and experimental science II 171—87 (Hdss und Literatur).

Zu Wilhelm von Moerbeke: A. Jourdain, Recherches critiques etc., P 1843, 67—71. Hist. litt. de la France XXI, 1847, 143—150. Rubczyński, Neue Studien über den Neuplatonismus im Mittelalter, Arch. f. Gesch. d. Philos. 1905, 568. Cl. Baeumker, Witelo (Beiträge III, 2), 1908, 201—202. A. Roersch, L'humanisme belge à l'époque de la renaissance, Bruxelles 1910 (in Betracht kommt das einleitende Kapitel). M. de Wulf, Hist. de la philos. en Belgique, Bruxelles-Paris 1910, 47—51; derselbe, The Catholic Encyclopedia XV 634. P. Mandonnet, Siger de Brabant, 1re partie, Louvain 1911, 14, 40 A. 1.

Über die hermetische Literatur: L. Thorndike II 214—28.

Über die pseudo-aristotelischen Schriften: Ebda 246—78. G. Théry, Autour du décret de 1210: II. Alexandre d'Aphrodise. Aperçu sur l'influence de sa noétique, Le Saulchoir, Kain 1926. J. Guttmann, Die Scholastik des XIII. Jahrh. in ihren Beziehungen zum Judentum und zur jüd. Literatur, 1902.

### Zu § 31. Die Organisation des Unterrichts.

Über die Universitäten sieh oben zu § 15 n. IX, S. 681.

**I. Dominikanerorden.** Quétif et Echard, sieh oben S. 687. Ch. Thurot, sieh oben S. 681. H. Denifle, Quellen zur Gelehrtengeschichte des Predigerordens im 13. und 14. Jahrh., Archiv II (1886) 165—248 (wichtig insbesondere die Veröffentlichung der Pariser Magistri und des Stamser Verzeichnisses der Schriftsteller des Dominikanerordens); derselbe, Quellen zur Gelehrtengesch. des Karmeliterordens im 13. u. 14. Jahrh., ebenda V (1889) 365—384. C. Douais, Essai sur l'organisation des études dans l'ordre des Frères Prêcheurs au XIIIe et XVIe siècle, P 1884; derselbe, Acta capitulorum provincialium, Toulouse 1894. M. Perrod, Maître Guillaume de S.-Amour. L'Université de Paris et les ordres mendiants au XIIIe siècle, P 1895; umgearbeitet unter dem Titel: Études sur la vie et sur les œuvres de G. de S.-A., Mémoires de la société d'émulation du Jura 1902, Lons-le-Saunier, 61—252. P. Mandonnet, De l'incorporation des Dominicains dans l'ancienne Université de Paris, RThom 4 (1896); derselbe, RHistEccl 15 (1914) 34—49; derselbe, Siger de Brabant I 29ff. B. M. Reichert, Acta capitulorum generalium Ordinis fratrum Praedicatorum, t. I—IX, 1898—1904 (Monumenta Ord. Fr. Praed. Historica t. I—XIV, 1897—1904). P. Mortier, Hist. des maîtres généraux de l'ordre des Frères Prêcheurs, t. I—V, P 1903—1911. Fr. X. Seppelt, Der Kampf der Bettelorden an der Universität Paris in der Mitte des 13. Jahrh. I. Teil, Kirchengesch. Abhandl. von M. Sdralek III, 1905, 197—241. II. Teil, ebda VI, 1908, 73—140. R. M. Martin, Théologiens et philosophes dominicains

au moyen-âge, RScPhTh 8 (1914/19) 467—76. P. Mandonnet, Thomas d'Aquin lecteur à la Curie Romaine. Chronologie du séjour (1259—68), Xenia Thom. III 9—40; derselbe, Bulletin thom. 1 (1924) 85, n. 65 (1230, nicht 1231 erhalten die Dominikaner die zweite Lehrkanzel an der Univ. Paris); derselbe, Frères Prêcheurs (La théologie dans l'ordre des), DThC VI 863—924. F. Card. Ehrle, S. Domenico, le origini del primo studio generale del suo Ordine a Parigi e la Somma teologica del primo maestro Rolando da Cremona, Miscell. Dominicana, R. 1923, 85—134.

**II. Franziskanerorden.** Wadding-Sbaralea sieh oben S. 687. Neue Ausgabe von Nardecchia, 3 voll., Quaracchi 1906. Fr. Ehrle, Das Studium der Handschriften der mittelalt. Scholastik mit besonderer Berücksichtigung der Schule des hl. Bonaventura, Zeitschr. f. kath. Theol. 7 (1883) 1—51; derselbe, Zur Quellenkunde der älteren Franziskanergeschichte. Der Catalogus Ministrorum Generalium des Bernhard von Bessa, mitgeteilt nach der Turiner Handschrift, ebda, 323—352; derselbe, Die Spiritualen, ihr Verhältnis zum Franziskanerorden und zu den Fratizellen, Archiv II, III, IV, 1886—1888. P. de Martigné, La scolastique et les traditions franciscaines, P 1888. A. G. Little, The grey friars in Oxford, Oxford 1892. Hilarin Felder, Gesch. d. wissenschaftlichen Studien im Franziskanerorden bis um die Mitte d. 13. Jahrh., 1904; derselbe, Les franciscains ont-ils eu deux écoles universitaires à Paris (de 1238 à 1253)?, Études franciscaines, juin 1911; derselbe, La controverse sur les franciscains à l'Université de Paris, ebda, nov.-déc. 1911. Analecta Franciscana, t. 4—5, Quaracchi 1906—1912 (Bartholomaeus de Pisa, De conformitate vitae b. Francisci ad vitam domini Jesu). Fr. X. Seppelt, sieh oben unter I; derselbe, Wissenschaft und Franziskanerorden, Kirchengesch. Abhandl. v. M. Sdralek IV, 149—179. H. Holzapfel, Handbuch der Gesch. d. Franziskanerordens, 1909. Fr. Callaey, L'idéalisme franciscain au XIVe siècle. Étude sur Ubertin de Casale. 28e fasc. du Recueil de travaux publiés par les membres des conférences d'hist. et de philos. de l'Université de Louvain, Louvain 1911. Gratien, Les Franciscains à l'Université de Paris, Études francisc. 1912, 86—93, 640—643. F. Pelster, Der älteste Sentenzenkommentar aus der Oxforder Franziskanerschule. Ein Beitrag z. Gesch. des theol. Lehrbetriebs an d. Oxforder Universität, Schol 1 (1926) 49—80.

Zum Mendikantenstreit noch besonders: M. Bierbaum, Bettelorden und Weltgeistlichkeit an der Universität Paris. Texte und Untersuchungen zum literarischen Armuts- und Exemptionsstreit des XIII. Jahrh. FrSt, Beiheft 2, 1920 (ediert den 1256—57 geschriebenen Traktat ‚Manus quae contra omnipotentem tenditur', den er dem Bertrand de Bayonne zuschreibt, während F. Pelster [ArchFrancHist 1922, 3—22] Thomas von York als Verfasser vermutet; ferner die Antwort des Gerhard von Abbeville gegen diesen Traktat, einen Traktat des Nicolaus von Lisieux und Auszüge aus De periculis nov. temp. des Wilhelm von St.-Amour). E. Hocedez, Richard de Middleton. Sa vie, ses œuvres, sa doctrine, Spic. S. Lovan. (Études et documents, Fasc. 7), Louvain 1925, 38—49. Van den Wijngaert, Querelles du clergé séculier et régulier et des ordres mendiants à l'Université de Paris au XIIIe s., France Franc. 1922, 23. P. Gratien, Ordres mendiants et clergé séculier à la fin du XIIIe s., Études Franc. 1924, 499—518. A. G. Little, Measures taken by the prelates of France against the friars (c. A. D. 1289—90), Miscell. Fr. Ehrle III 49—66. P. Glorieux, Prélats français contre religieux mendiants, Revue d'hist. de l'Église de France 1925, 309—331, 421—495. M. Dubruel, S. Thomas d'Aquin, apologiste de l'état religieux, Toulouse 1924.

## Zu § 32. Die erste Benutzung der neuen Literatur.

**I. Dominicus Gundisalvi.** A. Jourdain, Recherches critiques, 117 ff., 450 ff. S. Munk, Mélanges de philosophie juive et arabe, P 1859, 170 ff., 531. B. Hauréau, Hist. de la philos. scol. II 1, P 1880, 55 ff.; ders., Mémoires de l'Académie des inscriptions t. 29 (1879) II 319—330. V. Rose, Hermes 8 (1874) 335 f. L. Leclerc, Hist. de la médecine arabe II, P 1876, 376. F. Wüstenfeld, Die Übersetzungen arab. Werke ins Lateinische, Abh. d. k. Ges. d. Wiss. z. Göttingen 1877, 38 ff. O. Bardenhewer, Die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute, 1882, 21 ff. J. A. Endres, Die Nachwirkung von Gundissalinus' De immortalitate animae, PhJhb 12 (1900) 382—392; derselbe, Gesch. d. mittelalt. Philos., 1908, 77—81. Cl. Baeumker, Dominicus Gundissalinus als philosophischer

Schriftsteller, in: Compte rendu du 4e Congrès scientifique internat. des catholiques. III. Section, Fribourg (Suisse) 1898, 50 ff. M. Kreutle, PhJhb 31 (1918) 359—65 (Unsterblichkeitslehre). G. Bülow, Des Dominikus Gundissalinus Schrift „Von dem Hervorgange der Welt" (De processione mundi). Hg und auf ihre Quellen untersucht (Beiträge XXIV, 3), 1925. Vgl. dazu A. Birkenmajer, PhJhb 38 (1925) 283—86.

**II. Wilhelm von Auxerre.** Daunou, Hist. litt. de la France XVIII, P 1835, 115—122. A. Jourdain, Recherches critiques, 30 f. (über die Aristoteleszitate). B. Hauréau, Notices et extraits in $4^0$ XXXI, 2. p., 288 ff. P. Rousselot, Problème de l'amour au moyen-âge (Beiträge VI, 6), 1908, 92—95. Th. Heitz, Essai historique sur les rapports entre la philos. et la foi, P 1909, 92—98. G. Grunwald, Gesch. d. Gottesbeweise im Mittelalter (Beiträge VI, 3), 1907, 87—91. P. Mandonnet, Siger de Brabant, 1re partie, Louvain 1911, 52 A. 1. R. Seeberg, Lehrb. der Dogmengesch. III, 2. u. 3. A. 1913, 324, 391 f. J. Strake, D. scholast. Methode in der „Summa aurea" d. Wilh. von Aux., Theol. u. Glaube 5 (1913) 549—557; derselbe, Die Sakramentenlehre des Wilhelm von Auxerre (FchLDG XIII, 5), 1917. F. Gillmann, Zur Sakramentenlehre des W. v. A. Zugleich ein Beitrag zur Sakramentenlehre der Frühscholastik, 1918. M. Grabmann, Forschungen zu den lat. Aristotelesübersetzungen, 28—31; derselbe, Mittelalterl. Geistesleben, 71—74. P. Minges, Die theol. Summen W.s v. A. u. Alex. von Hales, ThQschr 97 (1915) 508—29. F. Pelster, Literargeschichtliche Probleme im Anschluß an die Bonaventuraausgabe von Quaracchi, ZkTh 48 (1924) 500—32 (Über zwei Fassungen der Summa W.s und sein Verhältnis zur älteren Franziskanerschule 507[1]). M. D. Chenu, Xenia Thom. III 300—2 (Glaubenslehre).

**III. Philipp von Grève.** F. Pelster (sieh n. II), 506[1]. P. Minges, Philosophiegeschichtliche Bemerkungen über Philipp von Grève († 1236), PhJhb 27 (1914) 21—32. M. Grabmann, Forschungen, 32—34. A. Landgraf, Das Wesen der läßl. Sünde, 1923, 261—94 (ediert Quaestionen aus der Summa de bono). L. Thorndike, A history of magic and experimental science II 338—71. Eine Ausgabe der Summa ist vorbereitet für die Bibliothèque Thomiste (G. Théry, Brief vom 26. 1. 1927). Ihr Herausgeber M. Meylan hält den Kanzler Philipp, der die Summa de bono verfaßt hat, nicht für dieselbe Persönlichkeit wie Philipp von Grève; vgl. École Nat. des Chartes 1927, 89. O. Lottin, Le Créateur du traité de la syndérèse, RNéoscol 28 (1927) 197—207; derselbe, Traité du chancelier Philippe sur la syndérèse (Text), ebda 208—22.

**IV. Wilhelm von Auvergne (Paris).** Hist. litt. de la France XVIII 357 ff. A. Jourdain, Recherches critiques, 288—299 (über die Aristoteleszitate). E. Renan, Averroès et l'Averroïsme, 2e éd. P 1861, 225—231. K. Werner, Die Psychologie des W. v. A., WSB 73 (1873); derselbe, W.s v. A. Verh. zu den Platonikern des 12. Jahrhdts., WSB 74 (1873) 119 ff. N. Valois, Guillaume d'Auvergne — sa vie et ses ouvrages, P 1880. B. Hauréau, Hist. de la philos. scol. II 1, P 1880, 142—170. Matthias Baumgartner, D. Erkenntnisl. d. W. v. A. (Beiträge II, 1), 1893. J. Guttmann, Guillaume d'Auvergne et la littérature juive, Revue des études juives 18 (1889) 243 ff.; derselbe, Die Scholastik des 13. Jahrh. in ihren Beziehungen zum Judentum, 1902, 13—32; derselbe, Der Einfluß der Maimonidischen Philos. auf das Abendland in: Moses Ben Maimon I, 1908, 140—147. St. Schindele, Beiträge zur Metaphysik d. W. v. A., 1900, Diss.; derselbe, Kirchenlexikon XII, 1901, 1586—1590. Über W.s Verhältnis zu Avencebrol außer Guttmann: M. Wittmann, Die Stellung des hl. Thomas zu Avencebrol (Beiträge III, 3), 1900, 19 ff. G. Grunwald, Gesch. d. Gottesbeweise im Mittelalt. (Beiträge VI, 3), 1907, 92—94. Cl. Baeumker, Witelo (Beiträge III, 2), 1908, 313—316 (Die Gottesbeweise Wilhelms); 392 (Wilhelms Lichtlehre). J. Verweyen, Das Problem der Willensfreiheit in der Scholastik, 1909, 86—91. Th. Heitz, Essai historique sur les rapports entre la philos. et la foi, P 1909, 99—105. P. Duhem, Études sur Léonard de Vinci, 2e série, P 1909, 408—410 (über die Mehrheit der Welten). K. Ziesché, Die Sakramentenlehre des Wilhelm von Auvergne, 1911 (S.-A. aus Weidenauer Studien IV, 1911). R. Seeberg, Lehrb. d. Dogmeng. III 324 f., 358, 390. F. Vernet, DThC VI 1967—76. J. Kramp, Des Wilhelm von Auvergne Magisterium divinale, Greg 1 (1920) 538—84; 2 (1921) 42—78, 174—87. J. de Guibert, Le texte de Guillaume de Paris sur l'essence du sacrement de mariage, RechScRel 5 (1914) 422—427.

J. Weser, Das Absolute in seinem Verhältnis zum Gewordenen nach Wilhelm von Auvergne, PhJhb 30 (1917) 302—312; derselbe, Die naturphil. Begriffe des W. v. A., ebda 32 (1919) 29—47. F. Pelster, Literargeschichtliche Probleme im Anschluß an die Bonaventuraausgabe von Quaracchi, ZkTh 48 (1924) 500—32 (hds Notiz über das persönliche Verhältnis des W. v. A. zu Alexander Halensis 5081). G. Bülow, Des Dominikus Gundissalinus Schrift „Von dem Hervorgang der Welt" (sieh oben unter I), S. XVIII (Über die Abhängigkeit W. v. A. von Dominikus Gundissalinus in dieser Schrift). P. Duhem, Le système du monde III 249—60 (Die Kosmologie und Astronomie in De universo); V 261—83 (A. L'école d'Aristote selon Guillaume d'A. B. Critique de la théorie des intelligences. C. L'âme du monde. D. Les diverses sources où G. a puisé. E. L'unité de l'intelligence humaine. F. L'éternité du monde. G. La matière des créatures spirituelles. H. La théorie de l'essence et l'existence. K. La théorie des idées.). M. Grabmann, Forschungen, 34—36.

Über das Verhältnis des W. v. A. zu der Schrift des Dominicus Gundisalvi De immortalitate vgl. B. Hauréau, Notices et extraits de quelques manuscrits latins V 195 ff. J. A. Endres, Die Nachwirkung von Gundissalinus' De immortalitate animae, PhJhb 12 (1900) 382 ff. A. Löwenthal, Pseudo-Aristoteles über die Seele, 1891. G. Bülow, Des Dominicus Gundissalinus Schrift von der Unsterblichkeit der Seele. Nebst einem Anhang, enthaltend die Abhandlung des Wilhelm von Paris (Auvergne) De immortalitate animae (Beiträge II, 3), 1897. Cl. Baeumker, Arch. f. Gesch. d. Philos. 10 (1897) 146.

Über Walter von Château-Thierry (Galterus de Castello Theodorici) s. Pelster, ZkTh 48 (1924) 508—509.

**V. Alexander Neckham.** Th. Wright in der Vorrede seiner Ausgabe. B. Hauréau, Hist. de la ph. sc. II 1, 62 ff. P. Meyer, Notices sur les Corrogationes Promethei d'Alexandre Neckham, P 1898 (Notices et extraits de la bibliothèque nationale et autres bibliothèques XXXV, 2). Cl. Baeumker, Die Stellung des Alfred von Sareshel (Alfredus Anglicus) u. seiner Schrift De motu cordis in der Wiss. des beginnenden XIII. Jahrh., MSB 1913, 9. Abh., 28 f. (Alex. Neckh. starb 1217). Ch. H. Haskins, A list of text-books from the close of the XII. cent., Harvard Studies in Class. Philol. 20 (1909) 75—94 (Über den Traktat ‚Sacerdos ad altare'). Cl. Baeumker, Zur Rezeption des Aristoteles im lat. Mittelalter, PhJhb 27 (1914) 481—87. Grabmann, Forschungen, 24—25. L. Thorndike, A history of magic and experimental science II 188—204. Haskins, Studies, 356 ff.

**VI. Alfredus Anglicus.** A. Jourdain, Recherches critiques, 1843, 104—106. C. S. Barach handelt in der Einleitung seiner Ausgabe von dem Verfasser der Schrift und gibt eine Analyse. B. Hauréau, Mémoire sur deux écrits intitulés: De motu cordis, im 2. Teil des 28. Bds. der Mémoires de l'acad. des inscript. et belles lettres; derselbe, Hist. de la philos. scol. II 1, P 1880, 65—71. Die Schrift ist (nach Hauréau) keine Übersetzung aus dem Arabischen, wie Jourdain gemeint hatte; vgl. Cl. Baeumker, Archiv f. Gesch. d. Phil. 10 (1897) 145; derselbe, Die Stellung des Alfred von Sareshel (Alfredus Anglicus), sieh unter V; derselbe, Des Alfred von Sareshel (Alfredus Anglicus) Schrift De motu cordis (Beiträge XXIII, 1—2), 1923. A. Pelzer, Une source inconnue de Roger Bacon, Alfred de Sareshel, commentateur des Météorologiques d'Aristote, ArchFrancHist 12 (1919) 44—67.

**VII. Michael Scottus.** A. Jourdain, Recherches critiques, 124—134, 327. E. Renan, Averroès et l'Averroïsme, 205—210. W. Brown, An enquiry into the life and legend of Michael Scot, Edinburgh 1897. L. Baur, Dominicus Gundissalinus, De divisione philosophiae, 1903 (Beiträge IV, 2—3), 226, 364ff., 398—400. P. Duhem, Études sur Léonard de Vinci, 2e série, P 1909, 73 f. (über die Mehrheit der Welten). P. Mandonnet, Siger de Brabant, 1re partie, Louvain 1911 (Les Philosophes Belges VI), 14 A. Gunnar Rudberg, Zum sogenannten zehnten Buch der aristotelischen Tiergeschichte, Upsala 1911 (Das sogenannte 10. Buch wurde nicht von Mich. Scottus, sondern nur nach seinem Vorbild ins Lateinische übertragen. Das Buch selbst ist unecht. Als Verfasser kommt in Betracht ein peripatetischer Iatrosophist des 3. Jahrh.). P. Duhem, Le système du monde III 241—48. A. H. Querfeld, Michael Sc. und seine Schrift De secretis naturae, 1919. L. Thorndike, A history of magic II 307—37. Ch. H. Haskins, Studies in the history of mediaeval science, Cambridge 1924, 272—98.

**VIII. Robert Grosseteste.** C. Prantl, Gesch. d. Logik III 85—89. V. Rose, Über die griechischen Kommentare zur Ethik des Aristoteles, Hermes 5 (1871) 61 ff.

G. G. Perry, The life and times of Robert Grosseteste, L 1871. B. Hauréau, Hist. de la philos. scol. II 1, 171—182. J. Felten, R. Grosseteste, Bischof von Lincoln, 1887. Fr. S. Stevenson, Robert Grosseteste, Bishop of Lincoln. A contribution to the religious, political and intellectual history of the thirteenth century, L 1899. R. Seeberg, Die Theologie des Duns Scotus, in: Studien z. Gesch. d. Theol. u. Kirche, Bd. V, 1900, 8—16. L. Baur, Dominicus Gundissalinus, De divisione philosophiae, 1903, 152, 390; derselbe, Das philos. Lebenswerk des Robert Grosseteste. Dritte Vereinsschrift der Görresges. für 1910, 58—82; derselbe, Prolegomena zu der Ausgabe der philosoph. Schriften R. Grossetestes; derselbe, Das Licht in der Naturphilosophie des Robert Grosseteste, Festgabe f. G. v. Hertling, 1913, 41—55; derselbe, Die Philosophie des Robert Grosseteste (Beiträge XVIII, 4—6), 1917. G. Dottin, Une version irlandaise du dialogue du corps et de l'âme attribuée à R. G., Revue celtique, janvier 1902. H. Felder, Gesch. d. wissensch. Studien im Franziskanerorden, 1904, 260—277. S. Vogl, Die Physik Roger Bacons, Erlanger I. D., Erlangen 1906, 8—10. J. de Ghellinck, L'entrée de Jean de Damas dans le monde litt. occidental, Byzantin. Zeitschr. 21 (1912) 449 ff. (Über die Übersetzung eines Teils der Schrift De fide orthodoxa). E. Hocedez, La diffusion de la „Translatio Lincolniensis" du De orthodoxa fide de S. Jean Dam., Bull. d'anc. litt. et arch. chrét. 1913, 189—198. F. Vogelsang, Der Begriff der Freiheit bei Robert Grosseteste, 1915. P. Duhem, Le système du monde III 277—87; V 341—58. J. Guttmann, Über einige engl. Scholastiker des 13. Jahrhs. in ihren Beziehungen zur jüd. Lit., Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. d. Jud. 61 (1917) 247—62 (248—60: R. Gr.). J. Loserth, Johann von Wiclif und Robert Gr., WSB 186 (1918) H. 2 (W. hat R. Gr. hochgeschätzt und dessen Werke gern zitiert). A. Gattard, DThC VI 1885 ff. Thorndike, II 436—53. P. Minges, Robert Grosseteste als Übersetzer der Ethica Nicomachea, PhJhb 32 (1919) 230—43. J. Murray, Le Château d'amour de R. Gr. év. de L., Thèse, P 1918. F. Pelster, Zwei unbekannte Traktate des Robert Grosseteste (Cod. 138 Munizipalbibl. in Assisi enthält: „De accessione maris" und „Quibus modis res subsistere habent in actu sive in se ipsis, in intellectu, in mente divina", vielleicht auch ein Bruchstück von „De potentiis animae"), Scholastik 1 (1926) 572—73. A. Pelzer, Les versions latines des ouvrages de morale conservés sous le nom d'Aristote en usage au XIIIe siècle, RNéoscol 23 (1921) 316—41; 378—412. M. Grabmann, Mittelalt. Geistesleben, 442 ff., 461—66.

Zu dem **Liber de intelligentiis:** Cl. Baeumker, Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des XIII. Jahrh., 1908 (Beiträge III, 2); derselbe, Zur Frage nach Abfassungszeit und Verfasser des irrtümlich Witelo zugeschriebenen Liber de intelligentiis, Miscellanea Fr. Ehrle I 87—102. P. Duhem, Le système du monde V 377 ff.

Zur **Summa philosophiae:** M. Grabmann, Die Kulturphilosophie des hl. Thomas von Aquin, 1925, 114 (hält Bartholomaeus von Bologna, einen Franziskaner des XIII. Jahrh., von dem wir Quaestiones besitzen, die eine besondere Vertrautheit mit den Naturwissenschaften verraten, für den Verfasser. Vgl. E. Longpré, Bartolomeo di Bologna. Un maestro francescano del sec. XIII, Studi Francescani 1923, 365, 384). J. Loserth (s. oben), 7 A. 2. M. Kreutle, PhJhb 31 (1918) 375—7 (Unsterblichkeitslehre).

**IX. Petrus de Hibernia.** Cl. Baeumker, Petrus de Hibernia, der Jugendlehrer des Thomas von Aquino, und seine Disputation vor König Manfred, MSB 1920. M. Grabmann, Mag. Petrus von Hibernia, der Jugendlehrer des hl. Thomas von Aquin. Seine Disputation vor König Manfred und seine Aristoteleskommentare, Mittelalt. Geistesleben, 249—65.

**X. Thomas von Cantimpré.** Histoire littéraire de la France XIX (1838) 177—84; ebda XXX (1888) 365—84. Carus, Geschichte der Zoologie, 1872, 211—33. A. Kaufmann, Thomas von Chantimpré, 1899. Stadler, Albertus Magnus, Thomas von Cantimpré und Vinzenz von Beauvais, Natur und Kultur IV (1906) 86—90. Ch. Ferckel, Die Gynäkologie des Thomas von Brabant, ausgewählte Kapitel aus Buch 1, De naturis rerum, beendet um 1240, 1912 (in G. Klein, Alte Meister der Medizin und Naturkunde). L. Thorndike, A history of magic and experimental science II 372—400. Ch. Ferckel, Thom. v. Ch. über die Metalle, in: Studien zur Geschichte der Chemie. Festgabe f. E. O. von Lippmann, 1927, 75—79.

**XI. Bartholomaeus Anglicus.** A. Jourdain, Recherches critiques, 33, 358—390. L. Delisle, Hist. litt. de la France XXX, P 1888. E. Narducci, Intorno

ad una enciclopedia finora sconosciuta di Egidio Colonna Romano ed al plagio fattone dall' inglese Bartolomeo Glanville, Atti della R. Accad. dei Lincei Ser. IV v. 1 (1885) 67—73. H. Felder, Gesch. d. wissensch. Studien im Franziskanerorden, 1904, 248—253. A. E. Schönbach, Des Bartholomaeus Anglicus Beschreibung Deutschlands gegen 1240, Mitteil. d. Instituts für österreichische Geschichtsf. 27 (1906) 54—90; derselbe, Studien z. Gesch. d. deutschen Predigt. 7. Stück: Über Leben, Bildung u. Persönlichkeit Bertolds von Regensburg, WSB 154 (1907) 14 f.; 155 (1908) 3 ff. (Über die Beziehungen Bertolds zu Bartholomaeus' Werk). Ch. V. Langlois, La connaissance de la nature et du monde au moyen-âge, P 1911, 114—179. A. Schneider, Metaphysische Begriffe des Bartholomaeus Anglicus, Festgabe für Cl. Baeumker, 1913, 139—179. G. E. S. Boyar, Bartholomaeus Anglicus and his Encyclopaedia, The Journal of English and Germanic philology 19 (1920) 168—198. Thorndike, II 401—435. Th. Plassmann, B. A., ArchFrancHist 12 (1919) 68—109. Vgl. auch FrSt 12 (1925) 254 f.

**XII. Vincenz von Beauvais.** Histoire litt. de la France XVIII. A. Jourdain, Recherches critiques, 34, 360—372. C. Prantl, Gesch. d. Log. III 77—85. B. Hauréau, Notices et extraits V 110—113 (H. gibt eine Liste der in der Epistula de morte amici consolatoria und in dem Traktat De eruditione puerorum benutzten Dichter und Prosaiker). J. Guttmann, Die Scholastik des 13. Jahrhs. in ihren Beziehungen zum Judentum, 1902, 121—137. R. Seyerlen, Die gegenseitigen Beziehungen zwischen abendländischer u. morgenländischer Wissenschaft mit besonderer Rücksicht auf Salomon Ibn Gebirol. Rektoratsrede, Jena 1899, Anm. 15. Über V. v. B. Verhältnis zu Alfârâbî vgl. L. Baur, Dominicus Gundissalinus, De divisione philosophiae, 1903, 159, 217. G. Grunwald, Gesch. d. Gottesbeweise im Mittelalter, 1907 (Beiträge VI, 3), 112 f. R. Seeberg, Realenzykl. f. prot. Theol. XX 665—670. P. Duhem, Études sur Léonard de Vinci, 2e série, P 1909, 318 f. P. Minges, Exzerpte aus Alexander von Hales bei Vincenz von Beauvais, FrSt 1 (1914) 52—65. L. Thorndike, A history of magic II 457—476. P. Duhem, Le système du monde III 346—348 (Astronomie, Abhängigkeit von Albertus Magnus).

Über Vincenz v. B. als Pädagogen handeln: R. Friedrich, Vinzenz v. B. als Pädagoge, I. D., Leipzig 1883. O. Willmann, Didaktik als Bildungslehre, Bd. I, 3. Aufl., 1903. W. Münch, Gedanken über Fürstenerziehung aus alter und neuer Zeit, 1909.

Über den Enzyklopädisten Arnoldus Saxo vgl.: V. Rose, Aristoteles De lapidibus und Arnoldus Saxo, Zeitschr. f. d. deutsche Altertum 18 (1875) 344 ff. E. Stange, Arn. Saxo, der älteste Enzyklopädist des 13. Jahrhs., I. D., Halle 1885; derselbe, Die Enzyklopädie des A. S., zum ersten Male nach einem Erfurter Codex hg, Pr., Erfurt 1905—07 (I. De coelo et mundo; II. De naturis animalium; III. De gemmarum virtutibus; IV. De virtute universali; V. De moralibus).

## Zu § 33. Der Augustinismus I. Die ältere Franziskanerschule.

**I. Allgemeines.** Sieh oben die Lit. zu § 15 n. III, S. 674, und zu § 31 n. II, S. 729. M. Grabmann, Zur Erkenntnislehre der älteren Franziskanerschule (mit Briefen von P. Ignatius Jeiler O. F. M. an Professor Dr. Franz v. Paula Morgott), FrSt 4 (1917) 105—126. B. J. Mc Intyre, The first four Franciscan Masters at the University of Paris, St Bonaventure's Seminary Year Book 1920, 67—98. Belmond, A l'Ecole de St. Augustin, Études francisc., 1914—1921. B. Vogt, Der Ursprung und die Entwicklung der Franziskanerschule, FrSt 9 (1922) 137—157. P. Minges, Über die sog. geistige Materie der Franziskanerschule, FrSt 11 (1924) 229—236. F. Pelster, Literargeschichtliche Probleme im Anschluß an die Bonaventuraausgabe von Quaracchi, ZkTh 48 (1924) 500—532 (interessante hds Notizen über die älteste Franziskanerschule: Odo Rigaldi, Wilhelm von Melitona und Richardus Rufus de Cornubia); derselbe, Zu Richardus Rufus de Cornubia, ebda, 625—629. Über Odo Rigaldi, Wilhelm von Melitona und Johannes de Rupella wird Fr. Ehrle in seinen Gesammelten Schriften zur Geschichte der Scholastik handeln. Fr. Ehrle, L'Agostinismo e l'Aristotelismo nella scolastica del secolo XIII. Ulteriori discussioni e materiali, Xenia Thomistica III, Rom 1925, 517—588. H. Spettmann, Die Erkenntnislehre der mittelalterl. Franziskanerschule von Bonaventura bis Skotus; Texte verdeutscht u. hg, 1925. E. Gilson,

La philosophie franciscaine, in: H. Lemaître et A. Masseron, S. François d'Assise, son œuvre — son influence, P 1927.

**II. Der Kampf zwischen Augustinismus und Aristotelismus.** Sieh die oben zu § 15, III genannten Arbeiten von Fr. Ehrle, M. de Wulf, E. Portalié, G. von Hertling. Ferner: M. Grabmann, Die philos. und theol. Erkenntnislehre des Matthaeus von Acquasparta. Ein Beitr. z. Gesch. d. Verhältnisses zwischen Augustinismus u. Aristotelismus im mittelalt. Denken, 1906; derselbe, Le „Correctorium corruptorii" du dominicain Johannes Quidort de Paris, RNéoscol 19 (1912) 404—418. P. Mandonnet, Siger de Brabant, 1re p., Louvain 1911, 55—57 (Charakteristik des philos. Augustinismus); 214—251 (Condamnation du péripatétisme); derselbe, Premiers travaux de polémique thomiste, RScPhTh 7 (1913) 46—69, 245—262. R. Janssen, Die Quodlibeta d. hl. Thom. v. A., 1912, 46—67. Fr. Ehrle, Der Kampf um die Lehre d. hl. Thom. v. A. in den ersten fünfzig Jahren nach s. Tod, ZkTh 37 (1913) 266 bis 318. A. Daniels, Wilhelm von Ware über das menschl. Erkennen. Ein Beitr. z. Gesch. d. Kampfes zwischen dem Augustinismus u. d. Aristotelismus im 13. Jahrh., Festgabe f. Cl. Baeumker, 1913, 309—318. E. Longpré, Guillaume de Ware, La France Franciscaine, 1922; derselbe, Guillaume de la Mare, ebda 1921/1922; derselbe, Pietro de Trabibus un discepolo de Pier Giov. Olivi, Studi Francescani 1922/1923. H. Spettmann, Neuere Forschungen zur Franziskanerschule (Bericht über Arbeiten von E. Longpré über Petrus de Trabibus, Wilhelm de la Mare, Wilhelm de Ware u. a.), FrSt 10 (1923) 95—103. Fr. Ehrle, L'Agostinismo etc. sieh oben n. I.

**III. Alexander von Hales.** B. Hauréau, Hist. de la philos. scol. II 1, P 1880, 130—141. J. A. Endres, Des Al. v. H. Leben u. psychol. Lehre, PhJhb 1 (1888) 24—55, 203—225, 227—296. H. Siebeck, Zur Psychologie d. Scholastik, Arch. f. Gesch. d. Philos. 2 (1889) 181. F. Picavet, Abélard et Alex. de Hales, créateurs de la méthode scolastique, Biblioth. des beaux arts, P 1896. J. Guttmann, Alexandre de Hales et le judaisme, Revue des études juives 19 (1890) 224—234; derselbe, Die Scholastik des 13. Jahrh. in ihren Beziehungen zum Judentum, 1902, 32—46; derselbe, Der Einfluß der Maimonidischen Philosophie auf das Abendland, in: Moses Ben Maimon I 147—152. Über Al. Trinitätslehre und sein Verhältnis zu Richard v. St. Victor Th. de Régnon, Études de théol. pos. sur la s. Trinité II, 1892, 339—434. Über Al. Versöhnungslehre J. Gottschick in: Ztschr. für Kirchengesch. 23 (1902). Über sein Verhältnis zu Avencebrol M. Wittmann, Die Stellung des hl. Thomas von Aquin zu Avencebrol, 1900, 20 ff. H. Felder, Gesch. der wissensch. Studien im Franziskanerorden, 1904, 177—211. K. Heim, Das Wesen der Gnade und ihr Verhältnis zu den natürlichen Funktionen des Menschen bei Alex. Hal., 1907; derselbe, Das Gewißheitsproblem in der systematischen Theologie bis zu Schleiermacher, 1911, 16—23. 28—30 (über die theol. Gewißheitslehre Alex. u. d. älteren Franziskanerschule), 91—97 (Stellung zu Anselms ontolog. Argument). G. Grunwald, Gesch. d. Gottesbeweise im Mittelalter, 1907 (Beiträge VI, 3), 95—101. C. Baeumker, Witelo, 1908 (Beiträge III, 2), 316 (über die Gottesbeweise), 393—394 (über die Lichtlehre). Th. Heitz, Essai historique sur les rapports entre la philos. et la foi, P 1909, 105 f. J. Verweyen, Das Problem d. Willensfreiheit in der Scholastik, 1909, 79—86. W. Stockums, Die Unveränderlichkeit des natürlichen Sittengesetzes in der scholast. Ethik, 1911 (Freiburger theol. Stud., 4. H.), 31—37. St. Lisiecki, Die gratia capitis in Christo nach der Summa theol. d. Alex. v. Hal., Jahrb. f. Philos. u. spekul. Theol. 27 (1913) 343—404. O. Keicher, Zur Lehre der ältesten Franziskanertheologen vom intellectus agens, Festgabe f. G. v. Hertling, 1913, 175—177. P. Minges, Exzerpte aus Alexander von Hales bei Vincenz von Beauvais, FrSt 1 (1914) 52—65; derselbe, ArchFrancHist 6 (1913) 131ff., 433ff. (über das Prooemium der S. th.); derselbe, Abhängigkeitsverhältnis zwischen Al. v. H. und Albert dem Großen, FrSt 2 (1915) 208—229; derselbe, Die theol. Summe Wilhelms v. Auxerre und Al. v. H., ThQschr 97 (1915) 508—529; derselbe, Abhängigkeitsverhältnis zwischen der Summe Al. v. H. und dem hl. Thomas v. Aquin, FrSt 3 (1916) 58—76; derselbe, Die psychologische Summe des Johann v. Rupella und Al. v. H., FrSt 3 (1916) 365—378; derselbe, La teoria della conoscenza in A. di Hales, Riv. di filos. neoscol. 7 (1915) 347—68. M. Kreutle, PhJhb 31 (1918) 367 f. (Unsterblichkeitslehre). F. Pelster, Exegetische Schriften des Al. v. H., Biblica 1921, 453—457; derselbe, Zu den exegetischen Schriften des Al. v. H., Biblica 1922, 201—211; derselbe, Literargeschichtliche Probleme im Anschluß an die Bonaventuraausgabe von Quaracchi, ZkTh 48 (1924) 500—532 (500—509: Über Al.'s Summa

und ungedruckte Quästionen). P. Duhem, Le système du monde III 399—407; V 316—341 (A. La composition et les sources de la Somme d'Al. de H. B. La théorie de l'intelligence humaine. C. Les processions célestes. L'origine de la multiplicité dans le monde. D. L'influence d'Avicébron. E. La matière spirituelle. F. La matière céleste et la matière sublunaire. G. La création de la matière privée de forme. H. La Trinité divine et la création. K. La théorie des idées. L. L'accord de Scot Erigène, de S. Anselme, de Guillaume d'Auvergne et d'A. de H. au sujet des idées). O. Dittrich, Geschichte der Ethik III 93—100. A. Callebaut, La Somme d'Al. de H. chez les Dominicains de Barcelone et de Pise vers la moitié du XIIIe sc., ArchFrancHist 19 (1926) 291—295; derselbe, L'année de la mort de Fr. Guillaume de Melitona, ebda 431—434. F. Pelster, Scholastik 1 (1926) 572 (Über hds erhaltene Quaestionen). A. Vacant, DThC I 772—85. A. de Sérent, DHGE II 259—61. O. Dittrich, Gesch. d. Ethik III 89 ff. O. Lottin, Le droit naturel chez S. Thom. et ses prédécesseurs, Bruges 1925 (Abdruck aus EphThLov).

**IV. Johannes de Rupella.** B. Hauréau, Hist. de la philos. scol. II 1, 192—213. H. Siebeck, Zur Psychologie der Scholastik, Arch. f. Gesch. d. Philos. 2 (1889) 180. H. Felder, Gesch. d. wissensch. Studien im Franziskanerorden, 1904, 211—231. G. Manser, Johann von Rupella. Ein Beitrag zu s. Charakteristik mit besonderer Berücksichtigung seiner Erkenntnislehre, Jahrb. f. Philos. u. spek. Theol. 26 (1912) 290—324; derselbe, Die Realdistinctio von Wesenheit und Existenz bei Johannes v. Rup., RThom. 19 (1911) 89—92. O. Keicher (sieh unter III), 177—180 (über den intellectus agens bei Joh. de Rup.). P. Minges, De scriptis quibusdam Fr. Joannis de Rupella, ArchFrancHist 6 (1913) 597—622; derselbe, Zur Erkenntnislehre des Franziskaners Joh. de R., PhJhb 27 (1914) 461—77 (gegen Manser); derselbe, Die psychologische Summe des J. v. R. und Al. v. H., FrSt 3 (1916) 365—378. M. Kreutle, PhJhb 31 (1918) 368—71 (Unsterblichkeitslehre). E. d'Alençon, DThC VIII 788 f. M. Grabmann, Mittelalt. Geistesleben, 76 f.

**V. Bonaventura.** a) Leben und Schriften: Dissertatio critica de vita S. B., Opera omnia (Quaracchi) X 39—73. A. M. da Vicenza, Vita di S. Bonaventura, Roma 1874. Übers. v. I. Jeiler, 1874. O. G. da Mostretta, S. Bonaventura e il secondo concilio di Lione, Roma 1874. I. Jeiler, KL² II 1017 ff. F. Nitzsch, RE³ III 282 ff. L. C. Skey, Life of St Bonaventure, L 1889. T. Venuti, S. B. a Parigi, studente e dottore, in: Rassegna nazionale, Aug. 1897. Hilarin Felder, Gesch. d. wiss. Studien im Franziskanerorden, 1904, 225—227. L. de Chérancé, S. Bonaventure (Bibl. franciscaine), P 1899. H. Hurter, Nomenclator II, 3. ed. 1906, 320 f. R. R. Thaddeus, St Bonaventure 1221—1274, L 1908. H. Lemmens, Der hl. Bonaventura, Kardinal und Kirchenlehrer, 1909 (rein biographisch). E. Smeets, DThC II 962 ff., 983—984 (Literatur). K. Balthasar, Die Geschichte des Armutstreites im Franziskanerorden, 1911, 49 ff. A. Callebaut, Le chapitre général de 1272 célébré à Lyon, ArchFrancHist 13 (1920) 305 ff.; derselbe, La date du cardinalat de S. B., ebda 14 (1921) 401 ff.; derselbe, L'entrée de S. B. dans l'ordre des Frères Mineurs en 1243, France franciscaine, Januar und Juni 1921. J. B. Kaiser, War der hl. Bonaventura in Metz? FrSt 6 (1919) 171—175. E. Clop, S. Bonaventure (Les Saints), P 1922. D. M. Sparacio, Vita di s. Bonaventura, Roma 1923. Jules d'Albi, S. B. et les luttes doctrinales de 1267—77, P 1923. A. Callebaut, Le voyage du B. Grégoire X et de S. Bonaventure au Concile de Lyon, ArchFrancHist 18 (1925) 169—180.; derselbe, Une nouvelle lettre de S. B. du 1267, ArchFrancHist 19 (1926) 295—297. E. Gilson, La philosophie de S. B., P 1924, 9—88. A. G. Little, Was St B. a student in Oxford? ArchFrancHist 19 (1926) 289—291. P. Glorieux, Essai sur la chronologie de S. B. 1257—1274, ebda 145—168.

Fr. Ehrle, Das Studium der Handschriften der mittelalterl. Scholastik mit besonderer Berücksichtigung der Schule des hl. Bonaventura, ZkTh 7 (1883) 1—51. Bonaventura-Ausgabe von Quaracchi X 1—39 (Diss. de scriptis seraphici doctoris). Sehr wertvoll sind auch die zahlreichen in den einzelnen Bänden eingestreuten Scholien dieser Ausgabe. Vgl. M. Grabmann, Mittelalt. Geistesleben 50—56. De humanae cognitionis ratione Anecdota quaedam seraphici doctoris S. Bonav. et nonnullorum ipsius discipulorum, ed. studio et cura PP. Coll. a. S. Bon., Ad Claras Aquas 1883. E. Smeets, DThC II 966—974. C. van den Borne, De fontibus Commentarii S. B. in Ecclesiasten, ArchFrancHist 10 (1917) 257—70; derselbe, De Hl. Bonaventura als Schriftuurvorscher, Katholiek 1921, 76—87. V. Maggiani,

De relatione scriptorum quorundam S. Bonaventurae ad Bullam Exiit Nicolai III (1279), ArchFranHist 5 (1912) 3–21. M. Grabmann, Die Erklärung des Bernhard von Waging O. S. B. zum Schlußkap. von Bonaventuras Itinerarium mentis in Deum, FrSt 8 (1921) 125—35. B. Trimolé, Deutung und Bedeutung der Schrift De reductione artium ad theologiam, ebda 172—189. B. Kruitwagen, Die älteste Ausgabe der opuscula, ebda 156–71. F. Pelster, Literargeschichtliche Probleme im Anschluß an die Bonaventuraausgabe von Quaracchi, ZkTh 48 (1924) 500—32.

b) Gesamtdarstellungen: Ältere Lit. sieh bei Smeets, DThC II 984 f. und bei E. Gilson, La philos. de S. B., 476 f. Prosper de Martigné, La scolastique et les traditions franciscaines, St. Bon., P 1888. Evangeliste de Saint-Béat, St. Bonaventura, scholae franciscanae magister praecellens, Tournai 1888; derselbe, LeSéraphin de l'école, P 1900; derselbe, Ce qu'est S. B., P 1903. Sorrento, S. B. e la sua dottrina, Napoli 1890. J. Joseph, Philosoph. Studien zu B., 1909. E. Smeets, Dict. Théol. Cath. II 974—982. F. Palhoriès, S. B., P 1913. G. Sestili, La filosofia di S. B., Riv. di filos. neoscol. 13 (1921) 186—219. F. Card. Ehrle, Der hl. B., seine Eigenart und seine drei Lebensaufgaben, FrSt 8 (1921) 109—124. E. Gilson, La philosophie de S. B. (Études de phil. médiévale IV), P 1924.

c) Glauben und Wissen: K. Ziesché, Des hl. B. Lehre von der logisch-psychologischen Analyse des Glaubensaktes, I. D., Breslau 1908; derselbe, Verstand und Wille beim Glaubensakt. Eine spekul. hist. Studie im Anschluß an Bonaventura, 1909. Th. Heitz, Essai historique sur les rapports entre la philos. et la foi, P 1909, 107—115. V. Bernardi, Una questione interessantissima per la apologetica e per la teologia, ossia l'atto di fede e la dottrina di S. Tommaso, del B. Alberto M. e di S. Bonaventura, Torino 1912.

d) Erkenntnislehre: Sehr ausführliche Literaturangaben macht B. A. Luyckx, Die Erkenntnislehre B.s (vgl. unten). Jos. Krause, Bonav. de origine et via cognitionis intellectualis doctrina ab ontologismi nota defensa, I. D., Monasterii 1868. F. Zigliara, Della luce intellettuale e dell' Ontologismo secondo la dottrina di S. Bonaventura e Tommaso d'Aquino, R 1874. Karl Werner, D. Psychologie u. Erkenntnisl. des Joh. Bonavent., 1876. De humanae cognitionis ratione Anecdota quaedam seraphici doctoris S. B. et nonnullorum ipsius discipulorum, Quaracchi 1883, 1—47. E. Zorzoli, La questione di S. Bonav.: „De cognitionis humanae suprema ratione" commentata e difesa contro le rosminiane interpretazioni di S. Casara, Torino 1890 (Verteidigung B.s gegen den Vorwurf des Ontologismus). E. Lutz, Die Psychologie B.s. Anhang: B.s Stellung zum Ontologismus (Beiträge VI, 4 u. 5), 1909. B. Desbuts, De S. Bonaventure à Duns Scot, Annales de philos. chrét. 82 (1910) 130—150 (Methode der Gottesbeweise bei B.); 225—248 (Begriff d. Idee bei Bonav. u. Thom. v. Aquin). G. Menesson, La connaissance de Dieu chez s. B., Revue de philos. 10 (1910) 5—19; 113—125. J. Eberle, Die Ideenlehre Bonaventuras, Straßb. I. D., Freiburg i. B. 1911. K. Heim, Das Gewißheitsproblem in der systemat. Theol. bis zu Schleiermacher, 1911, 34—38 (Bonav. Erkenntnislehre), 91—97 (Bonav. Stellung zum ontolog. Argument Anselms), 113—130 (Beziehungen zwischen den Gottesbeweisen u. der Mystik bei Hugo v. St. Victor u. Bonaventura). F. Palhoriès, La théorie de l'intelligence chez s. B., RScPhTh 6 (1912) 465—489. O. Keicher, Zur Lehre der ältesten Franziskanertheologen vom „intellectus agens", Festgabe Hertling 1913, 180—182. J. Hessen, B.s Verhältnis zum Ontologismus, PhJhb 34 (1921) 370—78. B. Landry, La notion d'analogie chez S. B., RNéoscol 24 (1922) 137—169. B. A. Luyckx, Die Erkenntnislehre B.s (Beiträge XXIII, 3—4), 1923. B. Rosenmöller, Religiöse Erkenntnis nach Bonaventura (Beiträge XXV, 3—4), 1925.

e) Metaphysik und Naturphilosophie: R. P. B., De mente S. B. et Alex. Halensis circa distinctionem essentiae ab existentia, Divus Thomas, 2 (1885) 552 ff. Jos. Krause, D. L. d. hl. Bon. über d. Natur der körperlich. u. geistigen Wesen u. ihr Verh. zum Thomismus, 1888; derselbe, Quomodo B. mundum non esse aeternum, sed tempore ortum demonstraverit, Programm, Braunsb. 1891; derselbe, S. Bonaventuram in doctrina de rerum naturalium origine S. Augustinum secutum esse, 1894. K. Ziesché, Die Lehre von Materie und Form bei B., PhJhb 13 (1900) 1—21; derselbe, Die Naturlehre B.s, ebda 21 (1908) 56—89; 156—189. Cl. Baeumker, Witelo (Beiträge III 2), 1908, 394—407 (über B.s Lichtmeta-

physik). P. Duhem, Le système du monde III 407—10. J. Assenmacher, Gesch. d. Individuationsprinzips in d. Schol., 1926, 33 f.

f) Gotteslehre: I. Jeiler, Der Ursprung und die Entwicklung der Gotteserkenntnis im Menschen. Eine dogmatische Studie über die betreffende Lehre d. hl. Bonaventura und anderer Meister des dreizehnten Jahrh., Der Katholik 57 (1877) I 113—147; 225—269; 337—353; derselbe, S. Bonaventurae principia de concursu dei generali ad actiones causarum secundarum collecta et s. Thomae doctrina confirmata, Ad Claras Aquas 1897. G. Grunwald, Gesch. d. Gottesbew. im Mittelalter (Beiträge VI, 3), 1907, 120—132. A. Daniels, Quellenbeiträge und Untersuchungen zur Gesch. d. Gottesbeweise (Beiträge VIII, 1—2), 1909, 38—40 (Texte); 125; 132—156. B. Desbuts, G. Menesson, K. Heim, J. Hessen s. unter d) F. Palhoriès, Dieu dans la philos. de S. B., Riv. di filos. neoscol. 1912 (Ottobre). S. Belmond, L'idée de création d'après saint Bonaventure et Duns Scot, Études francisc. 1913. E. Gilson, S. Bonaventure et l'évidence de l'existence de Dieu, RNéoscol 25 (1923) 237—262. Luyckx und Rosenmöller s. unter d).

g) Psychologie: K. Werner, Die Psychologie und Erkenntnislehre des Joh. Bonaventura, 1876. E. Lutz, Die Psychologie B.s (Beiträge VI, 4—5), 1909. J. Verweyen, Das Problem der Willensfreiheit in der Scholastik, 1909, 99—111. M. Kreutle, PhJhb 31 (1918) 373 f. (Unsterblichkeitslehre).

h) Ethik und Rechtsphilosophie: Fr. Wagner, Der Begriff des Guten u. Bösen nach Thomas von Aquin u. Bonaventura, Bresl. Habilit.-Schrift, Paderborn 1913 (auch Jahrb. f. Philos. u. spek. Theol. 27, 1913). G. Israel, Die Tugendlehre Bonaventuras, I. D., Erlangen 1914. Stöckerl, Die Lehre des hl. B. über das Wesen der evgl. Vollkommenheit, FrSt 8 (1921) 211—16. L. Baur, Die Lehre vom Naturrecht bei Bonav., Festgabe f. Cl. Baeumker, 1913, 217—239. M. Grabmann, Mittelalt. Geistesleben, 77—80. O. Dittrich, Gesch. d. Ethik III 100 ff.

i) Ästhetik: Künzle, St. Bonaventura u. d. moderne Ästhetik, Schweizerische Rundschau 1906/07, 3. H., 197 ff. E. Lutz, Die Ästhetik B.s, Festgabe f. Cl. Baeumker, 1913, 195—215. R. Boving, Die Ästhetik B.s und das Problem der ästhetischen Einfühlung, FrSt 8 (1921) 201 ff.; derselbe, St. B. und der Grundgedanke der Disputa Raffaels, FrSt 1 (1914) 1—17.

k) Theologie: Ältere Lit. bei Smeets, Dict. Théol. Cath. II 984 f. Th. de Régnon, Études de théol. pos. sur la s. Trinité II, 1892, 435—568 (Trinitätslehre; dazwischen viel Philosophisches). M. Limbourg, Die Prädestinationslehre des hl. Bonav. mit besonderer Berücksichtigung der Scholien in d. neuen Gesamtausgabe, ZkTh 16 (1892) 581—652. B. Dörholt, Der hl. Bonav. u. d. thomist.-molinistische Controverse, Jahrb. f. Philos. u. spek. Theol. 1897—1898. Über die Versöhnungslehre B.s J. Gottschick, Ztschr. für Kirchengesch. 23 (1902). M. Bierbaum, Zur Methodik der Theologie d. hl. Bonaventura, Der Katholik 89 (1909) II 34—52; derselbe, Alte u. neue Innerlichkeit. Eine histor.-dogmat. Studie im Anschluß an Bonav., Theol. u. Glaube 3 (1911) 123—133. R. Seeberg, Lehrb. d. Dogmeng. III, 2. u. 3. A., 1913, 333—336 (Erkenntnislehre Bonav.); 358—364 (Gottesbegriff, Prädestination, Gnade u. Freiheit); 382 f. (Begriff der Synderesis); 393 f. (Versöhnungslehre). G. Bozitkovič, S. Bonaventurae doctrina de gratia et libero arbitrio, Marienbad 1919. F. X. Kattum, Die Eucharistielehre des hl. Bonaventura, Freising 1920. E. Krebs, Zur spekulativ-theolog. Eigenart des hl. B., FrSt 8 (1921) 136—44. P. Jerôme, S. B. et la science humaine du Christ, Études Franc. 1921, 210 ff. R. Guardini, Die Lehre des hl. B. von der Erlösung, 1921; derselbe, Das argumentum ex pietate beim hl. Bonaventura und Anselms Dezenzbeweis, Theol. und Glaube 14 (1922) 156—165. C. v. d. Borne, De hl. B. als schriftuurvorscher, Katholiek 1921, 76—87. L. de Carvalho e Castro, S. B., le docteur franciscain, l'idéal de St. François et l'œuvre de S. B. à l'égard de la science. Études de théol. hist., P 1923. A. Stohr, Die Trinitätslehre des hl. Bonaventura, Tl. 1. 1923; derselbe, Bonaventura über die Konstituierung der drei göttlichen Personen, FrSt 9 (1922) 172 bis 202; derselbe, Die Hauptrichtungen der spekulativen Trinitätslehre in der Theologie des 13. Jhds., ThQschr 106 (1925) 113—35 (Über B.: 128—31). J. Bittremieux, De instanti collationis Adamo iustitiae originalis et gratiae doctrina S. Bonaventurae, EphThLov 1924, 168—173; derselbe, L'institution des sacraments d'après S. Bonaventure, Études Franc. 1923, 129—152, 337—355; derselbe, La science infuse du Christ d'après s. B., Études Franc. 1922, 308—326. J. Uhlmann, Die spekulative Würdi-

gung des Primates durch Bonaventura, FrSt 10 (1923) 103—107; derselbe, Die Vollgewalt des Papstes nach Bonaventura, FrSt 11 (1924) 179—193. F. Mitzka, Die Lehre des hl. B. von der Vorbereitung auf die heiligmach. Gnade, ZkTh 50 (1926) 220—252.

l) Mystik: Ältere Lit. s. bei E. Gilson, La philos. de S. B., 481. C. Bram, D. hl. B. als Mystiker, Kathol. 67 (1887) II 83—92, 183—191, 301—317. L. C. Ballea, Il misticismo di s. Bonav. studiato nelle sue antecedenze e nelle sue esplicazioni, Torino 1901. V. de Peralta, El pensamiento de S. B. sobra la contemplación mistica, Estudios Franciscanos 8 (1912) 426—442. M. Deanesly, The „Incendium amoris" of Richard Rolle and St Bonaventura, Engl. Hist. Rev. 29 (1914) 38—101. F. Imle, Franziskan. Ordensgeist und franzisk. Ordenstheologie, FrSt 6 (1919) 99 ff. E. Longpré, La théol. mystique de S. Bonaventura, ArchFrancHist 14 (1921) 36—108. Fr. Andres, Die Stufen der Contemplatio in Bonaventuras Itinerarium mentis in Deum und im Benjamin maior des Richard von St. Victor, ebda 189—200. M. Grabmann, s. oben unter a). S. J. Hamburger, Bonaventura: Mystisch-ascetische Schriften Tl. I, 1923. Symphorien de Mons, L'Itinéraire de l'esprit vers Dieu de s. B., Annales de l'institut supérieur de philos. 5 (1924) 1—37; derselbe, L'influence spirituelle de S. B. et l'Imitation de Jésus-Christ de Thomas de Kempis, P 1923.

m) Beziehung zu anderen Autoren: E. di Bisogno, S. Bonaventura e Dante, Milano 1899. Vgl. Anal. Bollandiana 19 (1900) 72. E. Gilson, La conclusion de la „Divine Comédie" et la mystique franciscaine, Rev. d'hist. franc. 1924, 55—63. J. A. Endres, Die Nachwirkung von Gundissalins De immortalitate animae, PhJhb 12 (1899) 388 (Benützung von G.s Schrift durch B. in der Unsterblichkeitsfrage). J. Guttmann, Die Scholastik des 13. Jahrhunderts in ihren Beziehungen zum Judentum, 1902, 138 f. Über die Beziehung zu Duns Scotus, Albertus M., Thomas, Rosmini s. unter c) und d).

**VI. Adam von Marsh (de Marisco).** Reinhold Pauli, Bischof Grosseteste und Adam von Marsh, 1864. J. Jeiler, KL² VIII 867 f. A. de Sérent, DHGE I 482 ff. Brewer, Monumenta franciscana I, Preface LXXVI—CI. A. G. Little, The grey friars in Oxford, Oxford 1892, 134—139. H. Felder, Gesch. d. wissensch. Studien im Franziskanerorden, 1904, 278—296. S. Vogl, Die Physik Roger Bacons, I. D., Erlangen 1906, 10 f. A. G. Little, ArchFrancHist 19 (1926) 803 ff.

**VII. Thomas von York (de Eboraco).** Fr. Ehrle, ZkTh 7 (1883) 43. A. G. Little, The grey friars in Oxford, Oxford 1892, 140—142. H. Felder, Gesch. der wiss. Studien im Franziskanerorden, 1904, 297—301. M. Grabmann, Die Metaphysik des Thomas von York, Festgabe f. Cl. Baeumker, 1913, 181—193. J. Guttmann, Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. d. Judentums 61 (1917) 260—62. P. Minges, Robert Grosseteste Übersetzer der Ethica Nicomachea, PhJhb 32 (1919) 230—243 (stellt eine Edition der Metaphysica in Aussicht und schreibt Th. die Summa de virtutibus zu, 239). F. Pelster, Thomas von York O. F. M. als Verfasser des Traktats „Manus quae contra omnipotentem tenditur", ArchFrancHist 15 (1922) 3—22. E. Longpré, Thomas d'York et Matthieu d'Aquasparta (Textes inédits sur le problème de la création), Arch. d'hist. doctr. et litt. du m. a. 1 (1926/27) 269—308.

### Zu § 34. Der Augustinismus. II. Die ältere Dominikanerschule.

**I. Allgemeines.** C. J. Jellouschek, Die Lehre der Unterscheidung von Wesenheit und Dasein in der Scholastik des Predigerordens, DTh 4 (1916) 637—656; 5 (1917) H. 5/6. Chr. Pesch, Die Lehre vom Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein bei früheren Theologen des Predigerordens, ZkTh 42 (1918) 763—784. R. M. Martin, Quelques premiers maîtres dominicains de Paris et d'Oxford et la soi-disant école dominicaine augustinienne, RScPhTh 9 (1920) 556—580. F. Ehrle, S. Domenico, le origini del primo studio generale del suo Ordine a Parigi e la Somma, teologica del primo maestro Rolando da Cremona, Miscell. Dominicana, Roma 1923, 85—134; derselbe, Xenia Thomistica III 517—88.

**II. Roland von Cremona.** Quétif-Echard, Script. Ord. Praed. I, Paris 1719, 125—127. L. Lucchini, Il beato Rolando da Cremona, Cremona 1886. H. Denifle, Archiv II (1886) 204, n. 1. F. Ehrle, sieh n. I.; derselbe, Xenia Thomistica III 536—544.

**III. Hugo von St. Cher.** Quétif-Echard, Script. Ord. Praed. I 194 ff. H. Denifle, Archiv II (1886) 204, n. 3; 235, n. 83; derselbe, Chart. Univ. Paris I 158; derselbe, Die abendländischen Schriftausleger bis Luther, 1905, 106—111. B. Hauréau, Notices et extraits in 8⁰ V, P 1892 (sieh Autorenverzeichnis; zur handschriftlichen Überlieferung der exegetischen Werke Hugos von St. Cher). J. J. H. Sassen, Hugo v. St. Cher, seine Tätigkeit als Kardinal 1244—1263, 1908. M. Grabmann, Die Gesch. d. schol. Methode II 388, 393 f. P. Mandonnet, Siger de Brabant, 1re part., Louvain 1911, 53². Fr. Ehrle, Xenia Thomistica III 544 bis 550. E. Mangenot, DThC VII 221—39.

**IV. Peter von Tarentaise.** Quétif-Echard, a. a. O. I 350—354. H. Denifle, Archiv II 206, n. 17; 238, n. 87; derselbe, Die abendländischen Schriftausleger bis Luther, 1905, 144—152 (über Peters Kommentar zum Römerbrief). Mothon, Vie du bienheureux Innocent V, Rom 1896. Turinaz, Un pape savoisien, Nancy 1901. P. Mandonnet, Des écrits authentiques de S. Thom. d'A., 2e éd., Fribourg (Suisse), 126 f. Fr. Ehrle, Xenia Thomistica III 572—574. J. Forget, DThC VII 1996 f. R. Diaccini, Il B. Gregorio X e i domenicani, Memorie Domenicane 43 (1926) 22—29.

**V. Richard Fischacre.** A. Daniels, Quellenbeiträge und Untersuchungen zur Geschichte der Gottesbeweise (Beiträge VIII, 1—2), 1909 (22—24 Texte, 125, 27). R. M. Martin, La question de l'unité de la forme substantielle dans le premier Collège dominicain à Oxford (1221—1248), RNéoscol 22 (1920) 107—112. Fr. Ehrle, Xenia Thomistica III 550—557.

## Zu § 35. Der Aristotelismus. I. Albert der Große und seine Schule.

**I. Albertus Magnus.** a) Leben und Schriften: Quétif-Echard, Script. Ord. Praed. I 162—184. A. Jourdain, Recherches critiques, P 1843, 31—33; 37—38; 300—358. J. Sighart, Alb. Magn., sein Leben u. s. Wiss., 1857. F. J. von Bianco, Die alte Universität Köln, T. I, 1855, worin u. a. auch eine Lebensbeschreibung A. d. Gr. enthalten ist. G. von Hertling, A. M. Beitr. zu seiner Würdigung, Festschrift, 1880; neu hg. von J. A. Endres in: Beiträge XIV, 5 und 6, 1914. G. v. Hertling, Zur Gesch. d. aristotel. Politik im Mittelalt., Rhein. Museum 1884, 446 ff.; auch abgedr. in G. v. Hertling, Historische Beiträge zur Philosophie, herausgegeben von J. A. Endres, 1914, 20—31. H. Denifle, Archiv II (1886) 236 bis 237 (Die Werke A.'s im Stamser Katalog). H. Finke, Ungedruckte Dominikanerbriefe, 1891 (Briefe an A.). P. Mandonnet, Polémique averroïste de Siger de Brabant et de S. Thomas, RThom 5 (1897) janvier et mars (über die Abfassungszeit der Werke A.s zwischen 1245 und 1274); derselbe, Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle. Deuxième éd., 1re partie: Étude critique, Louvain 1911 (Les Philosophes Belges VI), 36—39 (auch reiche Literaturangaben); 42—49; 105—107 (über das Schreiben des Gilles de Lessines an A. und dessen Antwort); derselbe, DThC I 666—74. DHGE I 1515—24. M. Weiß, Primordia novae bibliographiae B. Alb. Magni, P 1898, 2e éd. 1905. P. de Loë, De vita et scriptis beati Alberti Magni, in: Analecta Bollandiana 19 (1900) 257—284; 20 (1901) 273—316; 21 (1902) 361—371. P. von Loë gibt nach einer Übersicht über die Quellen zum Leben A.s und nach Mitteilung einer Vita vom Jahre 1483 Regesten A.s und auf Grund der alten Kataloge sowie der vorhin erwähnten Bibliographie von M. Weiß ein Verzeichnis der Werke; derselbe, Kritische Streifzüge auf dem Gebiete der Albertus Magnus-Forschung, Annalen d. histor. Vereins f. d. Niederrhein 74 (1902) 115—126. P. Albert, Zur Lebensgesch. d. Alb. Magnus, Freiburger Diözesan-Archiv, N. F., 3 (1902) 283—298. E. Michael, Gesch. d. deutschen Volkes vom 13. Jahrh. bis zum Ausgang d. Mittelalt. III, 1903, 69 ff. (A.s Biographie), 111 f. (Verzeichnis d. Werke A.s). M. Grabmann, ZkTh 29 (1905) 89—90 (Zur Chronologie A.s); vgl. jetzt Mittelalt. Geistesleben, 153 f. J. A. Endres, Das Geburtsjahr und die Chronologie in der ersten Lebenshälfte A.s d. Gr., HistJhb 31 (1910) 293—304. Dagegen E. Michael, Wann ist A. d. Gr. geboren?, ZkTh 35 (1911) 561—576. J. A. Endres, A. M. u. d. bischöfl. Burg Donaustauf, Histor.-polit. Blätter 149 (1912) 829—836; derselbe, Chronolog. Unters. zu den philos. Kommentaren A.s d. Gr., Festgabe f. G. von Hertling, 1913, 95—108; derselbe, Eine beabsichtigte zweite Berufung A.s d. Gr. an die Universität Paris ums Jahr 1268, Hist.-polit. Blätter 152 (1913) 749—758. H. Grauert, Magister Heinrich der Poet in Würzburg u. d. röm. Kurie, MSB 27, Abh. 1 u. 2,

1912 (3. Hauptabschnitt § 7: Urban IV. als Förderer der Philosophen A. M. und Thomas von Aquin). Fr. Pangerl, Studien über A. d. Gr., ZkTh 36 (1912) 304 bis 331 (Zur Stellung A.s in Wissenschaft u. Lit.); 332—346, 512—530 (Die Werke A.s d. Gr.). M. Grabmann, Das Albertus-Magnus-Autograph in der K. u. K. Hofbibliothek in Wien, HistJhb 35 (1914) 352—356. H. Wilms, A. M. in Trier, Past. Bon. 1917, 210—212. Fr. Pelster, Kritische Studien zum Leben und zu den Schriften A.s d. Gr., 1920. M. Grabmann, Ein griechisches Homerzitat bei A. M., HistJhb 41 (1921) 278—281. J. Denk, Ein liebenswürdiger Übersetzungsfehler des sel. A. M., ThGl 9 (1917) 545—546. Fr. Pelster, A.s d. Gr. Jugendaufenthalt in Italien, HistJhb 43 (1923) 102—106. F. Strunz, Albertus Magnus. Weisheit u. Naturforschung im Mittelalter, 1926.

Zu einzelnen Schriften: F. Pelster, Neue philosophische Schriften A.s d. Gr., PhJhb 36 (1923) 150—168. A. Birkenmajer: Zur Bibliographie Alberts des Gr., PhJhb 37 (1924) 270—272 (gegen Pelster: Die Schrift De forma resultante in speculo ist gleich Summa de creat. P. II q. XXI a. 3. part. 3 (Borgnet 35, 198a—203 b); De potentiis animae gleich Philos. pauperum l. V). F. Pelster, Zur Datierung einiger Schriften A.s d. Gr., ZkTh 47 (1923) 475—482.

Summa de creaturis: M. Grabmann, Drei ungedruckte Teile der Summa de creaturis A.s d. Gr. Aus den Hdss nachgewiesen und gewürdigt, Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland, 13. H., 1919.

De natura boni: F. Pelster, Der tractatus de natura boni. Ein ungedrucktes Werk aus der Frühzeit A.s d. Gr., ThQschr 101 (1920) 64—90 (Ein von der in den ungedruckten Teilen der Summa de creaturis enthaltenen Abhandlung De bono verschiedenes, aber mit diesem in engem Zusammenhang stehendes, vor 1245 verfaßtes Werk A.s).

De animalibus: F. Pelster, A.s d. Gr. neu aufgefundene Quaestionen zu der aristotelischen Schrift „De animalibus", ZkTh 46 (1922) 332—334.

Ethica Nicomachea: A. Pelzer, Le cours inédit d'Albert le Grand sur la Morale à Nicomaque, RNéoscol 24 (1922) 333—361; 479—520.

Philosophia pauperum: A. Dyroff, Über Albertus von Sachsen, Festgabe für Cl. Baeumker, 1913, 330—339 (Über Albert v. Sachsen u. Albert d. Gr. Die Philosophia pauperum gehört weder Alb. d. Gr. noch Alb. v. Sachsen an). M. Grabmann, Die Philosophia pauperum und ihr Verfasser Albert von Orlamünde. Ein Beitrag zur Geschichte des philosophischen Unterrichtes an den deutschen Stadtschulen des ausgehenden Mittelalters (Beiträge XX, 2), 1918. P. Duhem, sieh u. b). A. Birkenmajer, PhJhb 37 (1924) 271f.

Das Speculum astronomiae: P. Mandonnet, Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe s., Louvain 1911, I 244—248; derselbe, Roger Bacon et le Speculum astronomiae, RNéoscol 17 (1910) 313—335. Ch. V. Langlois, Revue de Paris 1900, 71. L. Thorndike, A history of magic and experimental science II Oxford 1923, 576—592; 692—717. M. Steinschneider sieh unter k).

Theologische Schriften: M. Weiß, Über mariologische Schriften d. sel. Alb. Magnus, Paris u. Freising 1898. R. Stapper, Eine angeblich von Alb. Magn. verfaßte Ars praedicandi, Kirchengesch. Festgabe A. de Waal dargebracht, Rom 1913, 388—402. M. von Loë, A.s d. Gr. Homilie zu Lukas 11, 27 zum ersten Male hg. 1916. F. Pelster, A. d. Gr. und der Tractatus de inquisitione haereticorum, ZkTh 45 (1921) 609—627. J. Kramp, A. d. Gr. und die sermones de ss. Eucharistiae sacramento, Gregor. 3 (1922) 239—253. M.-D. Roland-Gosselin, Sur la double rédaction par A. le Gr. de sa dispute contre Averroès „De unitate intellectus" et Summa Theol. II tr. 13 q. 77 m. 3, Arch. d'hist. doctr. et litt. 1 (1926/27) 307—312; vgl. dazu F. Pelster, Schol 2 (1927) 449.

De adhaerendo Deo: W. Schenz, Deutung und Bedeutung der Schlußschrift d. sel. Alb. Magn. über die Anhänglichkeit an Gott, Festschr. f. G. von Hertling, 1913, 86—95. M. Grabmann, Der Benediktinermystiker Johannes von Kastl, der Verfasser des Büchleins De adhaerendo Deo, ThQschr 101 (1920) 186 bis 235 (erweitert in: Mittelalt. Geistesleben, 489—524). W. Oehl, Johannes von Kastl: Wie man Gott anhangen soll (de adhaerendo Deo). Nach dem neuentdeckten vollständigen Lat. Texte übertragen und eingeleitet, 1923. J. Huyben, Vie spirit., 1922 p. (22—37), 1923 p. (80—101). (Über die Quellen der Schrift De adh. Deo.) E. Raitz von Frentz, Schol 2 (1927) 79—92.

b) Allgemeines: E. Michael, Albert d. Gr., ZkTh 25 (1901) 37—68; 181—208; 735—738 (Albert als Mystiker); derselbe, ebda 27 (1903) 356—392 (Zur Gesch. Alberts d. Gr.); derselbe, Geschichte d. deutschen Volkes III, 1903, 113 ff. (Alb. als Scholastiker); 143 (Alb. als Mystiker); 245 ff. (Alb. als Moralist); 445 ff. (Alb. als Naturforscher). A. Hauck, Kirchengesch. Deutschlands IV, 3. u. 4. A., 1913, 486—497. Cl. Baeumker, Der Anteil des Elsaß an den geistigen Bewegungen d. Mittelalt., Rede, Straßburg 1912, 24—26. L. Gaul, A.s d. Gr. Verhältnis zu Plato (Beiträge XII, 1), 1913. P. Duhem, Le système du monde V 412—468 (I. L'ordre des traités d'A. le Gr. II. L'esprit qui anime l'œuvre d'A. III. La philosophie d'A. — La création du monde. IV. La philosophie d'A. — Les processions célestes. Note sur la philosophia pauperum attribuée à A.). L. Thorndike, A history of magic and experimental science II 517—592 (I. Life. II. A. as a scientist. III. His allusions to magic. IV. Marvellous virtues in nature. V. Attitude toward astrology. Kennt noch nicht die neueren literargeschichtlichen Untersuchungen über A.). A. Horvath, Albert d. Gr. u. d. hl. Thomas v. A. als Begründer d. christl. Philos., DTh 3 (1916) 591 ff.

c) Logik und Erkenntnislehre: C. Prantl, Gesch. d. Log. III, 1867, 89—107. B. Haneberg, Zur Erkenntnislehre des Ibn Sina und A. M., MSB XI 1, 1866, 189—267. M. Gloßner, Das objektive Prinzip d. aristotel.-scholast. Philosophie, besonders Alberts d. Gr. Lehre vom objektiven Ursprung der intellektuellen Erkenntnis, 1880. J. Bach, Des Albertus Magn. Verhältnis zu der Erkenntnislehre d. Griechen u. Römer, Araber u. Juden, 1881. A. Schmid, Erkenntnislehre I, 1890, 398—401. A. Mansion, L'induction chez Albert le Grand, RNéoscol 13 (1906) 115—134; 246—264.

d) Wissen u. Glauben. Gottesbeweise: Th. Heitz, La philos. et la foi chez Albert le Grand, RScPhTh 2 (1908) 661—673; derselbe, Essai hist. sur les rapports entre la philos. et la foi, P 1909, 132—144. L. Mahieu, Les rapports de la science et de la foi d'après le B. Alb. le Grand, Les questions eccl. (Lilles), févr., 1910. V. Bernardi, Una questione interessantissima per la apologetica et per la teologia, ossia l'atto di fede e la dottrina di S. Tommaso, del B. Alberto Magno e di S. Bonaventura, Torino 1912. W. Betzendörfer, Glauben und Wissen bei A. d. Gr., Z. f. Th. u. K. 1926, 280—300. G. Grunwald, Gesch. d. Gottesbeweise im Mittelalt., 1907, 102—111. Cl. Baeumker, Witelo, 1908, 323. A. Daniels, Quellenbeiträge u. Unters. z. Gesch. d. Gottesbew. im dreizehnten Jahrh., 1909, 36—37, 122 (A.s Stellung zum ontol. Beweis ist unbestimmt). M. D. Chenu, Xenia Thom. III 302 ff.

e) Metaphysik und Naturphilosophie: G. Endriß, A. M. als Interpret d. aristot. Metaphysik, I. D., München 1886. Th. de Régnon, La métaphysique des causes d'après S. Thomas et Albert le Grand, P 1885, 2e éd., P 1906. Cl. Baeumker, Witelo, 1908, 407—414 (über A.s Lichtmetaphysik); derselbe, Zur Vorgeschichte zweier Lockescher Begriffe, Archiv f. Gesch. d. Philos. 21 (1908) 497; 22 (1909) 380 (Die Ausdrücke primäre und sekundäre Qualitäten finden sich bereits bei Alb. Magnus). H. Fronober, Die Lehre von der Materie und Form nach A. d. Gr., I. D., Breslau 1909. A. Rohner, Das Schöpfungsproblem bei Moses Maimonides, A. M. und Thomas von Aquin (Beiträge XI, 5), 1913, 45—92.

f) Psychologie: H. Siebeck, Zur Psychologie der Scholastik, Archiv f. Gesch. d. Philos. 2 (1889) 188. J. A. Endres, Die Nachwirkungen v. Gundissalinus d. immortalitate animae, PhJhb 12 (1899) 390 (Benutzung v. Gundiss. Schrift durch A. M.). A. Schneider, Die Psychologie A.s d. Gr., zwei Teile, 1903 und 1906 (Beiträge IV, 5—6). Teil I enthält die peripatetischen, Teil II die neuplatonischen Elemente in der Psychologie A.s. Sieh dazu die wertvollen Bemerkungen von Cl. Baeumker, Zeitschr. f. Psychologie 46 (1908) 439—449; derselbe, Zur Vorgesch. zweier Lockescher Begriffe, Arch. f. Gesch. d. Philos. 21 (1908) 297—298 (Der Ausdruck tabula rasa findet sich bereits bei A. M.). J. Verweyen, Das Problem der Willensfreiheit in der Scholastik, 1909, 112—127.

g) Ethik: W. Feiler, Die Moral des A. M., 1891. A. Strobel, Die Lehre des selig. A. M. vom Gewissen, Gymn.-Pr., Sigmaringen 1901. H. Lauer, Die Gewissenslehre Alb. d. Gr., PhJhb 17 (1904) 53 ff., 185 ff.; derselbe, Die Moraltheologie A. d. Gr. mit besonderer Berücksichtigung ihrer Beziehungen z. Lehre d. hl. Thomas, 1911. W. Stockums, Die Unveränderlichkeit des natürlichen Sittengesetzes in der schol. Ethik, 1911, 37—41. M. Grabmann, Mittelalt. Geistes-

leben, 90—97. O. Lottin, Le droit naturel chez S. Thomas et ses prédécesseurs, Bruges 1925 (Abdruck aus EphThLov).

h) Pädagogik: Scherer, Der selige Albertus Magn. als Pädagogiker, Monatsblätter f. d. kath. Religionsunterricht 1911, 337—341.

i) Beziehungen zu andern Philosophen: Fr. Pangerl, Studien über A. d. Gr., sieh oben unter a), 784—787 (A.s Stellung zu Aristoteles). L. Gaul, A.s d. Gr. Verhältnis zu Plato (Beiträge XII, 1), 1913. E. Degen, Welches sind die Beziehungen Alb. d. Gr. „Liber de causis et processu universitatis" zur *στοιχείωσις θεολογική* des Neuplatonikers Proclus, und was lehren uns dieselben?, I. D., München 1902. M. Joël, Das Verhältnis A.s d. Gr. zu Moses Maimonides, 1863. M. Wittmann, Die Stellung d. hl. Thomas v. Aquin zu Avencebrol, 1900, 26—29. J. Guttmann, Die Scholastik d. dreizehnten Jahrh. in ihren Beziehungen z. Judentum, 1902, 47—120; derselbe, Der Einfluß der Maimonidischen Philosophie auf das christliche Abendland, in: Moses Ben Maimon I, 1908, 153—175. A. Rohner, sieh unter e). E. Renan, Averroès et l'Averroïsme, 2e éd., P 1861, 231—235. G. M. Manser, A.s Stellung z. Vorgänger, DTh 2 (1914) 75—85. G. Théry, Autour du décret de 1210; I. David de Dinant (Bibl. Thom. VI), 1925, 84—113 (Réfutation par A. le Grand du système de David de D.).

k) Naturwissenschaft: E. Meyer, Ein Beitrag zur Geschichte der Botanik, in: Schlechtendals Linnaea 10 (1836) 641—741; 11 (1837) 545; derselbe, Geschichte d. Botanik, IV, 1857, 54. C. Jessen, Botanik der Gegenwart und Vorzeit, 1864, 157; derselbe in: Archiv f. Naturgeschichte, 33, I, 99. Al. v. Humboldt, Kosmos, 1847, I 130; II 283 f. Bormans, Mémoire sur les livres d'histoire naturelle d'Albert le Grand, Bulletin de l'Acad. royale de Belgique 19, 1852. F. A. Pouchet, Histoire des sciences naturelles au moyen-âge, ou Albert le Grand et son époque, P 1853, 203—420. M. Steinschneider, Zum Speculum astronomicum d. A. M. über die darin angeführten Schriftsteller u. Schriften, Zeitschr. f. Math. u. Phys. 16 (1871) 357—396. S. Fellner, Albert. Magn. als Botaniker, 1881. Von Romocki, Geschichte der Explosivstoffe. I. Gesch. der Sprengstoffchemie, der Sprengtechnik bis zum Beginn der neuesten Zeit, 1895 (besprochen wird die Chemie des Albertus Magnus, besonders sein Werk Opus de mirabilibus mundi und sein Compositum de compositis, welches als die Summe des chemischen Wissens Alberts und seiner Zeit bezeichnet werden kann). P. Mandonnet, Les idées cosmographiques d'Albert le Grand et de S. Thomas d'Aquin et la découverte de l'Amérique, RThom 1 (1893) 46 ff., 200 ff. P. Gérard, La cosmographie d'Albert le Grand d'après l'observation et l'expérience du moyen-âge, RThom sept.-oct. 1904, mai-juni 1905. J. Wimmer, Gesch. d. deutschen Bodens mit seinem Pflanzen- u. Tierleben, 1905, 476; derselbe, Deutsches Pflanzenleben nach A. M. Ein Nachtrag z. Gesch. d. deutschen Bodens, 1908. P. Duhem, La théorie physique, P 1906, 385 ff. H. Stadler, A. M. als selbständiger Naturforscher, Forschungen z. Gesch. Bayerns XIV, 1906; derselbe, Alb. Magn. von Cöln als Naturforscher u. das Cölner Autogramm seiner Tiergeschichte. Verhandl. d. Ges. deutscher Naturforscher u. Ärzte für 1908, 1909, I. T., 29—37; derselbe, Zur Charakteristik der gangbarsten Ausgaben der Tiergesch. d. Alb. Magn., Arch. f. Gesch. d. Naturwiss. und der Technik 3 (1912) 465—474; derselbe, Vorbemerkungen zur Ausgabe d. Tiergeschichte d. Alb. Magn., MSB 1912, 1. Abh. (Es wird der Nachweis erbracht, daß in der Kölner Handschr. das Autogramm des A. M. erhalten ist). P. Duhem, Études sur Léonard de Vinci, 2e série, P 1909, 309—318 (Albert d. Gr. u. die Geologie). Th. Schmitt, Die Meteorologie und Klimatologie des A. M., 1909. S. Killermann, Die Vogelkunde des A. M., 1910. J. Peitzmeier, Die Tierpsychologie des Albertus M., nach den Quellen dargestellt, I. D., Münster (Maschinenschrift) 1923.

l) Theologie: J. Gottschick, Zeitschr. f. Kircheng. 23 (1902) (Versöhnungslehre). V. Bernardi, sieh oben unter d). Fr. Pangerl, Studien über Alb. d. Gr., sieh unter a), S. 787—800 (Zur Theologie A.s d. Gr.). A. Rohner, sieh unter e), 80—92 (Die Behandl. d. Schöpfungsproblems in der Theologie). F. Pangerl, Die Reuelehre A.s d. Gr., ZkTh 46 (1922) 60—98. A. Teetaert, La confession aux laïques chez A. le Grand, EphThLov 1925. 530—42.

**H. Hugo von Straßburg.** Quétif-Echard, Script. Ord. Praed. I, P 1719, 470 f. A. Fabricius, Bibl. lat. med. et infimae aetatis, ed. Florent. I 267 f. Hist. litt. de la France XXI 155—163. G. Boffito, Dante e Ugo di

Strasburgo, Atti della R. Accademia delle scienze di Torino, Classe di scienze morali, stor. e filol. 39 (1903—1904) 285—293. L. Pfleger, Hugo v. Straßb. u. d. Compendium theologicae veritatis, ZkTh 28 (1904) 429—440; derselbe, Dante u. Hugo v. Straßb., Straßburger Diözesanblatt 23 (1904) 364—366. M. Grabmann, Studien über Ulrich v. Straßb., ZkTh 29 (1905) 321—330 (das Compend. theol. verit. gehört Hugo v. Straßb. an); vgl. die erneute Untersuchung in: Mittelalt. Geistesleben, 174—185; derselbe, Die Gesch. d. schol. Methode II, 1911, 370—371 (über die an den Lombarden sich anschließende Einteilung des Compend. theol. ver.). A. Hauck, Kirchengesch. Deutschlands V 1, 1911, 257—59; derselbe, Hugo Ripelin, ZKG 32 (1911) 378—85. Cl. Baeumker, Der Anteil d. Elsaß an den geistigen Bewegungen d. Mittelalt., Rede, 1912, 21 f., 45, Anm. 38. Fr. Pangerl, Studien über Albert d. Gr., ZkTh 36 (1912) 524—526 (das Comp. gehört Hugo v. Straßb. und ist aus Alberts Werken geschöpft).

**III. Ulrich von Straßburg.** Quétif-Echard, Script. Ord. Praed. I, P 1719, 356 ff. A. Fabricius, Bibl. med. et inf. aet., ed. Florent. 1858—1859, VI 594. C. Schmidt, Notice sur le couvent et l'église des Dominicains de Strasbourg jusqu'au seizième siècle, Bulletin de la Société pour la conservation des monuments historiques d'Alsace, 2e série, 9 (1874—1875) 161—224. H. Finke, Ungedruckte Dominikanerbriefe des 13. Jahrh., 1891, 18—22 (Biographie Ulrichs). P. von Loë, KL XII 219 f. M. Grabmann, Studien über Ulrich von Straßburg. Bilder wissensch. Lebens u. Strebens aus der Schule Alberts, ZkTh 29 (1905) 82 ff., 315 ff., 482 ff., 607 ff.; neubearbeitet in: Mittelalt. Geistesleben, 147—221; derselbe, Die Gesch. d. schol. Meth. I, 1909, 60—61; derselbe, Der Neuplatonismus in der deutschen Hochscholastik, PhJhb 23 (1910) 53. Cl. Baeumker, Der Anteil d. Elsaß an den geistigen Bewegungen d. Mittelalt., Rede, Straßburg 1912, 21—26, 44, 48—50; derselbe, Die christl. Philos. d. Mittelalt., Die Kult. d. Gegenw. I, 5, 2. A., 1913, 385, 410. P. Duhem, Le système du monde III 358—63. G. Théry, Originalité du plan de la „Summa de bono" d'Ulrich de Strasbourg, RThom 5 (1922) 376—395. M. Grabmann, Des Ulrich Engelberti von Straßburg O. Pr. (1277) Abhandlung De pulchro. Untersuchungen und Texte, MSB 1926. Angekündigt: A. Stohr, Die Trinitätslehre des U. v. Str. J. Daguillon, Ausgabe der Summa de bono.

## Zu § 36. Der Aristotelismus. II. Thomas von Aquino

(von J. Koch).

Die thomistische Literatur bis 1920 ist sorgfältig zusammengestellt in: P. Mandonnet et J. Destrez, Bibliographie thomiste (Bibliothèque thomiste I), Le Saulchoir, Kain (Belgique) 1921. Sie umfaßt 2219 Nummern und hat gute Indizes (vgl. F. Pelster in Theol. Rev. 21 (1922) 305 ff.). Sie wird ständig ergänzt im Bulletin thomiste, Organe de la société thomiste, herausgegeben von J. Destrez. Bisher drei Jahrgänge (1924—1926); mit der ersten Nr. des Jhrggs 1927 sind genaue Indizes erschienen. Die ersten drei Jahrgänge enthalten neben vielen ausführlichen Rezensionen einzelner Werke 1054 neue Nummern; bei wichtigeren Arbeiten wird über deren Inhalt kritisch berichtet. Da jede Spezialarbeit über Thomas und den Thomismus von jetzt ab Bibliographie wie Bulletin zu Rate ziehen muß, wird hier nur das Wichtigste angegeben. — Zugleich sei auf die reichen Literaturangaben in U. Chevalier, Rép. des sources hist. du moyen-âge (col. 4471 bis 4493) hingewiesen.

Durch das Thomasjubiläum 1923—24 sind die Thomasstudien bedeutend gefördert worden. Daher mögen zuerst die Thomasfestschriften nebst den Abkürzungen, unter denen sie weiterhin zitiert sind, angeführt werden. 1. Acta hebdomadae thomisticae Romae celebratae 19—25 Nov. 1923, R 1924 [Act. hebd. thom.]. — 2. Acta primi congressus thomistici internationalis... Romae anno sancto 1925 a die 15 ad 20 Aprilis habiti, R 1925 [Act. primi congr. thom.]. — 3. Divus Thomas. Commentarium de philosophia et theologia Ser. III ann. 1 (Festnummer) Mai 1924, Piacenza. — 4. Études sur S. Thomas (1225—1925). Archives de philos. vol. 3 cah. 2, P 1925 [Études thom.]. — 5. Mélanges thomistes publiés par les Dominicains de la prov. de France (Bibl. thomiste III), Le Saulchoir, Kain (Belgique) 1923 [Mél. thom.]. — 6. Miscellania Tomista... (Est. Franc. 34), Barcelona, 1924 [Misc. Tom.]. — 7. Saint Th. d'A. Études publiés par le Collège Dominicain d'Ottawa...

Ottawa 1923. — 8. St Th. A. Papers from the Summer School of Catholic Studies held in Cambridge, Aug. 4—9, 1924, Cambridge 1925. — 9. S. Tommaso d'A. Miscellanea storico-artistica, R 1925 [Misc. stor.-art.]. — 10. S. Tommaso d'A. Pubblicazione commemorativa... della Fac. di Filos. dell'Univ. Catt. del S. C. (Pubblic. d. Univ. Catt., Sez. Filos., vol. II), Milano 1923 [S. Tom. d'A., Milano]. — 11. Sint Thomas van A. Herdacht. De Beiaard VIII, 2. (Dez. 1923), 's-Hertogenbosch, 1923. 12. Svaty Tomas Aquinsky (Knihova Zivota [Bibl. der Zeitschr. „Zivot"] II), Prag 1924. — 13. Xenia Thomistica S. Thomae Aqu.... oblata. Edenda curavit P. S. Szabó. Vol. I Tractatus philosophici, Vol. II Tract. theologici, Vol. III Tract. historico-critici, Romae 1925 (die umfangreichste und wichtigste aller Festschriften) [Xenia Thom.]. — 14. Scritti vari nel VI centenario della canonizzazione di S. Tommaso d'A., Numero speciale della „Scuola Cattolica", Milano, Luglio-Sett. 1924.

**1. Leben des hl. Thomas.** a) Quellen: Fontes vitae S. Thomae Aquinatis, ed. D. Prümmer: Fasc. I Petrus Calo, Vita S. Th., Toulouse 1911. Fasc. II Guillelmus de Tocco, Vita S. Th., Saint-Maximin (Var) 1924. Fasc. III Vita des Bernardus Guidonis (im Erscheinen begriffen). Ptolomaeus Lucensis, Hist. eccl. nova XXII, 20—25; 39. XXIII, 8—15, ed. Muratori, Rer. ital. script. XI, Mailand 1727. Ältere Ausgaben der Viten: Guillelmus de Tocco: Acta Sanct., Martii I 657 ff. Bernardus Guidonis: zum größten Teile ediert von B. Mombritius, Sanctuarium seu vitae Sanctorum II, Mailand 1480 (neu herausgg. P 1910, II 565—588). Die Kanonisationsakten s. Acta Sanct., Martii I 636—715. Th. Pègues et F. Maquart, S. Th. d'A. Sa vie par G. de Tocco et les témoins au procès de canonisation (Übersetzung), P 1925. — Zu den Quellen vgl. J. A. Endres, im HistJhb 29 (1908) 537 ff. P. Mandonnet und D. Prümmer (über P. Calo) in RThom 20 (1912) 508 ff. F. Pelster in ZkTh 44 (1920) 242 ff.; 366; 397 u. Schol 1 (1926) 454 f. E. Janssens in RNéoscol 25 (1924) 201 ff. 325 ff.; 452 ff.

b) Darstellungen: K. Werner, Der hl. Th. v. A., 1858 ff. (I: Leben und Schriften). Ch. A. Joyau, Poitiers 1886 (deutsch 1891). J. Didiot, Lille, 2e éd. 1894. V. de Groot, Het leven van den h. Th. v. A., Utrecht, 2. A. 1907 (franz. Louvain 1909). J. A. Endres, 1910. M. Grabmann (Sammlung Kösel Nr. 60), 1914, 5. A. 1926. A. M. Walz, Delineatio vitae S. Th. Aquinatis, R 1927.

c) Kritische Studien: Quétif-Echard, Script. Ord. Praed. I 271 ff. M. B. de Rubeis, De gestis et scriptis ac doctrina S. Th. A. dissertationes XXX criticae et apologeticae, Venetiis 1750 (Der leoninischen Thomasausgabe vorgedruckt). Chronologie: J. A. Endres im HistJhb 29 (1908) 784 ff. P. Mandonnet in RScPhTh 9 (1920) 142 ff. D. Prümmer in Xenia Thom. III 1 ff. (sehr sorgfältig).

Familie und Jugendzeit: F. Scandone, La vita, la famiglia e la patria di S. T. d'A., Misc. stor.-art., 1—110. F. Pelster, Civ. Catt. 1922/23 I 385 ff.; II 401 ff. (verweist auf Scandones ältere Arbeiten); 1923/24 I 299 ff. Cl. Baeumker, Petrus de Hibernia, der Jugendlehrer d. Th. v. A., MSB 1920. Vgl. dazu M. Grabmann, Mittelalt. Geistesleben, 246—265. Noviziat und Studium: P. Mandonnet, Th. d'A., novice Prêcheur (1244—46), RThom 7 (1924) et 8 (1925), Separatabdruck: Saint-Maximin (Var) 1925. Vgl. die Kritik F. Pelsters, Theol. Rev. 25 (1926) 433 ff. A. Walz, Zum Kölner Studienaufenthalt des Aquinaten, Röm. Quartalschr. 34 (1926) 46—58; derselbe, De Alberti M. et S. Th. A. personali ad invicem relatione, Angelicum 2 (1925) 299—319. Lehrtätigkeit: E. Jallonghi, L'Università di Parigi e il Dottore di Aquino, Misc. stor.-art., 213—225. P. Mandonnet, Th. d'A., Lecteur à la Curie Romaine. Chronologie du séjour (1259—1268), Xenia Thom. III 9—40. Tod: A. Walz, De S. Th. A. e vita discessu, Xenia Thom. III 41—55. H. Petitot, La mort de S. Th. d'A., Vie Spirituelle 10 (1924) 312—336. A. Birkenmajer, Der Brief der Pariser Artistenfakultät über den Tod des hl. Th. v. A., Beiträge XX, 5 (1922) 1—32; derselbe, Neues zu dem Briefe usw. Xenia Thom. III 57—72. Heiligsprechung: A. Walz, Hist. Canonizationis S. Th. de A., Xenia Thom. III 105—172; derselbe, Bulla Canonizationis, ib. 173—188. Vgl. auch P. Mandonnet, in Mél. thom. 1—48; M. Grabmann, Die Kanonisation des hl. Th. v. A. in ihrer Bedeutung für die Ausbreitung und Verteidigung seiner Lehre im 14. Jahrh., DTh 1 (1923) 233 ff.

d) Persönlichkeit (Th. als Heiliger, Philosoph, Theologe, Prediger, Dichter usw.): H. Kirfel, Der Geist d. hl. Th. v. A., JhbPhspTh 24 (1910) 385—398.

M. Grabmann, Das Seelenleben des hl. Th. v. A. (Kath. Gedanke VII), 1924. C. Verschaeve, Th. v. A., De Dichter, Onze Jeugd 5 (1924) 70—114. Vgl. Bull. 2 (1925) 38 ff. J. Maritain, S. Th. d'A., Rev. Univers. 28 (1927) 257—282.

e) Über den Kult des hl. Thomas und s. Verherrlichung in Kunst und Literatur vgl. Bibl. 172—333; Bull. 1 Nr. 25—31; 2 Nr. 544—556; 3 Nr. 557—576.

**2. Schriften.** a) Hss, Ausgaben, Übersetzungen: S. oben im Text. Außerdem: V. Beltrán de Heredia, Los manuscritos de S. T. en la Bibl. del Cabildo de Toledo, La Ciencia Tomista 18 (1926) t. 33, 398—412; derselbe, Los mss de S. T. de la Bibl. Nac. de Madrid, ebda 18 (1926) t. 34, 88—111; derselbe, Los mss de S. T. en la Bibl. Real de Madrid, ebda 196—216. Vgl. F. Pelster, Schol 2 (1927) 128 f.; P. Synave, Bull. thom. 4 (1927) 65—70.

b) Kritische Untersuchungen: Die grundlegenden Arbeiten von Quétif-Echard u. de Rubeis s. unter 1c. U. Chevalier, Catalogue critique des œuvres de S. Th. d'A., Romans 1886. A. Berjón y Vásquez, Estudios criticos acerca de las obras de S. T. de A., Madrid 1889. P. Mandonnet, Des écrits authentiques de S. Th. d'A., Fribourg (Suisse) 2. A. 1910. Vgl. den Katalog der echten Schriften, den M. der Bibl. Thomiste vorausschickt (S. XI—XXI). F. Pelster, Der Katalog des Bartholomaeus von Capua u. d. Echtheitsfrage bei den Schriften des hl. Th. v. A., ZkTh 41 (1917) 820—832. M. Grabmann, Die echten Schriften des hl. Th. v. A. (Beiträge XXII, 1—2) 1920; erscheint 1927 völlig neu bearbeitet. A. Michelitsch, Thomas-Schriften I, Graz 1913. Cl. Suermondt, Kort overzicht en lijst van St. Th. werken, EphThLov 2 (1925) 236—244.

Zu einzelnen thomistischen Schriften:

Die Aristoteleskommentare. M. Grabmann, Die Arist.-Kommentare des hl. Th. v. A., Mittelalt. Geistesleben, 266—314; vgl. Annales de l'Inst. sup. de phil. 2 (1914) 230 ff. R. Pasté, Il „De anima" di Aristotele commentato da S. T., La Scuola Catt. 1904/06. A. Mansion, Pour l'hist. du Commentaire de S. Th. sur la Métaphysique d'Aristote, RNéoscol 26 (1925) 274—295. G. v. Hertling, Zur Gesch. d. aristotel. Politik im MA, Rhein. Museum 1884, 446 ff.; abgedruckt in: G. v. Hertling, Histor. Beiträge zur Philos., hg. von J. A. Endres, 1914, 20—31. M. Grabmann, Welchen Teil der aristotel. Politik hat der hl. Th. selbst kommentiert? PhJhb 28 (1915) 373—379. M. D. Browne, L'authenticité du Commentaire de S. Th. sur la Politique d'Aristote, RThom 2 (1920) 78—83.

De ente et essentia. Die Arbeiten von L. Baur und M.-D. Roland-Gosselin s. im Text. E. Bruneteau, RThom 20 (1912) 307—320. M. Grabmannn, Mittelalterl. Geistesleben, 315—331. G. Pecci, Parafrasi e dichiarazione dell'opuscolo di S. T. „de ente et essentia", Roma 1882.

Summa contra Gentiles: M. Asín y Palacios, La Summa contra gentes y el Pugio fidei, Vergara 1905 (Nach A. hätte Th. v. A. aus Pugio fidei des spanischen Dominikaners Raymund Martin geschöpft). Gegen A.: L. Getino, La Summa contra Gentes y el Pugio fidei, Vergara 1905. M. Grabmann, Die Neuausgabe der Summa contra Gentiles des hl. Th. v. A. nach d. Autograph, Theol. Rev. 19 (1920) 41—48, 81—86, 121—27, 237. A. Pelzer, L'édition Léonine de la Somme contre les Gentils, RNéoscol 22 (1920) 217—45. J. Berthier, Tabulae systematicae s. im Text. M. Bouyges, Le plan du contra Gentiles de S. Th., Études thom. 176—197.

Summa theologiae: A. Portmann, Das System der theol. Summe d. hl. Thom. v. Aquin oder übersichtlicher u. zusammenhängender Abriß der Summa theol. mit Anm. u. Erklärungen d. termini technici, Luzern 1894, 2. A. 1903. J. J. Berthier, L'étude de la Somme théologique de S. Th. d'A., 2e éd. P [1905]; derselbe, Tabulae synopticae totius Summae theologicae, 2. A., P 1903. D. I. Kennedy, The S. theol. of St Thomas, The Cath. Univ. Bull. 14 (1909) 329—45; derselbe, Specimen pages from the S. theol. of St Thomas, ebda 16 (1911) 761—78. M. Grabmann, Einführung in d. Summa theologiae des hl. Th. v. A., 1919. A. Masnovo, Introduzione alla S. Theol. di S. T., Torino 1918. A. Legendre, Introduction à l'étude de la Somme théologique de S. Th., P 1923. G. Théry, Notes sur le texte latin (de la S. théol. de S. Th.), préface à la traduction de la S. théol., P 1926, I 12—14. Cl. Suermondt, Krit. Besprechung der eben genannten Ausgabe wie der von Th.-M. Pègues veranstalteten Taschenausgabe, Bull. thom. 4 (1927) 35—50.

Quaestiones disputatae: G. v. Hertling, Wo und wann verfaßte Th. v. A. die Schrift De spiritualibus creaturis?, HistJhb 5 (1884) 143ff. — Über die Chronologie der Qq. disput. vgl. die Arbeiten von P. Mandonnet, RThom (nouv. série) 1 (1918) 266—287; 341—371. A. Birkenmajer in PhJhb 34 (1921) 31—49. J. Koch in PhJhb 37 (1924) 359—367. M. Grabmann in S. Tommaso d'A., Milano, 100—121. P. Mandonnet in Bull. thom. 1 (1924) [58]—[61] (Antwort auf Grabmanns Arbeit). F. Pelster, Zur Datierung der Q. disp. de spiritualibus creaturis, Greg. 6 (1925) 231—247 (P. nimmt gegen v. Hertling u. Mandonnet an, daß in a. 9 ad 10 ursprünglich nicht Sequana, sondern Renus (Reno, an dem Bologna liegt) gestanden habe; aber wohl mit Unrecht); derselbe, La Q. disp. de unione Verbi incarnati, Études thom. 198—245 (vgl. die Kritik von P. Synave in Bull. thom. 3 (1926) [1]—[21]). P. Mandonnet, Les Questions disputées de S. Th. d'A. [Einleitung zu einer neuen Ausgabe der Quaestiones disputatae, P 1925, T. I]. — A. Portmann, Die Systematik in den q. disp. des hl. Th. v. A., JhbPhspTh 6 (1892) 48 ff., 127 ff.

Quodlibeta: R. Janssen, Die Quodlibeta d. hl. Th. v. A. Ein Beitr. zu ihrer Würdigung und Beurteilung ihrer Ausgaben, 1912. Vgl. Cl. Baeumker, PhJhb 27 (1914) 78—81. J. Destrez, Les disputes quodlibétiques de S. Th. d'après la trad. manuscrite, Mél. thom. 49—108. Vgl. P. Synave, Bull. thom. 1 (1924) 33—50. V. Beltrán de Heredia, Estudios criticos sobre los Cuodlibetos de S. T., La Ciencia Tom. 16 (1924) t. 29, 371—386. P. Glorieux, La littérature quodlibétique, Kain 1925, 276—296. M. Grabmann, Indagini e scoperte intorno alla cronologia delle... Quodlibeta, S. Tommaso d'A., Milano, 100—121. F. Pelster, Wann ist das zwölfte Quodlibet des hl. Th. v. A. entstanden? Greg. 5 (1924) 278—86 (nämlich 1272/73 in Neapel). P. Glorieux, Le Quodl. XII de S. Th., RScPhTh 14 (1925) 20—46 (1271 in Paris). P. Mandonnet, Les disputes quodlibétiques de S. Th. d'A. (Einleitung zu der neuen Ausgabe, P 1926); derselbe, S. Th. d'A. créateur de la dispute quodlibétique, RScPhTh 15 (1926) 477—506; 16 (1927) 5—38. Auch separat erschienen.

Opuscula: A. Galea, De fontibus quorumdam opusculorum S. Thomae A. diss., Melitae 1880. J. Wild, Die Zusammensetzung d. opusc. d. hl. Th. De intellectu et intelligibili, Jhb. f. Phil. u. spek. Theol. 18 (1904); derselbe, Über die Echtheit einiger opuscula d. hl. Th., ebda 21 (1907) 61—71; 290—310. Fr. Pelster, Zur Forschung nach den echten Schriften des hl. Th. v. A., PhJhb 36 (1923) 36—49 (De intellectu et intelligibili und De potentiis animae sind echt); derselbe, Neue philos. Schriften Alberts d. Gr., ebda 150—168 (Das opusc. De fato nicht von Th. v. A., sondern von Albert d. Gr.; vgl. dazu L. Thorndike, A history of magic II 612—15). P. Mandonnet, Les „Opuscules" de S. Th. d'A. (Einleitung zu der neuen Ausgabe der Opuscula, P 1927). — F. H. Reusch, Die Fälschungen in dem Traktat d. Th. v. A. gegen die Griechen, MSB 18 (1889). V. Sansone, Difesa dell'autenticità del trattato De regimine principum di S. T. d'A. a torto attribuito intieramente o in parte ad altri, Palermo 1910. J. A. Endres, De regimine principum d. hl. Th. v. A., Erste Baeumker-Festschrift, 1913, 261—267 (gegen die Echtheit). E. Flori, Il trattato „De regimine principum" e le dottrine politiche di S. T., Scuola Catt. 52 (1924) 134—169 (bestreitet die Echtheit ganz). F. Pelster, De concordantia dictorum Thomae, Ein echtes Werk aus den letzten Lebensjahren des hl. Th., Greg. 4 (1923) 73—105. Abgelehnt von M. Grabmann, DTh 1 (1923) 380 bis 383, und P. Mandonnet, Bull. thom. 1 (1924) 69 ff. Die kritischen Arbeiten über die exegetischen Schriften sieh Bibl. Nr. 512—525; Bull. 1 (1924) Nr. 40—43, 603—605.

M. Grabmann, Grundsätzliches und Kritisches zu neuen Schriften über Th. v. A., ThR 16 (1917) 1—7, 49—59, 97—102, 241—248, 294—304. (Literar- und problemgeschichtl. Fragen werden behandelt.)

**3. Quellen der Lehre:** a) Allgemeines: M.-D. Chenu, „Authentica" et „Magistralia". Deux lieux théologiques aux XIIe et XIIIe siècle, DTh (Plac.) 2 (1925) 257—285. M. Riquet, Th. et les „Auctoritates" en philosophie, Études thom. 117—155. F. A. Blanche, Le vocabulaire de l'argumentation et la structure de l'article dans les ouvrages de S. Th., RScPhTh 14 (1925) 167—187. b) Dichl. Schrift: Bibl. 512—517; Bull. 3 (1926) 635—644. c) Die griechische Philosophie: V. Lipperheide, Th. v. A. und die platonische Ideenlehre, I. D., München 1890. C. Huit, Les éléments platon. de la doctrine de S. Th., RThom 19 (1911) 724—766.

M. Schneid, Aristoteles in der Scholastik, 1875. S. Talamo, L'Aristotelismo della scolastica nella storia della filosofia, 3. Aufl., Siena 1881. A. Chollet, L'Aristotelisme de la Scolastique, Dict. Théol. Cath. I 1869—1887. E. Rolfes, Die aristotel. Grundlagen d. thomist. Doktrin, DTh 1 (1923) 68—73; derselbe, In expositionem S. Th. super Aristotelis Met. lib. 12 c. 6 sequ., Xenia Thom. I 389—410 (vgl. A. Mansion, Bull. 3 [1926] 91 f.). L. Rougier, La Scolastique et le Thomisme, P 1925 (bes. l. II p. 1 c. 1 und p. 3 c. 1—2; Th. hat durch die realis distinctio die Einheit des aristotel. Systems gesprengt). Vgl. die Kritik F. X. Maquart's, Rev. de Phil. 25 (1925) 531 ff. u. RThom 9 (1926) 62 ff. und die Bull. 3 (1926) 126 aufgeführten Rezensionen. A. Mansion, L'eudémonisme aristot. et la morale thomiste, Xenia Thom. I 429—449. d) Die arabische und jüdische Philosophie: J. Forget, De l'influence de la philos. arabe sur la philos. scolastique, RNéoscol 1 (1894) 385—410. M.-D. Roland-Gosselin, De distinctione inter essentiam et esse apud Avicennam et S. Th., Xenia Thom. III 281—288; derselbe, Le „De ente et essentia" de S. Th. (Bibl. Thom. VIII), 1926, 59 ff., 150 ff. — A. Jellinek, Th. v. A. in d. jüdischen Literatur, 1853 (mit hebr. Übers. von Q. d. de anima 6 u. 7). J. Guttmann, Das Verhältnis des Th. v. A. zum Judentum u. zur jüdischen Literatur, 1891; derselbe, Der Einfluß der maimonidischen Phil. auf das christl. Abendland, in: Moses ben Maimon I, 1908, 175—204. A. Michel, Die Kosmologie des Moses Maimonides u. d. Th. v. A. in ihren gegenseitigen Beziehungen, PhJhb 4 (1891) 387—404. M. Wittmann, Die Stellung des hl. Th. v. A. zu Avencebrol (Beiträge III, 3). Cl. Baeumker, Arch. f. Gesch. d. Philos. 22 (1908) 132—134 (Bez. zu Maimonides). A. Rohner, Das Schöpfungsproblem bei Moses Maimon., Alb. Magnus u. Th. v. A. (Beiträge XI, 5). E. Gilson, Pourquoi S. Th. a critiqué S. Augustin, Arch. d'hist. doct. et litt. du Moyen-Age 1 (1926—27) 5—127 (I. La critique thomiste des Motecallemin, 8—25; II. La cr. th. d'Ibn Gebirol, 25—35; III. L'avicennisme: 1. La cr. th. d'Avicenne, 35—44). e) Die Patristik: J. a Leonissa, Des Areopagiten Buch von den göttl. Namen nach St. Th., JhbPhspTh 14 (1900) 427—42; derselbe, Des Areopagiten Lehre vom Übel beleuchtet v. Aquinaten, ebda 15 (1901) 147 ff.; vgl. auch dessen Aufsätze über das Übel, ebda 18 (1904) 327 ff.; 19 (1905) 176 ff.; 22 (1908) 431 ff. H. Weertz, Die Gotteslehre des Pseudo-Dionysius u. ihre Einwirkung auf Th. v. A., I. D., Bonn 1908. J. Durantel, S. Th. et le Pseudo-Denis, P 1919. G. Bardy, Notes sur les sources patristiques grecques de S. Th. dans la 1re partie de la S. Théol., RScPhTh 12 (1923) 493—502. V. Ermoni, S. Jean Damascène, P 1904, 141 ff. (die Methode des Arist., Johs. v. Dam. u. Th. v. A.). M. Duffo, S. Jean Damascène, source de S. Th., Thèse, BullLittEccl 1906, 126—130. M. Jugie, S. Jean Dam., DThC VIII 750 f. — G. v. Hertling, Augustinus-Zitate bei Th. v. A., MSB 1904, H. 4, 535—602. Vgl. P. Mandonnet, Siger de Brabant I 44[1]. J. Hessen, Augustin. u. thomist. Erkenntnislehre, 1921. M. Grabmann, Der göttliche Grund menschl. Wahrheitserkenntnis nach Augustinus u. Thomas v. A. (Veröffentlichungen d. Kath. Inst. f. Phil. Albertus-M.-Akad. zu Köln I 4), 1924. Ch. Boyer, S. Th. et S. Augustin, Scuola Catt. 52 (1924) 22—34. F. Marcos del Rio, El conocimiento según S. T. y S. Agustin, Ciudad de Dios 140 (1925) 401 ff.; 141 (1925) 163 ff.; 144 (1926) 355 ff.; 145 (1926) 5 ff. (Forts. folgt!) [Boyer u. Marcos betonen die Einheit beider Denker zu sehr]. A. Gardeil, Le „Mens" d'après S. A. et S. Th. d'A., RScPhTh 13 (1924) 145—161. E. Gilson, Pourquoi S. Th. a critiqué S. Augustin, Arch. d'hist. doct. et litt. du Moyen Age 1 (1926—27) 5—127. f) Das Mittelalter: N. Balthasar, La méthode en théodicée. Idéalisme Anselmien et Réalisme Thomiste, Annales de l'Inst. sup. de phil. 1 (1912) 421—67. H. L. Janssens, S. Th. et S. Anselme, Xenia Thom. III 289—96. Th. Heitz, Essai historique sur les rapports entre la philosophie et la foi de Bérenger de Tours à S. Th. d'A., P 1909. Über die Beziehungen des hl. Th. zum Augustinismus des 13. Jahrh. s. die zu § 33 angeg. Lit. P. Minges, Abhängigkeitsverhältnis zw. d. Summe Alexanders v. Hales u. d. hl. Th. v. A., FrSt 3 (1916) 58—76. Über die Beziehungen zum Averroismus: E. Renan, Averroës et l'Averroïsme, 2e éd. P 1861, 236—246. P. Mandonnet, Polémique averroïste de Siger de Brab. et de S. Th. d'A., RThom 3 (1895) 704—18; 4 (1896) 18—35; 689—710; 5 (1897) 95—110; derselbe, Siger de Brabant et l'Averroïsme latin au XIIIe siècle I, Louvain 1911. F. Picavet, L'Averroïsme et les averroïstes du XIIIe siècle d'après le De unitate intellectus contra Averroistas de S. Th. d'A., Rev. de l'hist. des religions 45 (1902) 56—69; separat P 1902. M. Asín y Palacios, El Averroismo teológico de S. Tomás de A. (Homenaje à Don Fr. Codera).

Zaragossa 1904, 271—321. Nach A. y P. hätte Th. v. A. über das Verhältnis von Glauben und Wissen dieselbe Ansicht wie Averroës vertreten. Dagegen: P. Doncoeur u. G. M. Manser; sieh zu § 28, S. 722 f.; L. G. A. Getino, El Averroismo teológico de S. Tomás de A., Vergara 1905. M. Chossat, S. Th. d'A. et Siger de Brabant, Rev. phil. 14 (1914) I 553—75; II 25—52. F. Sassen, Th. v. A. en Siger van Brabant, S. Th. v. A. Herdacht (De Beiaard VIII, Dez. 1923) 73—96.

**4. Philosophie.** a) Allgemeine Darstellungen: L. Montet, Mémoire sur S. Th. d'A. (considéré comme philosophe), Mém. Acad. des sciences mor. et polit. II (1847) 511—611. N. Cacheux, De la philosophie de S. Th. d'A., P 1858. K. Werner, Der hl. Th. v. A., 1858 ff. (I: Leben und Schriften; II: Lehre; III: Thomismus). Z. Gonzalez, Estudios sobre la filosofia de S. T., 3 voll., Manila 1864; übers. v. C. J. Nolte, 3 Bde, 1885. A. Goudin, Philosophia iuxta D. Thomae dogmata, P 1679, neu herausgeg. von Roux Lavergne, P 1851—61 (unvollständig); vollständ. Neudruck von Mareddu, Orvieto 1859—60. E. Plaßmann, Die Schule d. hl. Th. v. A., 1857—1862 (folgt in der Darstellung dem sehr oft in Frankreich, Deutschland und Italien aufgelegten Goudin; wegen klarer Darstellung und ausführlicher Quellenbelege aus Thomas zur Einführung sehr brauchbar). J. Frohschammer, Die Philos. d. Th. v. A. kritisch gewürdigt, 1889; vgl. dazu Der Katholik 1889, 176—188; 253—270; 369—383. R. Eucken, Frohschammers Th. v. A., Philos. Monatshefte 1890. A. Vacant, Études comparées sur la philos. de S. Th. et sur celle de Duns Scot, P 1891. J. V. de Groot, S. Th. d'A. philosophe, RThom 2 (1894) 697—719. O. Willmann, Gesch. d. Idealismus II, 1896, 442—541. J. Mausbach, Kirchenlexikon XI 1626—1661. R. Seeberg, Realenzykl. f. prot. Theol. XIX 704—717. D. J. Kennedy, The Cath. Encycl. XIV 663—676. Cl. Baeumker, Die europ. Philos. d. MA., Kultur d. Ggwart I 5, 2. Aufl., 1913, 386—406. M. Baumgartner, Th. v. A., in: Große Denker I, herausgeg. von E. v. Aster, 1911, 285—314. A. D. Sertillanges, S. Th. d'A., P 1910, 2 vol. [Les grands Philosophes]. M. Grabmann, Th. v. A., Eine Einführung in s. Persönlichkeit u. s. Gedankenwelt [Sammlung Kösel], 5. Aufl., 1926 (Ins Französ., Engl., Ital., Span. übersetzt). P. Duhem, Le système du monde V 468—570 (I. Les débuts de la philosophie de S. Th. d'A. Le traité De ente et essentia. II. L'essence et l'existence au sein des substances séparées de la matière. III. L'existence est-elle un accident de l'essence? IV. L'existence est à l'essence ce que l'acte est à la puissance. V. Les idées divines et la création. VI. La matière première et les dimensions indéterminées. Le principe d'individuation. L'unité de la forme substantielle. VII. Comment la doctrine d'Aristote et la doctrine d'Avicenne se disputent l'adhésion de S. Th. VIII. La matière des cieux. IX. Les moteurs des cieux. X. L'éternité du monde et la création. XI. Conclusions). — Gegen Duhem: P. Gény, La cohérence de la synthèse thomiste, Xenia Thom. I 105—25. M.-D. Roland-Gosselin, De dist. inter essentiam et esse apud Avicennam et D. Th., ebda III 281—88. — J. Durantel, Le retour à Dieu par l'intelligence et la volonté dans la philosophie de S. Th., P[1918]. E. Gilson, Le thomisme. Introduction au système de S. Th. d'A., 3. éd., P 1927. G. M. Manser, Das Wesen des Thomismus, DTh 2 (1924) 3—23; 196—221, 411—431; 3 (1925) 3—24; 4 (1926) 3—22; 172—194 (Forts. folgt). L. Rougier, La Scolastique et le Thomisme P 1925 (vgl. unter **3** c). J. Hessen, Die Weltanschauung des Th. v. A., 1926 (viele Mißverständnisse; vgl. M. Horten, PhJhb 39 (1926) 179—186; 298—308). E. Peillaube, N. M. Denis-Boulet u. a., Initiation à la philosophie de S. Th., P 1926. Von den vielen Lehrbüchern d. thomistischen Philosophie sei genannt: J. Gredt, Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae, 2 voll., 4. Aufl., 1926.

b) Logik und Erkenntnislehre: M. Liberatore, Della conoscenza intellettuale 2 voll., R 1858. 2. Bd.: Die Erkenntnislehre d. hl. Th. v. A., übers. von E. Franz, 1861. C. Prantl, Gesch. d. Logik III 107—119. C. M. Ferré, S. Th. of A. and Ideology, L 1875; französ. von Martin 1876 (3. Aufl. 1881). A. Otten, Allg. Erkenntnislehre d. hl. Th., 1882. C. Piat, Quid divini nostris ideis tribuat Div. Th., P 1890 (Thèse). J. Gardair, Philosophie de S. Th.; la connaissance, P 1895. E. Domet de Vorges, L'objectivité de la connaissance intellectuelle d'après S. Th., RNéoscol 3 (1896) 24 ff. J. Geyser, Wie erklärt Th. v. A. unsere Wahrnehmung von d. Außenwelt? PhJhb 12 (1899) 130—147. Ch. Willems, Die obersten Seins- und Denkgesetze nach Arist. u. d. hl. Th. v. A., PhJhb 14 (1901) 285 ff.; 15 [illegible] ff. 150 ff. J. Baron, Die Bedeutung der Phantasmen für die Entstehung d. Begriffe bei Th. v. A., I. D., Münster 1902. H. Dehove, Essai

critique sur le réalisme thomiste comparé à l'idéalisme kantien, Lille 1907. A. D. Sertillanges, L'idée générale de la connaissance dans S. Th. d'A., RScPhTh 2 (1908) 449—465; derselbe, Agnosticisme et anthropomorphisme. Études de philos. thom., P 1908. P. Rousselot, L'intellectualisme de S. Th., P 1908, neu herausgeg. durch L. de Grandmaison, 1924. Über die Kontroverse, die durch dieses Buch entstand, s. Bibl. thom. 38 f. H. A. Montagne, Le doute méthodique selon S. Th. d'A., RThom 18 (1910) 432—46; ital.: Riv. di filos. neoscol. 2 (1910) 130—141. M. Baumgartner, Zum thomist. Wahrheitsbegriff (Beiträge, Suppl. I), 1913, 241—260; derselbe, Zur thomist. Lehre von den ersten Prinzipien d. Erkenntnis (Festschrift f. G. Fr. v. Hertling), 1913, 1—16. D. Lanna, La teoria della conoscenza in S. T. d'A., Firenze 1913. R. M. Kazubowsky, Der wirkende Verstand nach Arist. u. Th. v. A., DTh 7 (1920) 144—219. F. Weier, Die Lehre des Th. v. A. über den intellectus possibilis im Zushg ihrer geschichtl. Entwicklung, I. D., Münster i. W. 1921. A. Gomez Izquierdo, Valor cognoscitivo de la „intentio" en S. T. de A., Cienc. Tom. 16 (1924) 169—188. J. Maréchal, De la forme du jugement d'après S. Th., Riv. di filos. neoscol. 15 (1923) 156—184. E. Rolfes, Th. v. A.: Fünf Fragen über d. intellektuelle Erkenntnis (S. th. I q. 84—88) übers. u. erkl. (Meiners Phil. Bibl.), 1924. M. Grabmann, Der göttliche Grund menschl. Wahrheitserkenntnis nach Aug. u. Th. v. A. (Veröffentl. d. Albertus-M.-Akademie zu Köln I 5), 1924. A. Sertillanges, L'être et la connaissance dans la philos. de S. Th. d'A., Mél. thom. 175—197. R. Garrigou-Lagrange, La première donnée de l'intelligence selon S. Th., ebda 199—217. F. A. Blanche, La théorie de l'abstraction chez S. Th. d'A., ebda 237—251. M.-D. Roland-Gosselin, La théorie thomiste de l'erreur, ebda 253—274. G. Zamboni, La gnosiologia dell'atto come fondamento della filosofia dell'essere. Saggio di interpretazione sistematica delle dottrine gnosiologiche di S. T. d'A. (Pubbl. d. Univ. Catt. d. S. C., Serie I: Scienze filosofiche Vol. I fasc. 3), Milano 1923. Vgl. dazu Bull. thom. 2 (1925) [335—38]. A. Hoerler, Der menschliche Wille und das wissenschaftl. Erkennen. Grundsätzl. Untersuchungen nach d. Lehre des hl. Th. v. A., Kalocsa 1924. B. Romeyer, La doctrine de S. Th. sur la vérité. Esquisse d'une synthèse, Études thom. 145—198. Die erkenntnistheoret. Probleme sind ausgiebig auf dem ersten Thomistenkongreß in Rom (1925) besprochen worden; vgl. Acta primi congressus thomistici, R 1925, und Bull. thom. 3 (1926) [141]f. R. Bernard, Proprium rationis est discurrere, Xenia Thom. I 147—157. G. Mattiussi, De intellectus nobilitate, ebda 267—283. J. Le Rohellec, Utrum iuxta S. Th. doctrinam essentiae rerum sensibilium statim in simplici apprehensione percipiantur? ebda 285—302. J. Gredt, De unione omnium maxima inter subiectum cognoscens et obiectum cognitum, ebda 303—318. L. Noël, Le réalisme de S. Th., ebda 319—330.

c) Naturphilosophie (einschl. Physik, Kosmographie, Astronomie usw.): A. Schmid, Die peripatetisch-scholast. Lehre von den Gestirngeistern, Athenaeum 1 (1862) 549—582. Späth, Die Körperlehre des hl. Thomas v. Aquin, Der Katholik 57 (1887) 167—188, 253—270, 369—383. M. Schneid, Naturphilos. im Geiste des h. Th. v. A., 3. A. 1890. G. M. Cornoldi, Sistema fisico di S. T., Civ. Catt. IX—XII (1891—92). Ins Engl. übers. v. E. H. Derling, The physical system of St Th., L 1895. A. Michel, Die Kosmologie usw. s. 3d. P. Mandonnet, Les idées cosmographiques d'Albert le Gr. et de S. Th. d'A. et la découverte de l'Amérique, RThom 1 (1893) 46—64, 200—221. A. Gardeil, L'évolutionisme et les principes de S. Th. d'A., RThom 1—4 (1893—96). D. Nys, La notion de temps d'après S. Th. d'A., RNéoscol 4 (1897) 28—43, 225—246, 367—374; derselbe, La notion de temps d'après les principes de S. Th. d'A., Louvain 1898, 3e éd. 1925; derselbe, Cosmologie ou étude philos. du monde inorganique, 2e éd. Louvain 1906. A. D. Sertillanges, La contingence dans la nature selon S. Th. d'A., RScPhTh 3 (1909) 665—681; derselbe, Les principes de la nature selon S. Th. d'A., RThom 17 (1909) 538—561. P. Duhem, Essai sur la notion de théorie physique de Platon à Galilée, P 1908, 46—49 (Thomas' krit. Beurteilung d. astronom. Hypothesen); derselbe, Le système du monde III 348—57. A. Lhotzky, Die Lehre vom Zufall nach Th. v. A., Jahrb. d. Stiftes Klosterneuburg 3 (1910). F. Hedde, La lumière d'après les anciens, RThom 20 (1912) 224—29. A. O'Malley, The physical science in St Thomas's Summa, Amer. Eccl. Rev. 49 (1913) 314 bis 325. F. Beemelmanns, Zeit und Ewigkeit nach Th. v. A. (Beiträge XVII, 1), 1914. P. Rossi, La cosmologia di S. T. in rapporto alle scienze moderne, S. Tom.

d'A., Milano, 247—279. P. Choisnard, S. Th. d'A. et l'influence des astres, P 1926. A. Berten, La Physique de S. Th. d'après la Summa contra Gentiles, RNéoscol 28 (1926) 389—409. L. Thorndike, A history of magic II 593—615.

d) Psychologie (einschl. Anthropologie): R. de la Bouillerie, L'homme, sa nature, son âme, ses facultés et sa fin d'après la doctrine de S. Th. d'A., P 1880. E. Lecoultre, Essai sur la psychologie des actions humaines d'après les systèmes d'Aristote et de S. Th. d'A., Lausanne 1883. L. Schütz, Die vis aestimativa seu cogitativa d. hl. Th. v. A., Jahresbericht d. Görresgesellsch. f. 1883, Köln 1884. C. Fontaine, De la sensation et de la pensée selon S. Th., Louvain 1885. V. Knauer, Grundlinien z. aristot.-thomist. Psychologie, Wien 1885. G. Feldner, Die Lehre d. hl. Th. v. A. über die Willensfreiheit d. vernünftigen Wesen, Graz 1890. E. Neumayr, Theorie des Strebens nach Th. v. A., 1891. E. Domet de Vorges, La perception et la psychologie thomiste, P 1892. J. Gardair, Corps et âme. Essai s. la philos. de S. Th., P 1892; derselbe, Philos. de S. Th. Les passions et la volonté, P 1892; derselbe, Philos. de S. Th. La nature humaine, P 1896. M. B. Schwalm, L'action intellectuelle d'un maître d'après S. Th., RThom 8 (1900) 251—271. E. Darley, L'accord de la liberté avec la conservation de l'énergie et S. Th., RThom 8 (1900) 551—564. C. Svorčik, Die Theorie d. Gefühle (passiones) nach d. hl. Th. v. A., Studien u. Mitteil. aus d. Benediktiner- u. Zisterzienserorden 23 (1902) 16—30, 243—260. M. Schiefferens, Quellenmäßige Darlegung d. Lehre v. d. Willensfreiheit b. Th. v. A. m. Berücksichtigung ders. Lehre b. Duns Scotus, I. D., Erlangen 1904. R. Garrigou-Lagrange, Intellectualisme et liberté chez S. Th., RScPhTh 1 (1907) 649—673; 2 (1908) 5—32 (separat ersch. Kain, Belgique, 1908). H. D. Noble, La nature de l'émotion selon les modernes et selon S. Th., RScPhTh 2—4 (1908—10); derselbe, L'individualité affective d'après S. Th., ebda 5 (1911) 546—551. A. D. Sertillanges, L'âme et la vie selon S. Th. d'A., Rev. de Phil. 8 (1908) 217 ff; derselbe, Le désir et la volonté selon S. Th. d'A., ebda 9 (1909) 501—516. L. Cirillo, Il pensiero di S. T. sull'origine dell'anima humana e le sue facoltà. Studio critico-polemico, Napoli 1909. S. Fabre, La preuve thomiste de la spiritualité de l'âme humaine, Rev. Augustinienne 1909, 692—713. J. Verweyen, Das Problem d. Willensfreiheit in d. Scholastik, 1909, 127—156. M. Grabmann, Die Psychologie d. Lehrens u. Lernens nach d. hl. Th. v. A., Die christl. Schule 1 (1910) 145—151. M. Meier, Die Lehre d. Th. v. A. De passionibus animae (Beiträge XI, 2), 1912. Vgl. dazu J. Le Rohellec, La théorie des passions chez S. Th., Rev. de Phil. 13 (1913) 306—314. G. Tincani, L'azione intellettuale del maëstro secondo S. T. d'A., Scuola Catt. 19 (1920) 37—50, 115—29, 173—85. F. Blanche, La théorie de l'abstraction chez S. Th., Mél. thom. 237—251. A. Gardeil, La perception expérimentale de l'âme par elle-même, ebda 219—236. H. D. Noble, L'action volontaire, ebda 275—288. B. Romeyer, Notre science de l'esprit humain d'après S. Th. d'A., Arch. de philos. 1 (1923) 32—55. S. Leuret, S. Th. et „notre science de l'esprit humain", RThom 6 (1923) 368—386. E. Barbado, Doctrina arist.-thomistica de sensu tactus cum modernis doctrinis comparata, Xenia Thom. I 239—256. J. Le Rohellec und J. Gredt, sieh unter b. E. Barbado, La conciencia sensitiva según S. T., Cienc. Tom. 30 (1924) 169—203. Ch. Boyer, Réflexions sur la connaissance sensible selon S. Th., Études thom. 97—116. J. de Tonquédec, Milieux et organes de la sensation, ebda 156—167. J. de la Vaissière, Le sens du mot „Verbe mental" dans les écrits de S. Th., ebda 168—175. H. D. Noble, La nature de la passion d'après S. Th., DTh (Plac.) 2 (1925) 651—668; 3 (1926) 55—76; derselbe, Les diverses passions 3 (1926) 259—278 etc. K. Schmid, Die menschl. Willensfreiheit in ihrem Verhältnis zu den Leidenschaften nach d. Lehre d. hl. Th. v. A., Engelberg 1925.

e) Metaphysik. Wesenheit und Dasein: A. Rittler, Wesenheit und Dasein in den Geschöpfen nach d. Lehre d. hl. Th. v. A., Progr., Regensburg 1887. G. Feldner, D. Verh. d. Wesenheit zu d. Dasein in d. geschaff. Dingen n. d. L. des hl. Th. v. A., Jhrb. f. Phil. und spek. Theol. 5 (1891) u. 6 (1892). B. Felchlin, Lehrte d. hl. Th. d. realen Untersch. zw. Wesenheit u. Dasein in d. Geschöpfen? ZkTh 16 (1892) 82—96, 428—445. St. Schindele, Zur Geschichte d. Unterscheidung v. Wesenheit u. Dasein in der Schol., 1900. F. Zigon, Zur Lehre des hl. Th. von Wesenheit u. Dasein, Jhrb. f. Phil. u. sp. Theol. 18 (1904) 396 ff., 19 (1905) 53 ff., 193 ff., 314 ff. M. Piccirelli, Disquisitio metaph., theol., crit. de dist. actuatam inter essentiam existentiamque creati entis intercedente ac praecipue de mente Ange-

lici Doctoris circá eandem quaestionem, Neapoli 1906. G. Mattiussi, Essenza ed existenza, Riv. di filos. neoscol. 2 (1910) 596; 3 (1911) 167—186, 335—356 (auch separat erschienen). N. del Prado, De veritate fundamentali philosophiae christianae, Friburgi Helv. 1911. G. Feldner, Die Quellen des hl. Th. v. A. für seine Lehre v. realen Untersch. usw., DTh 6 (1919) 27—44; 136-153. J. Bittremieux, De usu et applicatione doctrinae philos. de reali dist. inter essentiam et esse in theologia D. Th. A., EphThLov 1 (1924) 321—339. M. Grabmann, Doctrina S. Th. de dist. reali inter essentiam et esse ex documentis ineditis s. XIII illustratur, Acta hebd. thom., 131—190; derselbe, Mittelalt. Geistesleben 328—31. P. Duhem, Le système du monde V 468 ff. (s. oben unter 4a). M.-D. Roland-Gosselin, De dist. inter essentiam et esse apud Avicennam et D. Th., Xenia Thom. III 281—88 (gegen Duhem); derselbe, Le „De ente et essentia" de S. Th. (Bibl. Thom. VIII), 1926, 137—207.

Die Seins- (und Erkenntnis-)Analogie: Cajetanus, De nominum analogia, in: Opuscula omnia, Venetiis 1588. B. Desbuts, La notion d'analogie d'après S. Th. d'A., Annales de philos. chrét. 151 (1906) 377—385. P. Gentil, L'analogicité de l'être, Rev. Augustinienne, Juli 1909. A. Chollet, Analogie, DThC I 1142 ff. M. Debaisieux, Analogie et Symbolisme, P 1921. F. A. Blanche, Sur le sens de quelques locutions concernant l'analogie dans la langue de St. Th. d'A., RScPhTh 10 (1921) 52—59; derselbe, La notion d'analogie dans la philosophie de St. Th., ebda 169—193; derselbe, L'analogie, Rev. de Phil. 1923, 248—271. A. Valensin, Une théorie de l'analogie, Rev. d'Apol. 33 (1921) 321—342. R. Garrigou-Lagrange, Dieu, son existence et sa nature, 4e éd. P 1924, 200 ff., 215 ff., 531 ff., 568 ff. J. Ramirez, De analogia secundum doctrinam aristotelico-thomisticam, Cienc. Tom. 13 (1921) 20—40; 195—214; 337—357; 14 (1922) 17—38 (Separatersch., Madrid 1922). Vgl. dazu N. Balthasar, RNéoscol 24 (1922) 527—29. B. Landry, L'analogie de proportion chez S. Th., RNéoscol 24 (1922) 257—280; derselbe, L'analogie de proportionnalité chez S. Th., ebda 454—464. M. de Munnynck, L'analogie métaphysique, ebda 25 (1923) 129—155. N. Balthasar, L'abstraction et l'analogie de l'être, Misc. Tom. 166—216.

Die allgemeinsten Seinsgesetze: Th. de Régnon, La métaphysique des causes d'après S. Th. et Albert le Grand, P 1885, 2e éd. 1906. M. Gloßner, Das Prinzip der Individuation nach d. Lehre d. hl. Th. u. s. Schule, 1887. N. Kaufmann, Das Kausalitätsprinzip u. s. Bedeutung f. d. Philos., PhJhb 4 (1891) 30 ff., 105 ff. A. Chollet, De la notion d'ordre. Parallélisme des trois ordres de l'être, du vrai, du bien, P o. J. Ch. Willems, Die obersten Seins- und Denkgesetze nach Arist. u. d. hl. Th. v. A., PhJhb 14 (1901) 287 ff.; 15 (1902) 30 ff., 150 ff. L. Baur, Die method. Behandlung d. Substanzproblems b. Th. v. A. u. Kant, ThQschr 87 (1905) 37—78. F. Hubert, Études thomistes. Le principe d'individuation de la substance corporelle, Rev. August. 1910, 401—25. Th. Steinbüchel, Der Zweckgedanke in d. Philos. d. Th. v. A. nach d. Quellen dargestellt (Beiträge XI, 1), 1912. A. Horváth, Metaphysik der Relationen, Graz 1914. G. Schulemann, Das Kausalprinzip in d. Philos. d. hl. Th. v. A. (Beiträge XIII, 5), 1915. N. M. Denis-Boulet, L'être en puissance d'après Aristote et S. Th. d'A., P 1922. F. Olgiati, L'anima di S. Tommaso. Saggio filosofico intorno alla concezione tomista, Milano 1923 (über den Seinsbegriff als die „Seele" d. thomist. Philosophie). G. Mattiussi, De principiis entis, utrum legitime entis nomine donentur, Xenia Thom. I 331—362. R. Kazubowski, Fundamentum cognitionis secundum phil. arist.-thomisticam, ebda 363—377. J. Zaragüeta Bengoechea, La Finalidad en la filosofia di S. T., ebda 159—191. Über das Akt-Potenz-Problem vgl. Acta primi congr. thom. 33—52; 161—166; 169—174; 250—264. Joh. Assenmacher, Gesch. des Individuationsprinzips in d. Scholastik (Forschungen z. Gesch. d. Ph. u. Päd. I, 2), 1926.

f) Die natürliche Theologie. Allgemeines: C. M. Schneider, Natur, Vernunft, Gott. Abh. über d. natürl. Erkenntnis Gottes nach d. Lehre d. hl. Th. v. A., 1883. M. Chossat, Dieu, DThC IV 756 ff.: 1. Connaissance naturelle de Dieu (Thomas passim); 2. Les preuves de l'existence de Dieu (bes. 930 ff.); 5. La nature de Dieu d'après les Scolastiques (bes. 1183—1243). Vgl. dazu A. Gardeil in RThom 18 (1910) 361—91. R. Garrigou-Lagrange, Dieu, Dict. apologétique I 941—1088. Daraus erwuchs das Werk: Dieu, son existence et sa nature, P 1915, 4e éd. 1924.

Die Gottesbeweise: A. D. Sertillanges, La preuve de l'existence de Dieu et l'éternité du monde, RThom 6 (1898). J. Müller, Der Gottesbeweis aus d. Bewegung, ZkTh 21 (1897) 644—672. E. Rolfes, Die Gottesbeweise bei Th. v. A. u. Aristoteles, 1898; 2. A. 1926; derselbe, Zu d. Gottesbeweis d. hl. Th. aus d. Stufen d. Vollkommenheit, PhJhb 26 (1913) 146—159; 27 (1914) 126—128; derselbe, Die Gottesbeweise bei Th. v. A., ebda 37 (1924) 329—338. A. Cappellazzi, Qui est. Studio comparativo tra la seconda questione della Somma teologica di S. T. e le conclusioni di sistemi filosofici I, Crema 1902. G. Grunwald, Gesch. d. Gottesbeweise im MA (Beiträge VI, 3), 1907, 133—161. Cl. Baeumker, Witelo (Beiträge III, 2), 1908, 302 f. (Ablehnung d. ontolog. Arguments Anselms durch Thomas), 310 f., 324 ff. (Beweis aus der Bewegung), 332—334 (Unmöglichkeit eines progressus in infinitum), 338 (Beweis ex possibili et necessario im Anschluß an Maimonides); derselbe, Archiv f. Gesch. d. Philos. 22 (1908) 132—134 (B. zeigt die engen Beziehungen auf, welche zwischen dem dritten Gottesbeweis der S. Theol. bei Thomas und der Formulierung in dem Moreh Nebûchîm des Moses Maimonides bestehen). A. Daniels, Quellenbeitr. u. Unters. z. Gesch. d. Gottesbew. im 13. Jahrh. (Beiträge VIII, 1—2), 1909, 64—68 (Text); 122—124. H. Kirfel, Zum Gottesbeweis d. hl. Th. aus der Ordnung d. Wirkursachen, Jhb. f. Phil. u. sp. Theol. 25 (1911) 146 bis 163; derselbe, Der Gottesbeweis aus den Seinsstufen, ebda 26 (1912) 454—488; derselbe, Gottesbeweis oder Gottesbeweise beim hl. Th. v. A.? ebda 27 (1913) 451—460 (gegen Audin; s. unten); derselbe, Absolutes oder relatives Meist im Gottesbeweis aus den Seinsstufen? PhJhb 27 (1914) 113—126. E. Krebs, s. S. 422 f. N. Balthasar, La méthode en théodicée. Idéalisme anselmien et réalisme thomiste, Annales de l'Inst. sup. de philos. I, Louvain 1912, 421—469. A. Audin, A proposito della dimostrazione tomistica dell'esistenza di Dio, Riv. di filos. neoscol. 4 (1912) 758 ff. G. Mattiussi, Sulle „cinque vie" di S. T., ebda 5 (1913) 67 ff. L. D. Urbano, La prueba del movimento y la existencia de Dios, Cienc. Tom. 15 (1917) 79—100. A. Albrecht, Das Ursachgesetz u. die erste Ursache b. Th. v. A., PhJhb 33 (1920) 173—82 (über die secunda via). R. Joly, La preuve de l'existence de Dieu par les degrés de l'être. „Quarta via" de la somme théologique, Sources et exposé, Gand 1920. G. van Holtum, Der Gottesbeweis aus der Ordnung d. Welt, DTh 7 (1920) 16—33. P. M. Bordoy-Torrents, La demostració de l'existencia de Déu pel moviment i l'Escola tomista catalana, Anuari de la Soc. Catal. de Filos. 1 (1923) 71—144 (vgl. B. F. M. Xiberta in Bull. thom. 2 (1925) 208 ff.); derselbe, Nota a un text de la Suma, Estudios Franc. (Barcelona) 32 (1924) 166—171 (über die prima via). S. Bersani, Principium causalitatis et existentia Dei, DTh (Plac.) 2 (1925) 7—25. P. Gény, A propos des preuves thomistes de l'existence de Dieu, Rev. de Phil. 31 (1924) 575—601. A. D. Sertillanges, A propos des preuves de Dieu. La troisième „voie" thomiste, ebda 32 (1925) 24—37. Derselbe Jahrgg. enthält noch mehrere Aufsätze über die Gottesbeweise; vgl. Bull. thom. 3 (1926) 186. M. Chossat, Dieu (son existence), DThC IV 930 ff.

Gott und die Welt: Ch. Barret, Études philos. sur Dieu et la création d'après la Somme de S. Th. d'A. Contra gentes, P 1848. A. Stöckl, Die thomist. Lehre vom Weltanfang in ihrem geschichtl. Zusammenhange, Der Katholik 1883, I 225—241; 337—361. Th. Esser, Die Lehre d. hl. Th. über die Möglichkeit einer anfangslosen Schöpfung, 1895. A. D. Sertillanges, L'idée de création dans S. Th. d'A., RScPhTh 1 (1907) 239—51 und: Annales de l'Inst. sup. de phil. IV, Louvain 1920, 553—70. J. Durantel, La notion de la création dans S. Th., Annales de philos. chrét., 1912. A. Rohner, Das Schöpfungsproblem b. Moses Maimon., Alb. Magnus u. Th. v. A. (Beiträge XI, 5), 1913. J. Stufler, D. Thomae Aqu. doctrina de Deo operante in omni operatione naturae creatae praesertim liberi arbitrii, Oeniponte (Innsbruck) 1923. Die durch dieses Buch hervorgerufene polemische Lit. s. Bull. thom. 2 (1925) 217 ff. 3 (1926) 188 f. Genannt seien: R.-M. Martin, Pour S. Thomas et les thomistes contre le R. P. Stufler, RThom 7—9 (1924—1926); auch separat erschienen, St. Maximin 1926. B. Geyer, Zur Lehre des hl. Th. v. A. über die Mitwirkung Gottes zur Tätigkeit der Geschöpfe, PhJhb 37 (1924) 338—359. F. Zigon, D. Thomas arbiter controversiae de concursu divino, Goritiae 1923 (unabhängig von J. Stufler). Ältere Lit. über das Problem s. Bibl. thom. Nr. 1159 bis 1196. L. M. Post, Die kathol. Wahrheit nach der Summa des hl. Th. v. A., 1. Teil. Gott, Schöpfung, Weltregierung, 1926.

g) Das Verhältnis von Glauben und Wissen: J. Kuhn, Glauben u. Wissen nach Th. v. A., ThQschr 1860, 2. H.; derselbe, Philos. u. Theologie, 1860. M. Asín y Palacios, El Averroismo teológico de S. T. de A. usw. s. oben unter 3f. Th. Heitz, Essai historique sur les rapports entre la philos. et la foi de Bérenger de Tours à S. Th. d'A., P 1909, 145—167; derselbe, La philosophie et la foi chez S. Th., RScPhTh 3 (1909) 244—261. L. Laberthonnière, S. Th. et le rapport entre la science et la foi, Annales de philos. chrét. 158 (1909) 599—621. Th. Verner-Moore, St. Th. and the will to believe, The Cath. Univers. Bulletin 17 (1911) 20—30. K. Heim, Das Gewißheitsproblem in der systemat. Theologie bis zu Schleiermacher, 1911, 23—31 (Wesen d. theol. Erkenntnis bei Thomas im Gegensatz zur älteren Franziskanerschule). C. Haase, Die Lehre des Th. v. A. über das Verhältnis v. Vernunft u. Offenbarung, Glauben u. Wissen, I. D., Erlangen 1914. H. Ligeard, La crédibilité de la révélation d'après S. Th., RechScRel 5 (1914) 40—57. M. Cordovani, Fede e miracoli nel pensiero di S. T. d'A., Scuola Catt. 1924, 87—107. A. Lefebvre, L'acte de foi d'après la doctrine de S. Th. d'A., P 1905 (neu herausgeg. 1924). H. Lang, Verstand u. Glaubensakt nach Th. v. A., ThQschr 105 (1924) 192—225. G. de Broglie, De la place du Surnaturel dans la philosophie de S. Th., RechScRel 15 (1924) 193—246, 481—96.

h) Ethik (einschl. der Pädagogik): A. Neander, Über d. Einteilung d. Tugenden b. Th. v. A. [Wissenschaftl. Abhandlungen N.s, hsgg. v. J. C. Jacobi], 1851, 42—57. A. Rietter, Die Moral d. hl. Th. v. A., 1858. W. Redepenning, Über d. Einfluß d. aristotel. Ethik auf d. Moral d. Th. v. A., I. D., Jena 1875. G. Guadagnin, Della umana felicità seconda la dottrina di S. T. d'A., Treviso 1883. J. Mausbach, D. Thomae Aqu. de voluntate et appetitu sensitivo doctrina, commentatio ethica, 1888. S. Huber, Die Glückseligkeitslehre d. Arist. u. d. hl. Th. v. A., 1893. J. Mausbach, Der Begriff d. sittl. Guten n. d. hl. Th., PhJhb 12 (1899) 85 ff. J. Zmavc, Die Prinzipien der Moral bei Th. v. A., Arch. f. Gesch. d. Philos. 12 (1899) 290—302; derselbe, Die philos.-ethische Seite der Lehre d. Th. v. A. über die Willensfreiheit, Jhb. f. Phil. u. sp. Theol. 13 (1899) 444—460. A. Kastil, Die Frage nach d. Erkenntnis des Guten bei Arist. u. Th. v. A., WSB 38 (1900). J. Wild, Das Maß der Nützlichkeit nach d. hl. Th., Monatsschr. f. christl. Sozialreform 1900, 61—64. J. Gardair, Les vertus naturelles, P 1901. E. Hugueny, A quel bonheur sommes-nous destinés? (Komm. zu S. Th. I—II q. 3 a. 8), RThom 12 (1904) 661—81; 13 (1905) 29—43; derselbe, L'éveil du sens moral (Komm. zu S. Th. I—II q. 89 a. 6), ebda 13 (1905) 509—29, 647—68. A. Ott, Th. v. A. u. das Mendikantentum, 1908 (Die Anschauungen des hl. Th. über das Armutsideal d. Bettelorden). P. Rousselot, Pour l'hist. du problème de l'amour au moyen-âge (Beiträge VI, 6), 1908, 7—43. W. Moock, Der Begriff des Maßes bei Th. v. A., bes. nach den Quaestiones disp. de veritate, Jhb. f. Phil. u. sp. Theol. 24 (1910) 303—359. P. d'Héronville, La vertu et le juste milieu, Rev. de Philos. 10 (1910) (über die Lehre von der rechten Mitte b. Arist. u. Th.). S. Déploige, Morale thomiste et science des mœurs, RNéoscol 17 (1910) 445—773; derselbe, Le conflit de la morale et de la sociologie, 3e éd. 1925 (behandelt u. a. die Methode d. thomist. Moral- u. Sozialphilosophie). O. Renz, Die Synteresis nach d. hl. Th. v. A. (Beiträge X, 1—2), 1911; derselbe, Der Einfluß des Willens u. d. Tugend auf die Wahrheit u. Sicherheit d. Gewissens. Studie nach d. hl. Th. v. A. (Beiträge, Suppl.-Bd I), 1913, 269—285. J. Mausbach, Grundlage u. Ausbildung des Charakters nach d. hl. Th. v. A., 2. u. 3. Aufl. 1920. H. Lauer, Die Moraltheologie Alb. d. Gr. mit besond. Berücksichtigung ihrer Bez. z. Lehre d. hl. Th., 1911. A. de la Barre, La morale d'après S. Th. d'A. et les théologiens scolastiques. Memento théorique et guide bibliographique, P 1911. W. Stockums, Die Unveränderlichkeit d. natürl. Sittengesetzes in d. scholast. Ethik (Freiburger theol. Stud., 4. H.), 42—101. F. Wagner, Das natürl. Sittengesetz nach d. Lehre d. hl. Th. v. A., 1911; derselbe, Der Begriff d. Guten u. Bösen nach Th. v. A. und Bonaventura, Jahrb. f. Phil. u. sp. Theol. 27 (1913) 55—81, 136—158, 306—343. M. Winkler, Die Tugendlehre d. hl. Th. v. A. nach ihren arist. plotin. u. christl. Bestandteilen, I. D., Erlangen 1913. A. D. Sertillanges, La sanction morale dans la philos. de S. Th., RScPhTh 6 (1912) 213—235. E. Troeltsch, Gesammelte Schriften, Bd. I. Die Soziallehren d. christlichen Kirchen und Gruppen, 3. Aufl. 1923, 252—285 (Die thomist. Ethik). Th. Steinbüchel, sieh oben unter 4e, S. 71—121 (Der Zweckgedanke in d. thomist. Ethik u. Gesellschaftslehre). R. Kopp, Vaterland und Vaterlandsliebe nach d. christl. Moral mit bes. Berücksichtigung des hl.

Th. v. A., Luzern 1915. A. D. Sertillanges, La philosophie morale de S. Th. d'A., P 1916. Th. Mathis, Über die sitt. Indifferenz d. menschlichen Handlung in Anlehnung an Th. v. A., I. D., Stans 1918. N. Pfeiffer, Die Klugheit in d. Ethik von Arist. u. Th. v. A., Freiburg (Schw.), 1918. F. Schindler, Begriff u. Wesen d. Liebe b. Th. v. A., 1919. O. Lottin, Les éléments de la moralité des actes chez S. Th. d'A. (Komm. zu S. Theol. I—II q. 18—21), RNéoscol 24 (1922) u. 25 (1923); separat erschienen, Louvain, Inst. sup. de phil. 1923; derselbe, L'ordre moral et l'ordre logique d'après S. Th. d'A., Annales de l'Inst. sup. de phil. V (1924) 303—399; derselbe, La définition classique de la loi (Komm. zu S. Th. I—II q. 90), RNéoscol 27 (1925) 129—45, 243—73; derselbe, L'intellectualisme de la morale thomiste, Xenia Thom. I 411—27. Orzechowski, Sulla legge morale naturale secondo S. T. d'A., Gregorianum 3 (1922) 557—71. G. Reinhold, Grundfragen d. Sittlichkeit nach Th. v. A., 1923. Ch.-V. Héris, L'amour naturel de Dieu, Mél. thom. 289—310. A. Mansion, L'eudémonisme aristotélicien et la morale thomiste, Xenia Thom. I 429 bis 49. G. de Broglie, Autour de la notion thomiste de la Béatitude, Études thom. 55—96. E. Gilson, St. Th. d'A. (Les moralistes chrétiens. Textes et Commentaires), P 1924. J. Mausbach, Th. v. A. als Meister christl. Sittenlehre, 1925. M. Wittmann, Stellung u. Bedeutung des Voluntarium in d. Ethik des hl. Th. v. A. (Beiträge Suppl. II), 1923, 183—195. A. Schönenberger, Das Gewissen nach d. hl. Th. v. A., I. D. Freiburg (Schw.), Weida i. Thüringen 1924.

E. A. Pace, S. Thomas theory of education, The Cath. University Bull. 8 (1902) 290—303. O. Willmann, Aus Hörsaal u. Schulstube: Des hl. Th. v. A. Untersuchungen über den Lehrer (De magistro), 40—45. R. Rung, Studio sulla Q. disp. de magistro di S. T. d'A., Riv. di filos. neoscol. 14 (1922) 109—165. E. Chiochetti, La pedagogia di S. T., S. Tommaso, Milano, 280—293. I. Woroniecki, „Paedagogia perennis". Sw. Tomasz a pedagogika nowzytna, Prz. Teol. 5 (1924) 141—160; derselbe, S. Th. et la pédagogie moderne, Xenia Thom. I 451—60. J. Engert, Die Pädagogik des hl. Th. v. A., Pharus 1925, 321—31.

i) Rechtsphilosophie: C. F. Maréchal, De legis natura et partibus sec. D. Th. A., Lyon 1854. G. v. Hertling, Th. v. A. u. d. Probleme des Naturrechts, Vortrag auf d. 8. G.-V. der Görresges. zu Koblenz am 22. 8. 83, abgedr. in: G. v. Hertling, Histor. Beiträge z. Philosophie, hg v. J. A. Endres, 1914, 70—96. V. Cathrein, Das ius gentium im römischen Recht u. beim hl. Th. v. A., PhJhb 2 (1889) 373—388. W. H. Nolens, De leer van den h. Thom. v. A. over het recht, 1890. A. Pagano, Delle vicende storiche del concetto del diritto naturale, Riv. filosofica 7 (1905) 64—100. B. Brandes, Die Lehre von der Strafe bei Thom. v. A. Ein Beitrag zur Rechtsphilos. d. Mittelalt., Berliner I. D., Düsseldorf 1908. F. Kuhn, Die Probleme d. Naturrechts bei Thom. v. A., Münchener I. D., Erlangen 1909. B. C. Kuhlmann, Der Gesetzesbegriff beim hl. Thom. v. A. im Lichte des Rechtsstudiums seiner Zeit, Freiburger I. D., Bonn 1912; derselbe, Gebeuren en behooren. Antwoord aan Prof. Struycken, De Katholiek 1913, Juli. A. Bernareggi, La filosofia del diritto internazionale in S. T., S. Tommaso, Milano, 192—227. Cl. Petit, Les enseignements juridiques et sociaux de S. Th., Chron. soc. de France 33 (1924) 339—355, 426—444. O. Lottin, Le droit naturel chez S. Th. et ses prédécesseurs. Comm. hist. de la Ia IIae q. 94, EphThLov 1 (1924) 369—388; 2 (1925) 32—52, 345—366; 3 (1926) 155—176. Separat ersch. Bruges 1926. M. Grabmann, Das Naturrecht der Scholastik von Gratian bis Th. v. A., Mittelalterl. Geistesleben, 65—103.

k) Sozial- und Wirtschaftsphilosophie: H. Contzen, Th. v. A. als volkswirtschaftl. Schriftsteller, ein Beitr. z. nationalökonom. Dogmengesch. d. MA, 1861. N. Thömes, sieh unter m. M. B. Schwalm, La propriété d'après la philos. de S. Th., RThom 3 (1895) 281—307, 634—660. Hohoff, Die Wertlehre des hl. Th. v. A., Monatsschr. f. christl. Sozialreform, 1893, H. 9 u. 10. A. Mercier, Théorie du juste salaire, RThom 4 (1896) 317—341, 545—568. S. Déploige, La théorie thomiste de la propriété, RNéoscol 2 (1895) 61—82, 163—75, 286—301. F. Walter, Das Eigentum nach d. Lehre d. hl. Th. v. A. u. d. Sozialismus, 1895; derselbe, Th. v. A., Handbuch d. Staatswissenschaften VII, 3. Aufl. 1911, 1186—97. M. Maurenbrecher, Th. v. A.'s Stellung zum Wirtschaftsleben s. Zeit, 1898. F. Schaub, Die Eigentumslehre nach Th. v. A. und dem modernen Sozialismus mit bes. Berücksichtigung der beiderseitigen Weltanschauungen, 1898. J. Zmavc, Die Werttheorie bei Arist. u. Th. v. A., Arch. f. Gesch. d. Philos. 12 (1899) 407—433. K. Hilgenreiner, Die Erwerbsarbeit in den Werken d. hl.

Th. v. A., Der Katholik 81 (1901) I u. II. A. Cappellazzi, La dottrina di S. T. nella sociologia moderna, P. I: Sociologia economica, Bitonto 1902. E. van Roey, La monnaie d'après S. Th. d'A., RNéoscol 12 (1905) 26—54, 207—238. O. Schilling, Reichtum u. Eigentum in der altkirchl. Lit., 1908, 209—217 (Anhang: Die Anschauungen d. hl. Th. über das Eigentum). Ch. Calippe, La fonction sociale des pouvoirs publics d'après S. Th. d'A. Cours faits à la VIIe sess. de la Semaine sociale de Rouen 1910, Lyon 1911. J. Healty, St Th. and the social question, The Cath. University Bulletin 17 (1911) 568—86. R. Amberg, Die Steuer in der Rechtsphilos. der Scholastiker. Ein Beitrag z. Beurteilung d. Scholastiker in ihren Beziehungen zum Rechts- und Wirtschaftsleben ihrer Zeit, Berlin 1909 (über Th. 17—24). A. de la Barre, Le droit à l'existence d'après S. Th. d'A. et S. Alphonse de Liguori, Le mouvement social 1911. S. Déploige, Le conflit, s. oben unter h. M. Robert, La doctrine sociale de S. Th. et sa réalisation dans les faits, RThom 20 (1912) 49—65; derselbe, Hiérarchie nécessaire des fonctions économiques d'après S. Th. d'A., ebda 21 (1913) 419—31. P. Mandonnet, S. Th. d'A. et les sciences sociales, RThom 20 (1912) 654—665. E. Tröltsch, Ges. Schriften Bd. I. Die Soziallehren d. christl. Kirchen u. Gruppen, 3. Aufl. 1923, 286—358 (Die ma Sozialphilosophie nach den Grundsätzen d. Thomismus). E. Schreiber, Die volkswirtschaftl. Anschauungen d. Scholastik seit Th. v. A., 1913. Th. Steinbüchel, s. oben unter h bzw. e. M. Gillet, Le moral et le social, Mél. thom. 311—326. Th. Bésiade, La justice générale, ebda 327—340; derselbe, L'ordre social, RScPhTh 13 (1924) 5—19. S. Déploige, S. Th. et la famille, Annales de l'Inst. sup. de phil. V (1924) 699—738. J. Haessle, Das Arbeitsethos der Kirche nach Th. v. A. u. Leo XIII., 1923. J. Pérez Garcia, De principiis functionis socialis proprietatis privatae apud D. Th. A., I. D. Freiburg (Schw.), Abulae 1924. O. Schilling, Die Eigentumslehre des hl. Th. v. A. u. Leos XIII., Xenia Thom. I 461—474. A. Janssen, Doctrina S. Th. de obligatione laborandi, EphThLov 1 (1924) 355—368.

l) Kulturphilosophie: G. M. Manser, Th. v. A. u. der Hexenwahn, DTh 9 (1922) 17—49. A. Dyroff, Über den Kulturbegriff d. Q. disp. de veritate des hl. Th., PhJhb 36 (1923) 83—92. A. Fischer-Colbrie, Quid S. Th. de cultura doceat, Xenia Thom. I 533—51. M. Grabmann, Die Kulturphilosophie des hl. Th. v. A., 1925.

m) Staatsphilosophie: H. R. Feugueray, Essai sur les doctrines polit. de S. Th., P 1857. H. Contzen, Zur Würdigung d. Mittelalt. mit besonderer Bez. auf die Staatsrechtslehre d. hl. Th. v. A., 1870. J. J. Baumann, Die Staatslehre d. hl. Th. v. A., 1873; derselbe, Die Staatslehre d. hl. Th. v. A. Ein Nachtrag u. zugleich ein Beitrag z. Wertschätzung mittelalt. Wissenschaft, 1909. N. Thömes, D. Thomae A. opera et praecepta quid valeant ad res ecclesiasticas, politicas, sociales, 1875. F. Boulas, S. Thomae de regimine principum doctrina, Barri Ducis 1880. B. Antoniades, Die Staatslehre d. Th. v. A., 1890; derselbe, Die Entstehung u. Verfassung d. Staates nach Th. v. A., 1890. A. J. Carlyle, The political theories of St. Th. A., Scottish Hist. Rev. 27 (1896) 126—150. E. Crahay, La politique de St. Th., Louvain 1896. J. A. Endres, Th. v. A., in: Staatslexikon (d. Görresgesellschaft) V, 3. u. 4. A. 1912, 436—448. H. A. Montagne, La pensée de S. Th. sur les diverses formes de gouvernement, RThom 8—10 (1900/02). A. Goedeckemeyer, Die Staatslehre des Th. v. A., Preuß. Jahrb. 113 (1903) 398—419. J. Vilmain, Die Staatslehre d. Th. v. A. im Lichte modern. polit.-jurist. Staatsauffassung, Heidelb. I. D., 1910. J. Zeiller, L'idée de l'état dans S. Th. d'A., P 1910 (Der 1. Teil behandelt die Theorie d. polit. Gewalt; der 2. untersucht die Quellen d. thomist. Lehre; der 3. vergleicht d. thom. Theorie mit der des Ptolomaeus von Lucca u. d. Aegidius von Rom). Vgl. M. Defourny, RNéoscol 18 (1911) 131—134. Th. Pègues, La théorie du pouvoir dans S. Th., RThom 19 (1911) 591—616. A. Malagola, Le teorie politiche di S. T. d'A., Bologna 1912. B. C. Kuhlmann, Der Gesetzesbegriff, s. unter i. W. Müller, Der Staat in s. Beziehungen zur sittl. Ordnung bei Th. v. A. (Beiträge XIX, 1), 1916. O. Schilling, Der vermittelnde Charakter d. thomist. Staatslehre, Festgabe Knöpfler 290—296; derselbe, Politik und Moral nach Th. v. A., ThQschr 99 (1917/8) 79—98; derselbe, Das Völkerrecht nach Th. v. A., 1919; derselbe, Die Staats- u. Soziallehre d. hl. Th. v. A., 1923. E. Rolfes, Ursprung, Zweck u. Umfang d. staatl. Gewalt nach Arist. u. Th. v. A., DTh 5 (1918) 1—7; derselbe, Die beste Staatsform nach Arist. u. Th. v. A., ebda 137—57. V. Cathrein, Der Volksstaat im Sinne des hl. Th. v. A., Arch. f. Rechts-

u. Wirtsch.-Phil. 12 (1919) 104—108. F. Schreyvogel, Ausgewählte Schriften zur Staats- u. Wirtschaftslehre des Th. v. A., 1923. P. Tischleder, Ursprung u. Träger d. Staatsgewalt nach d. Lehre des hl. Th. u. seiner Schule, 1923. F. J. C. Hearnshaw, The social and political ideas of some great mediaeval thinkers. A series of lectures delivered at Kings College, Univ. of London, L 1924. M. De Wulf, Les théories politiques du Moyen Age, RNéoscol 26 (1924) 249—266 (über die Originalität der Staatsphilos. des 13. Jahrh., insbes. des hl. Th.). E. Hugueny, L'État et l'individu, Mél. thom. 341—360.

n) Aesthetik: P. Vallet, L'idée du beau dans la philos. de S. Th. d'A., P 1884, 2e éd. 1887 (selbständige Aesthetik mit Benutzung einiger thomist. Gedanken). W. Molsdorf, Die Idee d. Schönen u. d. Weltgestaltung bei Th. v. A., I. D., Jena 1891. N. Kaufmann, D. Begr. d. Schönheit nach d. Lehre des Arist. und des Th. v. A., Kath. Schw. Bl. 11, 292—305. M. de Wulf, Le théories esthétiques propres à S. Th., RNéoscol 2 (1895) 188—205, 341—57; 3 (1896) 117—142. Separat: Études hist. sur l'esthétique de S. Th. d'A., Louvain 1896. D. Valensise, Dell estetica secondo i principi dell'Angelico Dottore S. T., Roma 1903 (2 Bde.). B. Paredes, Ideas estéticas de S. T., La Ciencia Tom. 1911, 3—14; 345—57. J. Maritain, Notes sur S. Th. et la théorie de l'art, Rev. des Jeunes 10 (1920). M. de Munnynck, L'Estéthique de S. Th. d'A., S. Tommaso, Milano, 228—46.

**5. Beziehungen des hl. Thomas zu anderen Scholastikern.** J. Gottschick, Studien zur Versöhnungslehre des Mittelalters, III: Alexander Halensis, Bonaventura, Albertus M., Thomas Aquinas, Zeitschr. f. Kirchengesch. 24 (1903) 15—45, 191—222. Th. de Régnon, La métaphysique des causes d'après St. Th. et Albert le Grand, 2e éd., P 1906. H. Lauer, Die Moraltheologie Alberts d. Gr. usw. s. oben unter **4** h. A. Horváth, Albert d. Gr. u. Th. v. A. als Begründer d. christl. Philos., DTh 3 (1916) H. 4. A. Rohner, Das Schöpfungsproblem usw. s. unter **4** f.

T. M. Zigliara, Della luce intellettuale e dell'ontologismo secondo la dottrina di S. Bonaventura e Tommaso d'A., R 1874. J. Krause, Die Lehre des hl. Bonav. über die Natur usw. s. Lit. zu § 33 Ve, S. 736. F. Wagner, Der Begriff des Guten u. Bösen usw. s. oben unter **4** h. B. A. Luyckx, Die Erkenntnislehre Bonaventuras (Beiträge XXIII, 3—4), 1923 (passim). J. d'Albi, S. Bonaventure et les luttes doctrinales de 1267—1277, P 1923. — Thomas und Dante: sieh S. 777.

A. Schmid, Die thomistische u. scotistische Gewißheitslehre, 1859. M. Schneid, Die Körperlehre des Johannes Duns Scotus und ihr Verhältnis zum Thomismus und Atomismus, 1879. A. Vacant, Études comparées sur la philos. de S. Th. et sur celle de Duns Scot, P 1891. R. Seeberg, Die Theol. d. Duns Scotus, Studien z. Gesch. d. Theol. u. Kirche 5 (1900) 624—644. S. Belmond, Simples remarques sur l'idéologie comparée de S. Th. et de Duns Scot, Rev. de philos. 14 (1914). P. Minges, Duns Scotus und die thomistisch-molinist. Kontroverse, FrSt 7 (1920) 14—29. J. d'Albi, L'esprit de Paris et d'Oxford au temps où débuta le B. Jean Duns Scot, Orient 8 (1924) 25—31. M. A. O'Neill, Le B. Jean Duns Scot en face de S. Th. d'A., La France Francisc. 8 (1925) 491—501.

**6. Thomas und die griechische Theologie.** E. Bouvy, S. Thomas. Ses traducteurs byzantins, Rev. Augustinienne 1910, 401—408 (behandelt wird hauptsächlich Demetrios Kydones, der mehrere Schriften des Th. ins Griechische übersetzte; s. oben im Text S. 287). M. Rackl, Eine griechische Abbreviatio der Prima Secundae des hl. Th. v. A., DTh 9 (1922) 50—59; derselbe, Die griechische Übersetzung der Summa theologiae des hl. Th. v. A., Byzant. Zeitschr. 24 (1923) 48—60; derselbe, Der hl. Th. v. A. und das trinitarische Grundgesetz in byzantinischer Beleuchtung, Xenia Thom. III 363—389 (Verteidigung des hl. Th. durch Demetrios Kydones gegen Neilos Kabasilas). S. Salaville, Un thomiste à Byzance au XVe siècle: Gennade Scholarios, Echos d'Orient 27 (1924) 129—136.

**7. Thomas von Aquin und die Neuzeit.** Vincenzo Lilla, La mente dell'Aquinate e la filosofia moderna, Vol. I, Torino 1873. S. Talamo, Il rinnovamento del pensiero tomistico e la scienza moderna, tre discorsi, Siena 1878. M. Schneid, Die Philos. d. hl. Thomas v. Aq. u. ihre Bedeutung f. d. Gegenwart, 1881. Rud. Eucken, Die Philos. des Th. v. A. u. die Kultur der Neuzeit, 1886 (vorher, 1885, in der Zeitschr. f. Ph. u. ph. Kr.), 2. A., 1910; derselbe, Thomas v. Aquin und Kant. Ein Kampf zweier Welten, 1901 (auch Kantstudien VI, 1901). A. Adeodatus, Die Philosophie und Kultur der Neuzeit u. die Philos. des hl. Th. v. A., 1887; s. dazu Feldner, JhbPhspTh 3 (1889) 494—499. M. Gloßner, D. Phil. d. hl.

Thom. v. Aquin — die Philos. d. Christentums u. der Zukunft, in: Philos. Festschr. z. Jubil. Sr. H. Leo XIII., herausgeg. v. E. Commer, 1887, 3—72. V. Maumus, S. Thom. d'A. et la philosophie cartésienne, P 1889. E. Rolfes, Die Textauslegung d. Aristoteles bei Thom. von A. und bei den Neueren, JhbPhspTh 9 (1895) 1—33. Fr. Hettinger, Thom. v. Aq. u. die europäische Zivilisation, 2. A., 1898. A. Walgrave, Kant et S. Thomas, RNéoscol 7 (1900) 102—104. C. Sentroul, Vrai thomisme contre vrai kantisme, RNéoscol 13 (1906) 164—200. G. Lebrun, La philos. thomiste dans Lafontaine, Revue de l'ordre de Prémontré 1908, juillet. Merklen, La modernité de S. Thomas, Rev. Augustinienne 1909, février. E. Domet de Vorges, De Kant à S. Thomas, Revue de philos. 9 (1909) 26—39. J. L. Perrier, The revival of scholastic Philosophy in the nineteenth century, New York 1909. N. del Prado, Balmes y santo Tomás, Ciencia tomista 1910, sept.-dic. E. Martinez, S. Tomás y el modernismo, Salamanca, 1911. L. Bassani, S. Tommaso d'Aquino e il pensiero moderno italiano. Studio storico-filosofico, Siena 1911. Th. Droege, Die Philos. d. hl. Thom. v. A. u. das moderne Denken, Histor.-polit. Blätter 149 (1912) 7—35, 81—96. D. Feuling, Henri Bergson und der Thomismus, Jahrb. f. Philos. u. spekul. Theol. 27 (1913) 33—55. Matth. Meier, Descartes' Stellung zu den Alten in seinem Traktat „Les passions de l'âme", Festgabe für G. v. Hertling, 1913, 183—209 (inhaltl. Abhängigkeit insbesondere von Arist. und Thomas von Aquin). M. Grabmann, Der hl. Thom. v. A. im Werturteil d. modernen Wiss., ThGl 5 (1913) 809—824. J. Dindinger, Die Metaphysik von Welt, Seele und Gott beim hl. Th. und bei Kant u. ihre Stellung z. kath. Dogma, ThGl 4 (1912) 544—569. A. Inauen, Kants „Urteilskraft" und die Denkkraft bei Th. v. A., ZkTh 44 (1920) 312—19. A. Dempf, Das Unendliche in der mittelalt. Metaphysik und in der Kantischen Dialektik, 1926 (Veröffentl. des Kath. Inst. für Philos. Albertus-Magnus-Akademie zu Köln II, 1). A. Rohner, Th. v. A. oder Max Scheler, DTh 1 (1923) Ethik der Vorbilder, 250—274; das Ebenbild Gottes, 329—355; Die Wertethik und die Seinsphilosophie, ebda 2 (1924) 55—83, 257—269. Individuum und Gemeinschaft, ebda 3 (1925) 129—144, 282—298. E. Gilson, Descartes et la métaphysique scolastique (Extrait de la Rev. de l'Univ. de Bruxelles, déc. 1923—janv. 1924), Bruxelles 1924. A. Koyré, Descartes und die Scholastik, 1923. A. Forest, La conception de la substance chez Leibniz et la métaphysique thomiste, RScPhTh 12 (1923) 281—307. P. Keeskez, Das Problem der sittlichen Freiheit nach Spinoza und Th. v. A., Budapest 1923. J. Maritain, S. Thomas apôtre des temps modernes, Xenia Thom. I 65—85. M. Grabmann, Die Kulturphilosophie d. hl. Th. v. A., 7 ff., 172 ff., 185 ff.

Weitere Lit. s. Bibl. thom. 1964—2219. Bull. thom. 2 (1925) Nr. 368—412; 3 (1926) 999—1032.

## Zu § 37. Der lateinische Averroismus und die Entwicklung der Logik und Methodik im XIII. Jahrhundert.

**I. Siger von Brabant.** V. Le Clerc, Hist. litt. de la France XXI, 1847, 96 bis 127. E. Renan, Averroès et l'Averroïsme, 2e éd., P 1861. Ch. Potvin, Siger de Brabant, Bullet. de l'Ac. royale de Belgique 45 (1878) 330—97. B. Hauréau, Hist. de la philos. scol. II 2, 131—37; derselbe, Hist. litt. de la France XXIX, 1885, 333 f. (über die Declaratio Raymundi); derselbe, Un des hérétiques condamnés à Paris en 1277, Journal des savants 1886, 176—83; wiederabgedruckt in Hist. litt. de la France XXX, 1888, 270—79; derselbe, Notices et extraits in 8° V, 1892, 88—99. F. Castets, Il Fiore, poème italien du XIIIe sc. par Durante, Montpellier 1881, 47, 150—52. Sieh dazu G. Paris, Romania 10 (1881) 460 f.; derselbe, Revue politique et littéraire, IIIe série, 2 (1881) 582—86 (Siger de Brabant); derselbe, La mort de Siger de Brabant, Romania 29 (1900) 107—12. C. Cipolla, Sigieri nella Divina Comedia, Giornale storico della letteratura italiana 8 (1886) 53—139. P. Mandonnet, Siger de Brabant etc., sieh im Text. Cl. Baeumker, Die Impossibilia des Siger, sieh im Text. Th. Heitz, Essai historique sur les rapports entre la philos. et la foi, P 1909, 124—31. J. Verweyen, Das Problem d. Willensfreiheit in der Scholastik, 1909, 164—70. P. Doncoeur, Notes sur les Averroïstes latins. Boèce le Dace, RScPhTh 4 (1910) 500—11. B. Nardi, Sigieri di Brabante nella Divina Comedia e le fonti della filosofia di Dante, Spianate 1912 (Auszug aus der Riv. di filosofia neo-scolastica 1911 u. 1912). Gegen ihn: G. Busnelli, Cosmogonia e

Antropogenesi secondo D. Al. e le sue fonti, R 1922. J. Hoogveld, Het Siger-Vraagstuk der „Divina Comedia", in: Van Onzen Tijd 1913, H. 9—11. A. J. Rahilly, Averroism and Scholasticism, Studies, An Irish Quarterly Review 1913 bis 1914. M. Chossat, Saint Thomas d'Aquin et Siger de Brabant, Revue de philos 14 (1914) 553 ff. J. Marcus, Die Lehre von der doppelten Wahrheit im Anschluß an S. v. Br., Düsseldorf o. J. F. Sassen, Thomas van Aquino en Siger van Br., Beiaard 1923 (Dez.), 455—78. M. Grabmann, Neuaufgefundene „Quaestionen" S. v. Br. zu den Werken des Aristoteles (Clm. 9559), Miscell. Fr. Ehrle I, 1924, 103 bis 147; derselbe, Neuaufgefundene Werke des S. v. Brabant und Boetius von Dazien, MSB 1924, 2. Abh.; derselbe, Der göttliche Grund menschlicher Wahrheitserkenntnis nach Augustinus und Thomas v. Aquin (Veröffentl. der Alb.-M.-Akad. I, 4), 1924; derselbe, Doctrina S. Thomae de dist. reali inter essentiam et esse ex documentis ineditis saec. XIII illustratur, Acta Hebd. Thom., R 1924, 108. F. Pelster, Die Bibliothek von Santa Caterina zu Pisa. Eine Büchersammlung aus den Zeiten des hl. Thomas v. Aquin, Xenia Thom. III 276 (Eine neue Hs von De aeternitate mundi). S. Reinach, L'énigme de Siger, Rev. Hist. 151 (1926) 34—47 (Dante ein Schüler Sigers v. Br.; vgl. Bull. Thom. 3 [1926] 108—112). A. Masnovo, I primi contatti di S. Tommaso con l'Averroïsmo latino, Riv. di filos. neoscol. 18 (1926) 43—55.

**II. Boetius von Dazien.** B. Hauréau, Un des hérétiques condamnés à Paris en 1277, Journal des savants 1886, 176—183; derselbe, Hist. litt. de la France XXX, 1888, 270—279. Cl. Baeumker, Impossibilia etc., 106 ff. P. Mandonnet, Siger de Brabant I 220 f., 224 ff., 313 f. Denifle, Chart. Univ. Paris. I 556. P. Doncoeur, Notes sur les Averroïstes latins. Boèce la Dace, RScPhTh 4 (1910) 500—11 (die logischen Werke des Boetius enthalten keinen spezifischen Averroismus). M. Grabmann, sieh oben n. I. A. Chollet, DThC II 922—24.

Zu dem Tractatus de erroribus philosophorum vgl. JewQuRev 2 (1911/12) 159—190 und Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. d. Judentums 62 (1918) 16—32.

**III. Wilhelm Shyreswood.** C. Prantl, Gesch. d. Logik III 10—24. B. Hauréau, Hist. de la philos. scol. II 1, 182—84.

**IV. Lambert von Auxerre.** Quétif-Echard, Script. Ord. Praed. I 906. Hist. litt. de la France XIX, 1838, 416 f. C. Prantl, III 25—32. B. Hauréau, II 1, 188—91. K. Michalski, Les courants philosophiques à Oxford et à Paris pendant le XIVe sc., Bulletin international de l'Académie Polonaise des sciences et des lettres, p. I, Cracovie 1922, 61 (Abhängigkeit des Petrus Hispanus von Lambert).

**V. Petrus Hispanus.** Hist. litt. de la France XIX, 1838, 322—34. C. Prantl, III 32—74. B. Hauréau, II 1, 26 f. L. Thorndike, A history of magic and experimental science II 488—516. K. Michalski, sieh oben unter IV (61—62: Petrus als Quelle der skeptischen Richtung im XIV. Jahrh.). E. Amann, DThC VIII 632 f. Die Arbeiten von Thurot, Rose, Stapper sieh § 27 n. III, S. 713.

**VI. Nikolaus von Paris.** M. Grabmann, Die logischen Schriften des Nikolaus von Paris (Clm. 14460 u. Vat. lat. 3011) und ihre Stellung in der aristotelischen Bewegung des XIII. Jahrh. (Beiträge, Suppl.-Bd. II), 1923, 119—41, wieder abgedruckt in: Mittelalterl. Geistesleben, 222—46.

**VII. Die Sprachlogik:** Thurot, sieh zu § 15 n. IX, S. 681. L. J. Paetow, The Battle of the seven arts (ein allegor., 1256 entstandenes Gedicht des Troubadours Henri d'Andeli), edit. and translat., Mem. of the University of California Vol. 4 Nr. 1, 1914. M. Grabmann, Die Entwicklung der mittelalterl. Sprachlogik, Mittelalt. Geistesleben, 104—46 (hier weitere Lit.); derselbe, De Thoma Erfordiensi auctore grammaticae quae Joanni Duns Scoto adscribitur speculativae, ArchFrancHist 15 (1922) 273—77.

**VIII. Siger von Courtrai.** Cl. Baeumker, Die Impossibilia des Siger von Brabant (Beiträge II, 6), 1898, 67 ff. P. Mandonnet, Siger de Brabant I 65—68, 74—78, 141. A. Niglis, Siger von Courtrai, Beiträge zu seiner Würdigung, I. D., Freiburg 1903. H. Vercruysse, Étude critique des sources relatives à la personalité du Sorboniste Siger de Courtrai, Mém. du cercle hist. et archéolog. de Courtrai IV (1914) 37—85 (biographische Notizen). M. de Wulf, Hist. de la philos. en Belgique, Bruxelles Paris 1910, 133 f. G. Wallerand in seiner Ausgabe d. Werke Sigers v. Courtrai. Sieh auch die Lit. zu Siger von Brabant.

**IX. Raymundus Lullus.** Literatur bei M. Bihl, Le bienheureux Raymond Lulle, Études francisc. 15 (1906) 343⁴. J. H. Probst, Caractère et origine des idées

du bienheureux Raymond Lulle (Ramon Lull), Toulouse 1912, 9—16. P. Blanco Soto, Estudios de bibliografia Lulliana, Madrid 1916. R. d'Alòs y de Dou, Los catalogos Lulianos, Barcelona 1918. E. Longpré, DThC IX 1071—1141.

C. Prantl, Gesch. d. Log. III 145—177 (gute Darstellung der Ars magna). F. de P. Canalejas, Las doctrinas del Doctor iluminado Raimundo Lulio, 1270 bis 1315, Madrid 1870. Menendez Pelayo, Historia de los Heterodoxos Espannoles I, Madrid 1880, 513—539 (Reaccion Antiaverroista — Teodicea Luliana — Vindicacion de Raimundo Lulio y de R. Sabunde). B. Hauréau, Hist. de la philos. scol. II 2, P 1880, 292—298; derselbe und Littré, Hist. litt. de la France XXIX, 1885, 1—386. H. Denifle, Zur Verdammung der Schriften des Raimund Lull, Archiv IV (1888) 352—56. J. E. Erdmann, Grundr. d. Gesch. d. Philos. I, 4. A., 1896, 411—430 (ausführliche Darstellung der Ars magna). Miguel Asín Palacios in: Homenaje a Menendez Pelayo II, Madrid 1899, 217—256 (Nachweis der Abhängigkeit Lullischer Schriften von dem Buch Alfohutat des arabisch-murcianischen Philosophen Mohy ed Din). J. Ribera, Origines de la filosofia de Raimondo Lullo, Madrid 1899. M. André, Le bienheureux Raymond Lulle („Les saints"), P 1900. J. Garan, Estudi de la doctrina filosofica-teologica qui's conté en el „libre del gentil y los tres sabis" del Bto. Ramon, in: Boletin de la sociedad arqueologica Luliana, 1901, 33—41. Ramon Lull, Condempna de sas obras per la inquisició. Revisió pontificia demanada par Barcelona, Boletin de la Sociedad arqueologica Luliana 1901 (Bittgesuch der Behörden von Barcelona an den Papst 1390 um Aufhebung der Verdammung gewisser Schriften des Lullus). J. Guttmann, Die Scholastik des 13. Jahrh. in ihren Beziehungen zum Judentum, 1902, 150 f. Juan Maura y Gelabert, El optimismo del b. Raymundo Lulio, Barcelona 1904. G. Golubovich, Biblioteca biobibliografica della terra santa e dell' oriente francescano I, Quaracchi 1906, 361—92. H. Finke, Acta Aragonensia II, 1908, 900 f. n. 578 u. 579 (F. veröffentlicht zwei Briefe vom 5. August 1315 und 29. Oktober 1315, in denen von Lullus als von einem noch Lebenden gesprochen wird). P. Duhem, Études sur Léonard de Vinci II 148, 424, 427 (Lullus' Abhängigkeit in seiner Auffassung der Elemente von Johannes Scottus). S. Bové, La filosofia nacional de Catalunya, Barcelona 1902; derselbe, Les doctrines lulianes en lo congrés Universitari Catala, Barcelona 1903; derselbe, El sistema cientifico Luliano Ars magna, Barcelona 1908; derselbe, Al margen de un discurso (Raimundo Lulio), Urgel 1912; derselbe, S. Tomás de Aquino y el descenso del entendimiento (Platon y Aristoteles harmonizados por il B. Raim. Lullio), Barcelona 1913. O. Keicher, Raymundus Lullus und seine Stellung zur arabischen Philosophie (Beiträge VII, 4—5), 1909. J. Verweyen, Das Problem d. Willensfreiheit in der Scholastik, 1909, 215—218. P. Blanco, La apologia luliana del Dr. Dimas de Miguel y el catalogo de las obras de Raimundo Lulio del Dr. Arias de Loyola, La Ciudad de Dios 1908 u. 1909; derselbe, El catalogo de las obras de Raimondo Lulio del Dr. Arias de Loyola, ebda 1910; derselbe, Memoria de los libros que han venido à noticia del Dr. Dimas del iluminado Doctor Raimundo Lulio, ebda 1910. A. Rubió y Lluch, Summari d'unes lliçons en els Estudis Universitaris Catalans, Barcelona 1911. E. Rogent y Duran, Les ediciones lulianes de la Biblioteca Universitaria de Barcelona, Barcelona 1913. A. Gottron, Ramon Lulls Kreuzzugsideen, 1912 (Abh. z. mittleren und neueren Gesch., H. 39); derselbe, Neue Literatur zu Ramon Lull, FrSt 1 (1914) 250—256. M. J. Avinyo, Beat Ramón Llull. Sa vida y la historia contemporanea, Igualada 1912. S. M. Lozano, Demonstrabilidad de los misterios de la fe según Raimundo Lulio, La Ciencia Tomista 1912 und 1913. J. H. Probst, Caractère et origine etc.; sieh oben; derselbe, Le Lullisme de Raymond de Sebonde (Rimon de Sibinde), Thèse, Toulouse 1912; derselbe, La mystique de Raymon Lull et l'Art de Contemplació (Beiträge XIII, 2—3), 1914. A. Gottron, Zur Geschichte der Mainzer Lull-Ausgabe, FrSt 3 (1916) 214 bis 235; 379—96. R. Streit, Raimundus Lull, der Caballero espiritual, Zeitschr. f. Missionswiss. 1920, 137—40. A. E. Waite, Raymund Lully: illuminated doctor, alchemist and cristian mystic, L 1922. L. Thorndike, A history of magic and experimental science II 862—73. J. de Guibert, La „Méthode des trois puissances" et l'„Art de contemplation" de Raymond Lull, Rev. d'asc. et de myst. 1925, 367—78. J. Avinyo, Historia del Lulisme, Barcelona 1925. E. Allison Peers, The tree of love, Transl. from the Catalan of Ramon Lulls with an introductory essay, L 1926. V. Beltrán de Heredia, Los Dominicos y los Lulistas de Mallorca en el siglo XVIII, Criterion 2 (1926) 276—96.

**Zu § 38. Die Naturphilosophie und Naturwissenschaft im XIII. Jahrhundert.**

**I. Petrus Peregrinus von Maricourt.** E. Schlund, Petrus Peregrinus von Maricourt. Sein Leben und seine Schriften. ArchFrancHist 4 (1911) 436—55, 633—43; 5 (1912) 22—40. Schlund hat 438—440 die ältere Literatur zusammengestellt. Hier seien genannt S. Vogl, Die Physik Roger Bacons, I. D., Erlangen 1906, 11—14. S. P. Thompson, Petrus Peregrinus de Maricourt and his epistola de magnete, Proceedings of the British Academy 1905—1906, L 1907, 377—408. F. Picavet, Pierre de Maricourt, le Picard, et son influence sur Roger Bacon, Revue internationale de l'enseignement 54 (1907) 289—315; umgearbeitet unter dem Titel: Le maître des expériences, Pierre de Maricourt, l'exégète et le théologien vantés par Roger Bacon, in: Essais sur l'hist. générale et comparée des théologies et des philosophies médiévales, P 1913, 232—54. L. Thorndike, A history of magic II 791[1].

**II. Roger Bacon.** Bei den Ausgaben von R. Steele ist nachzutragen: Fasc. VI: Compotus fr. Rogeri, 1925. Fasc. VII: Questiones supra undecimum prime philosophie Aristotelis (Met. XII) Primae et secundae, ed. R. Steele collab. F. M. Delorme, 1926. — V. Le Clerc, Hist. litt. de la France XX, 1842, 227—52. C. Prantl, Gesch. d. Logik III 120—29. K. Werner, Psychologie, Erkenntnis- u. Wissenschaftsl. d. R. B., WSB 93 (1879) 467—576; derselbe, Kosmologie u. allgem. Naturlehre d. R. B., WSB 94 (1879) 489—612. B. Hauréau, Hist. de la philos. scol. II 2, 75—94. H. Siebeck, Zur Psychologie der Scholastik, Arch. f. Gesch. d. Philos. 3 (1890) 177—91. A. G. Little, The grey friars in Oxford, Oxford 1892, 191—211. Weitere Arbeiten von Little sieh im Text. v. Romocki, Geschichte d. Explosivstoffe I. Bd., 1895 (die Chemie Bacons). F. Picavet, La science expérimentale au XIIIe s. en Occident, P 1894; derselbe, Essais sur l'histoire générale et comparée des théologies et des philosophies médiévales, P 1913, 209—232 (Éditions faites et à faire de Roger Bacon); 255—264 (Jean disciple de R. B.); 265—278 (Quelques-uns de ceux que combat R. B.: Alexandre de Hales, Albert le Grand, Saint Thomas); 279—294 (Deux directions de la théologie et de l'exégèse cathol. au XIIIe siècle, S. Thomas d'Aquin et Roger Bacon). Berthelot, Les origines de l'alchimie, P 1885; derselbe, Introduction à l'étude de la chimie des anciens et du moyen-âge, P 1889; derselbe, Hist. des sciences. La chimie au moyen-âge, P 1894. J. H. Bridges, Einleitung zu seiner Ausgabe (sieh im Text); neu hg unter d. Titel: The life and work of R. B., An introduction to the Opus maius, ed. with notes and tables by H. Gordon Jones, L 1914. F. A. Gasquet, sieh im Text. J. L. Heiberg, Griechische Grammatik R. B.s, Byzant. Zeitschr. 8 (1900) 479—91. J. Guttmann, Die Scholastik des 13. Jahrh. in ihren Beziehungen zum Judentum, 1902, 140—150. H. Felder, Gesch. d. wissenschaftl. Studien im Franziskanerorden, 1904. M. Bihl, sieh im Text. S. Vogl, Die Physik R. B.s, I. D., Erlangen 1906. H. Hoffmans, Une théorie intuitioniste de la connaissance au XIIIe sc., RNéoscol 13 (1906) 371—91; derselbe, La genèse des sensations d'après R. B., ebda 15 (1908) 474—498; derselbe, La sensibilité et les modes de la connaissance sensible d'après R. B., ebda 16 (1909) 32—46; derselbe, Roger Bacon. L'intuition mystique et la science, ebda 16 (1909) 370—97; derselbe, La synthèse doctrinale de R. B., Arch. f. Gesch. d. Philos. 20 (1907) 196—224. P. Duhem, Essai sur la notion de théorie physique, P 1908, 43 f.; derselbe, Le mouvement absolu et le mouvement relatif, Montligeon 1909, 211—216; derselbe, Études sur Léonard de Vinci II 410 f. (über die Frage nach der Mehrheit der Welten); über die Ausgabe eines Fragments zum Opus tertium von Duhem sieh Text. J. Gheorgov, Roger Bacon u. Tommaso Campanella, Ber. über d. dritten internationalen Kongreß f. Philosophie, Heidelberg 1909. Th. Heitz, Essai hist. sur les rapports entre la philos. et la foi, P 1909, 117—123. G. Delorme, DThC II 8—31. Th. Witzel, De Fr. Rogero Bacone eiusque sententia de rebus biblicis, ArchFrancHist 3 (1910) 3—22; 185—213; derselbe, The Catholic Encyclopedia XIII 111—16. P. Mandonnet, R. B. et le Speculum astronomiae, und: R. B. et la composition des trois „Opus", sieh im Text; derselbe, Siger de Brabant I 238—44 (über den intellectus agens bei R. B.), 244—48 (über Rogers astrologische Ansichten und deren Verurteilung). L. Marchal, Roger Bacon. Sa méthode et ses principes. Rapports sur les travaux du séminaire hist. de Louvain, Louvain 1911. H. Höver, R. B.s Hylomorphismus, sieh im Text. H. Matrod, Fr. R. B. et Fr. Barthélemy d'Angleterre, Étud. francisc. 1912, 468—483. G. M. Manser, R. B. und seine Gewährsmänner, JhbPhspTh 27 (1913) 1—32; 55—81. A. G. Little, Roger Bacon. Essays, contributed by various writers on the

occasion of the commemoration of the seventh centenary of his birth, Oxford 1914. Brusadelli u.a., Scritti vari, pubblicati in occasione del VII centenario della nascita di Ruggero Bacone, Riv. di filos. neoscol. 6 (1914) 471—584. Vgl. PhJhb 28 (1915) 451 f. L. Thorndike, R. B. and the experimental method in the middle-ages, Philosophical Review 1914 (Mai). F. Picavet, Roger B. La formation intellectuelle d'un homme de génie au XIIIe sc., Rev. des Deux Mondes 84 (1914) t. 21, 643—74. Cl. Baeumker, R. B.s Naturphilosophie, insbes. seine Lehre von Materie und Form, FrSt 3 (1916) 1—40; 109—39 (auch gesondert erschienen). A. Pelzer, Une source inconnue de Roger Bacon, Alfred de Sareshel, commentateur des Météorologiques d'Aristote, ArchFrancHist 12 (1919) 45—67. J. Fröbes, Aus der Vorgeschichte der psychol. Optik, Zeitschr. f. Psychol. 85 (1920) 1—36. R. Carton, L'expérience physique chez R. B. (Contribution à l'étude de la methode et de la science expérimentales au XIIIe sc.), P 1924; derselbe, L'expérience mystique de l'illumination intérieure chez R. B., P 1924; derselbe, La synthèse doctrinale de R. B., P 1924 (Études de philosophie médiévale, hg von E. Gilson, II, III, V). Vgl. dazu J. Hoffmans, L'expérience chez R. B., RNéoscol 27 (1925) 170—190. P. Duhem, Le système du monde III 260—77; 499 ff. V 375—401. L. Thorndike, A history of magic and experimental science II 616—720. M. Grabmann, Mittelalt. Geistesleben, 118 (über die Summa grammaticae).

**III. Heinrich Bate von Mecheln.** E. Littré, Hist. litt. de la France XXVI, 1873, 558—562. M. Steinschneider, Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters, 1893, 611, 951, 973. M. de Wulf, Henri Bate de Malines et son Speculum divinorum, Bulletin de la classe des lettres de l'Acad. royale de Belgique, Nov. 1909 (mitgeteilt wird der Text des Widmungsbriefes). Sieh dazu Cl. Baeumker, PhJhb 23 (1910) 208—10. M. de Wulf, Hist. de la philos. en Belgique, Bruxelles-P. 1910, 122—24. P. Duhem, Le système du monde III 19—28. L. Thorndike, A history of magic and experimental science II 928—29 (mit hds Nachweisen). A. Birkenmajer, Henri Bate de Malines, astronome et philosophe du XIIIe s. Communication faite à la sect. de l'hist. de la civilisation du Ve Congrès internat. des sciences hist., Extrait de La Pologne au Congrès internat. de Bruxelles, Cracovie 1923.

**IV. Witelo.** W. Rubczyński, Traktat o porzadku istnień i umyslów i jego domniemany autor Vitellion, Abhandl. d. Krakauer Akad. d. Wiss., hist.-philos. Abt., Bd. 27, Krakau 1891, 378—410; derselbe, Nieznany traktat filosoficzny XIII. wieku i jego domniemany autor Vitellio (Die Schrift von den Stufen des Seins und Erkennens und ihr vermutlicher Verfasser Vitellio), Anzeiger der Akad. d. Wiss. in Krakau 1891, Krakau 1892, 17—20. B. Hauréau, Notices et extraits in 8° V, P 1892, 107—8. Cl. Baeumker, Witelo, ein Philosoph u. Naturforscher des XIII. Jahrh. (Beiträge III, 2), 1908. M. Grabmann, Der Neuplatonismus in der deutschen Hochscholastik, PhJhb 23 (1910) 38—54. W. Rubczyński, Kwartalnik historyczny XXIII 574—87. L. Thorndike, A history of magic and experimental science II 455—56. Ch. Singer, in: F. J. C. Hearnshaw, Medieval contributions to modern civilization, New York 1922, 140. A. Birkenmajer, Études sur Witelo (I—IV), Bull. de l'Acad. des sciences de Cracovie, 1918—1922; derselbe, Witelo e lo Studio di Padova, in: Omaggio dell'Accad. Polacca di Scienze e Lettere all'Univ. di Padova nel settimo cent. della sua fondazione (1923). J. Fröbes, sieh unter II.

Zum Liber de intelligentiis sieh oben zu § 32 n. VIII, S. 732.

### Zu § 39. Der Augustinismus. III. Die mittlere Franziskanerschule.

**I. Allgemeines.** H. Spettmann, FrSt 10 (1923) 95—103. P. Minges, Über die sog. geistige Materie d. Franziskanerschule, FrSt 11 (1924) 229—36. Fr. Ehrle, Xenia Thomistica III 571—87. A. G. Little, The Franciscan School at Oxford in the 13th Cent., ArchFrancHist 19 (1926) 803—74.

**II. Matthaeus ab Aquasparta.** Bei M. Grabmann, Die philosoph. und theologische Erkenntnislehre, S. 2, ist auch die ältere Literatur zusammengestellt. Bei A. Daniels sieh besonders S. 125; 132—156; 159—161. Fr. Ehrle, Das Studium der Handschriften der mittelalt. Scholastik mit besonderer Berücksichtigung der Schule des hl. Bonaventura, ZkTh 7 (1883) 26, 46. K. Heim, Das Gewißheitsproblem in der systematischen Theologie bis zu Schleiermacher, 1911, 40—45 (Matth. Erkenntnislehre), 91—97 (seine Stellung z. ontolog. Argument Anselms). A. Tominec,

Vorherbestimmung der Menschwerdung Christi nach der Lehre des Franziskanergenerals M. ab A., I. D., Freiburg 1920. Belmond, sieh zu § 33 n. I. E. Longpré, Thomas d'York et Matthieu d'Aquasparta. Textes inédits sur le problème de la création, Archives d'hist. doctr. et litt. du m. a. 1 (1926-27) 272, 293—308. Fr. Ehrle, Xenia Thom. III 578 f. (M. lector s. palatii vor 1288).

**III. Johannes Peckham.** Fr. Ehrle, Archiv V (1889) 603—35; derselbe, ZkTh 13 (1889) 172—93. De humanae cognitionis ratione Anecdota etc. (sieh im Text). A. G. Little, The grey friars in Oxford, Oxford 1892, 73 f., 154—156. M. de Wulf, Gilles de Lessines De unitate formae (Les Philosophes Belges t. I), 80 (über Schriften Peckhams). W. T. Waugh Archbishop Pechham and Pluralities, Engl. Hist. Rev. 28 (1913) 625—635. H. Spettmann, Quellenkritisches zur Biographie des J. P., FrSt 2 (1915) 170—207, 266—85; derselbe, Johannis Pechami Quaestiones tractantes de anima (Beiträge XIX, 5—6), 1918; derselbe, Die Psychologie des J. P. (Beiträge XX, 6), 1919; derselbe, Der Ethikkommentar des J. P. (Beiträge, Suppl.-Bd. II), 1923, 221—242. L. Oliger, Die theologische Quaestion des J. P. über die vollkommene Armut, FrSt 4 (1917) 127—176; derselbe, De pueris oblatis in Ord. Min., cum textu hucusque inedito Fr. Joh. Pecham, ArchFrancHist 8 (1915) 389—447; derselbe, Die exeget. Werke des Franz.-Erzbischofs Joh. P., Pastor Bonus 1926, 132—137. E. Peeters, Vier Prosen des J. P., FrSt 4 (1917) 355—367. A. van den Wyngaert, Tractatus pauperis a Fr. Johanne de Pecham O. F. M. conscriptus, P 1925. A. Callebaut, Jean Pecham, O. F. M. et l'Augustinisme. Aperçus historiques (1263—1285), ArchFrancHist 18 (1925) 441—472. Die Arbeiten von Destrez und Glorieux sieh im Text. Fr. Ehrle, Xenia Thom. III 578 (J. P. lector s. palatii vor 1279). A. G. Little (sieh n. I), 852—54.

Zum Paradisus animae: The Paradise of the soul, L 1921. Vanhamme, Traduction du Paradis de l'âme, Saint-Maximin (Var) 1921 (mit literargesch. Einleitung).

**IV. Fr. Eustachius.** A. Landgraf, Das Wesen der läßlichen Sünde in der Scholastik bis Thomas von Aquin, 1923 (Anhang 2, S. 297—343: Ausgewählte Quaestiones quodlibetales des fr. Eustachius O. F. M. aus Cod. Dôle 81 und Cod. Vat.-Borgh. 139).

**V. Wilhelm de la Mare.** Hist litt. de la France XXI, 1847, 299 ff. E. Charles, Roger Bacon, P 1861, 240 f. (die Beziehungen zwischen Roger Bacon u. Wilh. de la Mare). B. Hauréau, Hist. de la philos. scol. II 2, 99—103. Fr. Ehrle, ZkTh 7 (1883) 44. A. G. Little, The grey friars in Oxford, 215 f. H. Felder, Gesch. d. wissenschaftl. Studien im Franziskanerorden, 1904, 419 f. Fr. Ehrle, Der Kampf um die Lehre des hl. Thomas von Aquin in den ersten fünfzig Jahren nach seinem Tode, ZkTh 37 (1913) 266—318. P. Mandonnet, Premiers travaux de polémique thomiste, RScPhTh 7 (1913) 54 f. E. Longpré, Guillaume de la Mare, France Francisc. 1921/22; separat: Amiens 1922; derselbe, DThC VIII 2467—70.

**VI. Walter von Brügge.** E. Longpré, Gauthier de Bruges O. F. M. et l'Augustinisme franciscain au XIIIe sc., Miscell. Fr. Ehrle I 190—218; derselbe kündigt eine Ausgabe der Quaestiones disputatae in Les philosophes Belges T.X an. A. Callebaut, St. Gauthier de Br., évêque de Poitiers, né à Zande vers 1225, ArchFrancHist 18 (1925) 295—98.

**VII. Roger von Marston.** De humanae cognitionis ratione Anecdota quaedam Ser. Doct S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas 1883, p. XX—XXI. Fr. Ehrle, ZkTh 7 (1883) 48; derselbe, Archiv III (1887) 413, 459. A. G. Little The grey friars in Oxford, 157 f. A. Daniels, Anselmzitate bei dem Oxforder Franziskaner Roger v. Marston, ThQschr 93 (1911) 35—59. A. G. Little (sieh n. I), 855 -57.

**VIII. Richard von Middletown** (nach Pelster: von Menéville). Hist. litt. de la France XXI 128 ff. B. Hauréau, Hist. de la philos. scol. II 2, 109—114. De humanae cognitionis ratione Anecdota quaedam Ser. Doct. S. Bonaventurae, XXI. Fr. Ehrle, ZkTh 7 (1883) 48. A. G. Little, The grey friars in Oxford, 214—15. I. Jeiler, KL X 1180—82. R. Seeberg, Die Theologie des Johannes Duns Scotus, 1900, 16—33 u. ö.; derselbe, Lehrb. d. Dogmeng. III, 2./3. A., 1913, 337 f. P. Duhem, Études sur Léonard de Vinci II 368—73 (über das Unendliche); 411—414 (über die Mehrheit der Welten); 442 f. (Erklärung der Wurfbewegung). P. Mandonnet, Les premières disputes etc., sieh zu § 15 IV e, S. 675. P. Duhem, Le système du monde III 484—88. E. Hocedez, Les „Quaestiones disputatae" de R. de M. RechScRel 6 (1916) 493—513. P. Minges, Skotistisches bei Richard von Mediavilla, ThQschr 99 (1917/1918) 60—79; 100 (1919) 269—300. K. Michalski,

Les courants philosophiques à Oxford et à Paris pendant le XIVe sc., Bull. international de l'Acad. Pol. des sciences et des lettres, Cracovie 1922, 59—61 (Richard in der Universalienlehre Vorläufer des Nominalismus). J. Lechner, Die Sakramentenlehre des Richard von Mediavilla (Münchener Studien zur hist. Theol., H. 3), 1925. W. Lampen, De patria Richardi de M., ArchFrancHist 18 (1925) 298—300; derselbe, Le sermon de Richard de Mediavilla sur l'Ascension du Seigneur, France Francisc. 8 (1925) 297—307; derselbe, Utrum Richardus a Mediavilla fuerit S. Ludovici Tolosani magister, ArchFrancHist 19 (1926) 113—6. E. Hocedez, Richard de Middleton. Sa vie, ses œuvres, sa doctrine (Spic. S. Lovan. Études et documents, Fasc. 7), Louvain 1925. Fr. Pelster, Die Herkunft des Richard von Mediavilla, PhJhb 39 (1926) 172—78. M. Kreutle, Die Unsterblichkeitslehre in der Zeit nach Thomas von Aquin, PhJhb 40 (1927) 40—43. A. G. Little (sieh n. I), 865f.

**IX. Wilhelm von Ware.** Hist. litt. de la France XXI, 1847, 137—41. B. Hauréau, Hist. de la philos. scol. II 2, 103 f. Fr. Ehrle, ZkTh 7 (1883) 48. A. G. Little, The grey friars in Oxford, 213. Rashdall, The Universities in Europe in the Middle Ages II, pt. II, Oxford 1895, 530. H. Klug, Zur Biographie der Minderbrüder J. D. Scotus u. Wilh. v. Ware, FrSt 2 (1915) 377. A. Daniels, W. v. W. über das menschl. Erkennen, Erste Baeumker-Festschrift 1913 (Beiträge, Suppl.-Bd. I 309—18); derselbe, Zu den Beziehungen zwischen W. v. W. und Johannes Duns Scotus, FrSt 4 (1917) 221—38. Vgl. auch F. Pelster, FrSt 10 (1923) 2—6. P. Duhem, Le système du monde III 488—91. E. Longpré, Guillaume de Ware, France Francisc. 1922, Jan. bis März, und separat; derselbe, La philosophie du B. J. Duns Scot, P 1924, $23^4$. K. Michalski, Les sources du criticisme et du scepticisme dans la philosophie du XIVe sc., Extrait de La Pologne au Congrès International de Bruxelles, Cracovie 1924, 5 (Ideo dicitur ad quaestionem quod sola fide tenetur unum esse Deum. I Sent. d. 2 q. 1). A. G. Little (sieh n. I), 866—68.

**X. Petrus Johannis Olivi.** Zu den Ausgaben ist nachzutragen: Petri Joannis Provencalis Quodlibeta, Venetiis 1509.

Hist. litt. de la France XXI, 1847, 41—55. Th. M. Zigliara, De mente Concilii Viennensis in definiendo dogmate unionis animae humanae cum corpore, R 1878. B. Hauréau, Hist. de la philos. scol. II 2, 99. De humanae cognitionis ratione Anecdota, XXII—XXIII. Fr. Ehrle, Zur Vorgeschichte des Konzils von Vienne, Archiv II (1886) 353—416; III (1887) 1—195; derselbe, Petrus Johannis Olivi, sein Leben u. seine Schriften, ebda III 409—552; derselbe, Ein Bruchstück der Akten des Konzils von Vienne, ebda IV (1888) 361—470. R. P. Gratien, Une lettre inédite de Pierre de Jean O., Études Franc. 1913 (avril). L. Oliger, Petri Joh. Olivi de renuntiatione papae Coelestini V quaestio et epistola, ArchFrancHist 11 (1918); auch separat: Ad Claras Aquas 1918. B. Jansen, Die hds Überlieferung der spekulativen Schriften Olivis, PhJhb 31 (1918) 141—64; derselbe, Ein neuzeitlicher Anwalt der menschlichen Freiheit aus dem 13. Jahrh.: Petrus Joh. O., ebda 230—38; 382—408; derselbe, Die Lehre O.s über das Verhältnis von Leib und Seele, FrSt 5 (1918) 153—75; 233—58; derselbe, P. J. O. ein lange verschollener Denker, Stimmen der Zeit 96 (1918) 105—18 (Abgedruckt in: Wege der Weltweisheit, 1924, 125 ff.); derselbe, O. der älteste scholast. Vertreter d. heutigen Bewegungsbegriffes, PhJhb 33 (1920) 137—152; derselbe, Quonam spectet definitio Concilii Viennensis de anima, Greg. 1 (1920) 78—90; derselbe, Die Erkenntnislehre Olivis, 1921; derselbe, Die Unsterblichkeitsbeweise bei Olivi und ihre philosophiegeschichtliche Bedeutung, FrSt 9 (1922) 49—69. E. Longpré, La philosophie de Duns Scot, P 1924, 244 (Die Idee der distinctio formalis schon bei Olivi). Fr. Ehrle, Xenia Thom. III 581—87 (über den Anti-Aristotelismus Olivis). Über die Definition des Konzils von Vienne vgl. auch die zu § 15 n. IVe, S. 676 angef. Literatur.

**XI. Petrus de Trabibus.** B. Jansen, Die Erkenntnislehre Olivis, 1921, 30 f., 122; derselbe, Petrus de Trabibus. Seine spekulative Eigenart oder sein Verhältnis zu Olivi (Beiträge, Suppl. Bd. II), 1923, 243—54; derselbe, Petrus Joh. Olivi. Quaestiones t. III, Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1926, LIII[1]. E. Longpré, Pietro de Trabibus un discepolo di Pier Giovanni Olivi, Studi Francescani 1922, Juli-Sept., u. separat; derselbe, P. de Trabibus et la distinction formelle, La France francisc. 1924. A. Landgraf, Das Wesen der läßlichen Sünde in der Scholastik bis Thomas v. Aquin 1923, 348—62 (ediert eine Quaestio aus II Sent.).

**XII. Gundisalvus von Balboa** (vgl. S. 507). E. Longpré, Gonzalve de Balboa et Duns Scot, Études Franciscaines 36 (1924) 641—45; 37 (1925) 170—82;

derselbe, Questions inédites de maître Eckart, O. P., et de Gonzalve de Balboa, O. F. M., RNéoscol 29 (1927) 69—85. Vgl. auch A. Pelzer, RNéoscol 20 (1913) 528.

**XIII. Vitalis de Furno** (du Four). Ch.-V. Langlois, Hist. litt. de la France XXXVI, 1924, 295—305. F. Delorme, Autour d'un apocryphe scotiste, La France Francisc. 8 (1925) 279—295 (Q. 25 u. 26 von „De rerum principio" Auszüge aus Quodl. 8 q. 1 u. 3 des Gottfried v. Fontaines). E. Longpré, Pour la défense de Duns Scot, Riv. di filos. neoscol. 18 (1926) 32—42 (Vitalis de F. ist der Verf. von „De rerum principio"). F. Pelster, Schol 1 (1926) 461. F. Delorme, Le Card. Vital du Four. Huit questions disputées sur le problème de la connaissance, Arch. d'hist. doct. et litt. du m. a. 2 (1927) 151—337. Vgl. auch zu § 42, b, S. 766.

Über die lectores s. palatii aus der mittleren Franziskanerschule vgl. Fr. Ehrle, Xenia Thom. III 576—580.

### Zu § 40. Der Kampf gegen Thomas von Aquino.

**I. Robert Kilwardby.** Quétif-Echard, Script. Ord. Praed. I 374—80. W. F. Hook, Lives of the Archbishops of Canterbury III, L 1865, 304—26. C. Prantl, Gesch. d. Logik III 185—88. B. Hauréau, Hist. de la philos. scol. II 2, 28—33; derselbe, Notices et extraits in 8° V, P 1892, 115—130. Fr. Ehrle, Der Augustinism. u. der Aristotelism. in d. Scholastik gegen Ende d. 13. Jahrh., Archiv V (1889) 603—35; derselbe, Xenia Thom. III 557—66. T. F. Tout, Dict. of Nat. Biography XXXI 120—22. M. de Wulf, Gilles de Lessines De unitate formae, 73 ff. L. Baur, Dominicus Gundissalinus, De div. philos. (Beiträge IV, 2—3), 1903, 368—80 (über die Einleitungsschrift De ortu et divisione philosophiae). F. Tocco, British Society of Franciscan Studies 2 (1910) 93—96. P. Mandonnet, Siger de Brabant I 233—5. A. Birkenmajer, Vermischte Untersuchungen (Beiträge XX, 5), 1922, 36—69 (Der Brief R. K.'s an Peter von Conflans u. die Streitschrift d. Aegidius von Lessines). R. M. Martin, Quelques premiers maîtres dominicains de Paris et d'Oxford et la soi-disant école dominicaine augustinienne, RScPhTh 9 (1920) 556—580. L. Thorndike, Hist. of magic and experim. science II 13, 81 f. M.-D. Chenu, DThC VIII 2354—56; derselbe, Le „De spiritu imaginativo" de R. K. O. P. († 1279), RScPhTh 15 (1926) 507—17; derselbe, Le „De conscientia" de R. K., ebda 16 (1927) 318—26.

**II. John Pekham. Wilhelm de la Mare.** Lit. sieh zu § 39 n. III u. V.

**III. Der Korrektorienstreit.** M. Grabmann, Le „Correctorium corruptorii" du dominicain Johannes Quidort de Paris, RNéoscol 19 (1912) 404—18. P. Mandonnet, Premiers travaux de polémique thomiste, RScPhTh 7 (1913) 46—69, 245—62. E. Krebs, Der Kampf um Thomas v. A. im Mittelalter, Internation. Wochenschr. 5 (1911) 1133—48; derselbe, La lotta intorno a S. Tommaso d'A. nel medio evo, Riv. di filos. neoscol. 5 (1913) 461—73. Fr. Ehrle, Der Kampf um die Lehre d. hl. Thomas v. A. in den ersten fünfzig Jahren nach seinem Tode, ZkTh 37 (1913) 266—318. Die Arbeiten von V. Beltrán de Heredia, J. Koch und F. Pelster sieh im Text. Le Correctorium Corruptorii „Quare", édition critique par P. Glorieux (Bibl. Thomiste IX), Kain 1927. Gl. hält Richard Clapvell für den Verfasser. Über Clapvell vgl. R. L. Poole, Dict. of Nation. Biography IV 374 f. M. D. Chenu, DThC VIII 2357 f. Vgl. zu § 44 n. XXIV, S. 773. M. Grabmann, Mittelalt. Geistesleben, 348—54 (Ramberto dei Primadizzi).

### Zu § 41. Die weltgeistlichen Magistri an der Universität Paris.

**I. Gerhard von Abbeville.** A. Stohr, ThQschr 106 (1925) 133 (Trinitätslehre). P. Mandonnet, S. Thomas d'A. créateur de la dispute quodlibétique, RScPhTh 16 (1927) 5, 14 ff. Über s. Bibliothek vgl. zu § 15 n. XVI, S. 687.

**II. Heinrich von Gent.** C. Prantl, Gesch. d. Log. III 190—95. K. Werner, Heinrich v. G. als Repräsentant des christlichen Platonismus im 13. Jahrh., in: Denkschr. d. k. Ak. d. Wiss., Wien 1878. B. Hauréau, Hist. de la philos. scol. II 2, 52—74. F. Ehrle, Beiträge zu den Biographien berühmter Scholastiker. I: H. v. Gent, Archiv I (1885) 365—401 u. 507—508. H. Delehaye, Nouvelles recherches sur Henri de Gand, Messager des sciences historiques de Belgique 60 (1886) 328—355; 61 (1887) 1—8—455 (auch separat, Gand 1888). A. Wauters, Sur les documents apocryphes qui concerneraient Henri de Gand, le docteur solennel, et qui le rattacheraient à la famille Goethals, Bulletin de la Commission royale d'histoire, 4. sér., XIV

(1887) 179—190. N. de Pauw, Note sur le vrai nom du docteur solennel, Henri de Gand, ebda XV (1888) 135—145. A. Wauters, Sur la signification du mot latin formator à propos de Henri de Gand, ebda XVI (1889) 12—75. N. de Pauw, Dernières découvertes concernant le docteur solennel, Henri de Gand, ebda XVI (1889) 27—135. A. Wauters, Le mot latin formator, au moyen-âge, avait la signification de professeur, ebda 399—410. U. Berlière, Die neuesten Forschungen über H.v. G., ZkTh 14 (1890) 384—388. Vgl. dazu Cl. Baeumker, Archiv f. Gesch. d. Philos., 5 (1891) 130f. B. Hauréau, Notices et extraits in $8^0$ VI 162—173 (d. Liber de scriptoribus ecclesiasticis wird H. v. G. abgesprochen); V 71 (über einen gegen H.v. G. gerichteten Traktat). M. de Wulf, Histoire de la philosophie scolastique dans les Pays-Bas et la principauté de Liège, Louvain et P 1895, 46—272; derselbe, Hist. de la philos. en Belgique, Bruxelles-P 1910, 80—116. G. Hagemann, De Henrici Gandavensis quem vocant ontologismo, 1898. R. Seeberg, Die Theologie d. Duns Scotus, Stud. z. Gesch. d. Theol. u. Kirche V (1900) 605—624 (Duns Scotus u. Heinrich v. G.). J. Lichterfeld, Die Ethik Heinrichs von Gent in ihren Grundzügen, Erlanger I. D., 1906. J. Verweyen, Das Problem d. Willensfreiheit in der Scholastik, 1909, 156—164. P. Duhem, Études sur Léonard de Vinci II 446—451 (über die Möglichkeit des leeren Raumes); 451—455 (über den Begriff des Unendlichen). J. Forget, DThC VI 2191—4. R. Braun, Die Erkenntnislehre H.s v. G., I. D., Freiburg (Schweiz) 1916. F. Sassen, Een Nederlandsch wijsger: Hendrik vanGent, Katholiek 1918, 20—40. F. Pelster, Der Heinrich von Gent zugeschriebene Catalogus virorum illustrium und sein wirklicher Verfasser, HistJhb 39 (1919) 253—268. P. Glorieux, La littérature quodlibétique, 177—199 (Titel der Qq., Angabe der Hdss); 339—41 (U. in Deo sit compositio ex actu et potentia). A. Stohr, ThQschr 106 (1925) 133—35 (Trinitätslehre). W. Schöllgen, Das Problem d. Willensfreiheit bei Heinrich v. G. u. Herveus Natalis, 1927. M. Kreutle, PhJhb 40 (1927) 43—45 (Unsterblichkeitslehre).

**III. Gottfried von Fontaines.** F. Lajard, Hist. litt. de la France XXI, 1847, 547—565. C. Prantl, Gesch. d. Log. III 196—99. M. de Wulf, Un théologien-philosophe du XIIIe sc. Étude sur la vie, les œuvres et l'influence de Godefroid de Fontaines, Bruxelles 1904; derselbe, Hist. de la philos. en Belgique, Bruxelles-P 1910, 80—116; derselbe, L'intellectualisme de Godefroid de Fontaines d'après le Quodlibet VI q. 15 (Beiträge, Suppl. Bd. I), 1913, 287—96. P. Mandonnet, Les premières disputes etc., sieh zu § 15 IVe, S. 675. A. Pelzer, Godefroid de Fontaines. Les manuscrits de ses Quolibets conservés à la Vaticane et dans quelques autres biblioth., RNéoscol 20 (1913) 365—388; 491—532. A. Stohr, Des Gottfried von Fontaines Stellung in der Trinitätslehre. ZkTh 50 (1926) 177—89.

**IV.** Über andere Pariser Magistri der Theologie unterrichtet (unter Angabe von Lit.) P. Glorieux, La littérature quodlibétique de 1260 à 1320, Kain 1925: Adenulf von Anagni, 99f.; Berthold von S. Denys, 105f.; Gervasius von Mont Saint-Eloi, 133—9; Jacques d'Aleus (Dalos), 209f.; Johannes von Pouilly († 1321), 223—8; Nicolaus von Bar-le-Duc (und seine interessante Quodlibetaliensammlung), 230—42; Nicolaus von Pressoir, 243—5: Peter von Auvergne (sieh oben S. 425), 257—63; zu diesem vgl. auch Hist. litt. de la France XXV 93—118; Arnulf von Hombliéres, 264—66; zu diesem vgl. A. Noyon, RechScRel 5 (1914) 78—85.

## Zu § 42. Johannes Duns Scotus.

a) Gesamtdarstellungen: P. Minges, Die skotistische Literatur des XX. Jhds., FrSt 4 (1917) 49—67, 177—98. E. Renan, Hist. litt. de la France XXV, 1869, 404—67. K. Werner, Joh. Duns Scotus (Die Scholastik des späteren Mittelalters I), 1881; derselbe, Der hl. Thomas von Aquino III, 1889, 1—99. B. Hauréau, Histoire de la phil. scol. II 2, 171—259. H. Siebeck, Der Scotismus, Z. f. Philos. und philos. Kritik 94 (1888) 161—82; 95 (1889) 245—61. R. Seeberg, Die Theologie des Duns Scotus. Eine dogmengesch. Untersuchung, in: Studien zur Gesch. der Theol. u. Kirche V 62—75. P. Minges, Joannis Duns Scoti doctrina philosophica et theologica quoad res praecipuas proposita, exposita et considerata, 2 Bde., Quaracchi 1908. A. Bertoni, Le B. Jean Duns Scot. Sa vie, sa doctrine et ses disciples, Levanto 1917. W. Lampen, B. Joh. Duns Scotus, Katholiek 159 (1920) 273—89. P. Raymond, DThC IV 1864—1947 (1942—7: Lit.). B. Landry,

Duns Scot, P 1922. E. Longpré, La philosophie du B. Duns Scot, P 1924 (gegen Landry). C. Harris, Duns Scotus, 2 vols., Oxford 1927.

b) Leben und Werke: Die Vita von L. Wadding in der Gesamtausgabe der Werke t. I. A. G. Little, The grey friars in Oxford, Oxford 1892, 210—22. H. Klug, Zur Biographie der Minderbrüder Joh. D. Sc. und Wilh. v. Ware, FrSt 2 (1915) 377. A. Daniels, Zu den Beziehungen von Wilhelm v. Ware u. Joh. D. Sc., FrSt 4 (1917) 221—38. A. Callebaut, La patrie du B. Jean Duns Sc., ArchFrancHist 10 (1917) 3—16; derselbe, L'Écosse, patrie du B. Jean Duns Sc., ArchFrancHist 13 (1920) 78—88. F. Pelster, Handschriftliches zu Scotus mit neuen Angaben über sein Leben, FrSt 10 (1923) 1—32. A. Callebaut, Le B. Jean Duns Scot. étudiant à Paris vers 1293—96, ArchFrancHist 17 (1924) 3—12. Ch. Balić, Quelques précisions fournies par la tradition manuscrite sur la vie, les œuvres et l'attitude doctrinale de Jean Duns Sc., RHistEccl 27 (1926) 551—66. F. Pelster, Duns Sc. nach englischen Hdss, ZkTh 51 (1927) 65—80. Ergänzung zu Balić („Es gibt drei verschiedene von Scotus selbst herrührende Sentenzenkommentare: 1. Die aus den Jahren 1302—1304 stammenden eigentlichen Reportata Parisiensia... Hauptvertreter dieses Typs sind die Worcester Hds Fol. 69 und der Pariser Druck von 1517 bis 1518. 2. Die später angefertigte — das dritte Buch ist jedenfalls nicht mehr in Paris entstanden — von Scotus selbst herrührende Überarbeitung der Reportata Parisiensia, die Reportatio maior. Von ihr kennen wir das erste, dritte und vierte Buch. 3. Die sog. ordinatio oder der ordinarius, ein Werk, das später auch Opus Anglicanum genannt wurde und heute gewöhnlich Opus Oxoniense heißt"). A. G. Little (siehe zu § 39 n. I), 869—72.

M. Grabmann, De Thoma Erfordiensi auctore Grammaticae quae Joanni Scoto adscribitur speculativae, ArchFrancHist 15 (1922) 273—77. A. Pelzer, A propos de Jean D. Scot et des études scotistes, RNéoscol 25 (1923) 410—20; derselbe, Le premier livre des Reportata Parisiensia de Jean Duns Sc., Annales de l'Institut Supér. de Philos. V, Louvain 1924, 447—91. K. Michalski, Die vielfachen Redaktionen einiger Kommentare zu Petrus Lombardus, Misc. Fr. Ehrle I 219—64 (244—60: Die Überlieferung des Opus Oxoniense und Parisiense). G. Théry, Le De rerum principio et la condemnation de 1277, RScPhTh 13 (1924) 173—81. E. Longpré, Pour la défense de Duns Sc., Rivista di filos. neoscol 18 (1926) 35 f.: Vitalis de Furno Verfasser von De rerum principio; vgl. den ausführl. Nachweis F. Delorme in: La France francisc. 9 (1926) 422—71; auch separat erschienen. Ch.-V. Langlois hält den Nachweis nicht für erbracht (Hist. litt. de la France XXXVI, 1924/27, 647 ff). Vgl. aber Delorme, Le Card. Vital du Four. Huit questions disputées sur le problème de la connaissance, Archives d'hist. doct. et litt. du moyen-âge 2 (1927) 151—337 (Edition der Quaestionen). N. Paulus, Eine unechte Ablaßschrift des Duns Sc., ZkTh 25 (1901) 738—45.

c) Lehre (Allgemeines): Johannes de Rada, Controversiae theologicae inter S. Thomam et Scotum super quatuor libros sententiarum, in quibus pugnantes sententiae referuntur, potiores difficultates elucidantur et responsiones ad argumenta Scoti reiiciuntur, Venet. 1599 u. Colon. 1620. Fr. Eleuth. Albergoni, Resolutio doctrinae Scoticae, in qua quid doctor subtilis circa singulas quas exagitat quaestiones sentiat, breviter ostenditur, Lugd. 1643. Claudius Frassenius, Scotus academicus seu universa doctoris subtilis theologica dogmata, P 1680; ed. nova Romae 1900—1902, 12 voll. in 8°. Jos. Ant. Ferrari, Philosophia peripatetica advers. veteres et recentiores praesertim philosophos propugnata rationibus Joann. Duns Scoti subtilium principis, 3 voll., Venet. 1746. Carolus Joseph. a. S. Floriano, Joannis Duns Scoti philosophia nunc primum recentibus placitis accommodata, 1782. Z. van de Woestyne, Cursus philosophicus I, Mechliniae 1921; II, 1925. J. Mausbach, Thomismus und Scotismus, KL XI 1700—1710. P. Raymond, DThC IV 1872—1942. J. Guttmann, Die Scholastik d. 13. Jh. in ihren Beziehungen z. Judentum, 1902, 154—67; derselbe, Der Einfluß der maimonid. Philos. auf das christl. Abendland, in: Moses Ben Maimon I, 1908, 206—8. P. Minges, Zum Wiederaufblühen des Scotismus, FrSt 1 (1914) 137—64; derselbe, Suarez u. Duns Scotus, PhJhb 32 (1919) 334—40. K. Michalski, Les courants philosophiques à Oxford et à Paris pendant le XIVe s., Cracovie 1921. J. Compagnon, Critique néo-scotiste du Thomisme, P 1922. S. Belmond, Simples remarques à propos de la philosophie de Duns Sc., Franciscana 6 (1923) 83—104. J. Maréchal, Le point de départ de la métaphysique I, 1923, 81—117. W. Lampen, Le Saint

Siège et le B. Jean D. Sc., La France Francisc. 7 (1924) 39—52. E. Longpré, Gonzalve de Balboa et Duns Scot, Études Franciscaines 36 (1924) 640—45; 37 (1925) 170—81. E. Gilson, Avicenne et le point de départ de D. Scot, Archives d'hist. doctr. et litt. du moyen-âge 2 (1927) 89—149.

d) Logik und Erkenntnislehre: C. Prantl, Der Universalienstreit im XIII. und XIV. Jhd., MSB 1864, II 63; derselbe, Geschichte der Logik III 202—232. K. Werner, Sprachlogik, in: WSB 85 (1877); derselbe, Psychologie und Erkenntnislehre, in: Denkschr. d. K. Akad. d. Wiss., Wien 1877. P. Minges, Beitr. zur Lehre des Duns Sc. über die Univokation des Seinsbegriffs, PhJhb 20 (1907) 306—23; derselbe, Verhältnis von Glauben und Wissen, Theol. u. Philos. nach Duns Sc. (FchLDG VII, 4—5), 1908; derselbe, Der angeblich exzessive Realismus des Duns Sc., (Beiträge VII, 1), 1908; derselbe, Die distinctio formalis des Duns Sc., ThQschr 90 (1908) 409—36. P. Raymond, La théorie de l'induction de Duns Sc. précurseur de Bacon, Études Francisc. 1909, 113—27; 270—80; derselbe, La philosophie critique de Duns Sc. et le criticisme de Kant, ebda nov.-déc. 1909. Symphorien, La distinction formelle de Sc. et les universaux, Études Francisc. 1909 u. 1910. S. Belmond, Pour l'univocité scotiste, Études Francisc. 1911 und 1912; Revue de philos. 1912 u. 1913; derselbe, Simples remarques sur l'idéologie comparée de S. Thomas et de Duns Sc., Revue de philos. 14 (1914) 242 ff. K. Heim, Das Gewißheitsproblem in der system. Theologie bis zu Schleiermacher, 1911, 178—202. D. Zuccherelli, La cognizione nel pensiero del B. G. Duns Scoto, Studi Franc. 1 (1914) 1—15. C. Albanese, La teoria delle idee senza imagini nella psicologia di Scoto, ebda 39—65. S. Belmond, Prétendu anti-intellectualisme du Docteur Subtil, Études Franc. 1914 (Juni) 561—74; (Juli) 5—21. M. Heidegger, Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Sc., 1916 (Die Ideen der Grammatica speculativa des Thomas von Erfurt im Lichte der mod. Philos. dargestellt; vgl. unten zu § 52 n. X. P. Minges, Zur Erkenntnislehre des Duns Sc., PhJhb 31 (1918) 52—74. A. Michelitsch, Zur Erkenntnislehre des Duns Sc., DTh 5 (1918); 7 (1920). C. Albanese, Studio sulla filosofia di G. Duns Scoto. La teoria di conoscere, R 1923. H. Klug, Die sinnliche Erkenntnis nach dem sel. Joh. Duns Sc., FrSt 11 (1924) 237—57. P. Tochowicz, Joannis Duns Scoti de cognitione doctrina (Studia Friburgensia), Paderborn 1926.

e) Metaphysik, Naturphilosophie, Theodizee: M. Schneid, Die Körperlehre des Joh. Duns Sc. und ihr Verhältnis zum Thomismus und Atomismus, 1879. P. Minges, Der Gottesbegriff des Duns Sc. auf seinen angeblichen exzessiven Indeterminismus geprüft (Theol. Studien der Leogesellschaft 26), 1906. P. Raymond, L'ontologie de Duns Sc. et le principe du panthéisme, Études Franc. 1910, Août-oct. S. Belmond, L'existence de Dieu d'après Duns Sc., Revue de philos. 1908; derselbe, L'être transcendant d'après Duns Sc., ebda 1909; derselbe, La perfection de Dieu d'après Duns Sc., ebda 1909; derselbe, La connaissance de Dieu d'après Duns Sc., ebda 1910; derselbe, L'essenza e l'esistenza secondo Dune Sc., Riv. di filos. neoscol. 2 (1910); derselbe, La lingua della teodicea secondo G. Duns Sc., ebda 5 (1913) 495—505; derselbe, L'idée de création d'après S. Bonaventurs et Duns Sc., Études Francisc. 1913 u. 1914. Claverie, L'existence de Dieu d'après Duns Sc., RThom 17 (1909). H. Schwarz, Der Gottesgedanke in der Gesch. der Philosophie, 1913, 327—41. H. Klein, Der Gottesbegriff des Joh. Duns Sc. vor allem nach s. ethischen Seite betrachtet, 1913. S. Belmond, Études sur la philosophie de Duns Sc. I: Dieu, existence et cognoscibilité, P 1913. H. Klug, Die Lehre des Joh. Duns Sc. über Materie und Form, PhJhb 30 (1917) 44—78. P. Duhem, Le système du monde III 491—98. Z. van de Woestyne, Un nouveau commentaire sur l'existence de Dieu d'après D. Sc., EphThLov 2 (1925) 10—31. J. Assenmacher, Gesch. d. Individuationsprinzipes in d. Scholastik, 1926, 58—68. J. Kraus, Die Lehre des Joh. D. Sc. O. F. M. von der natura communis, 1927.

f) Psychologie: W. Kahl, Die Lehre vom Primat des Willens bei Augustinus, Duns Sc., Descartes, 1886. H. Siebeck, Die Willenslehre bei Duns Sc. und seinen Nachfolgern, Z. f. Philos. u. philos. Krit. 112 (1898) 179—216. P. Minges, Ist D. Sc. Indeterminist? (Beiträge V, 4), 1905. S. Belmond, Le rôle de la volonté dans la philosophie de Duns Sc., Études Francisc. 1911. J. Verweyen, Das Problem der Willensfreiheit in der Scholastik, 1909, 170—196. H. Klug, Die Immaterialität der Engel- und Menschenseelen nach Joh. Duns Sc., FrSt 3 (1916) 400—403; derselbe, Die Lehre des sel. Joh. Duns Sc. über die Seele,

PhJhb 36 (1923) 131—145, 198—212; 37 (1924) 57—75. J. Carreras y Artau, Ensayo sobre el voluntarismo de J. Duns Sc., Gerona 1923. M. Kreutle, PhJhb 40 (1927) 45—56 (Unsterblichkeitslehre).

g) Ethik: P. Minges, Bedeutung von Objekt, Umständen und Zweck für die Sittlichkeit eines Aktes nach Duns Sc., PhJhb 19 (1906) 338—47. W. Stokkums, Die Unveränderlichkeit des natürlichen Sittengesetzes in der scholastischen Ethik, 1911, 102—135. J. Klein, Zur Sittenlehre des Joh. Duns Sc., FrSt 1 (1914) 401—37; 2 (1915) 137—69; derselbe, Intellekt und Wille als die nächsten Quellen der sittlichen Akte nach Joh. Duns Sc., ebda 3 (1916) 309—38; 6 (1919) 107—22 213—34, 295—322; 7 (1920) 118—34, 190—213; 8 (1921) 260—82. O. Dittrich, Gesch. d. Ethik III 150 ff.

h) Theologie: R. Seeberg, Die Bußlehre des Duns Sc., in: Abhandl. Alexander von Öttingen gewidmet, 1898, 171—195. P. Minges, Die angeblich laxe Reuelehre des Duns Sc., ZkTh 25 (1901) 231—57; derselbe, Zur Theologie des Duns Sc., ThQschr 84 (1902) 259—73; derselbe, Die Gnadenlehre des Duns Sc. auf ihren angeblichen Pelagianismus und Semipelagianismus geprüft, 1906; derselbe, Der Wert der guten Werke nach Duns Sc., ThQschr 89 (1907) 76 ff.; derselbe, Beiträge zur Lehre des Duns Sc. über das Werk Christi, ebda 241—80; derselbe, Beitrag zur Lehre des Duns Sc. über die Person Jesu Christi, ebda 384—424. M. Bihl, Zur Disputation des Duns Sc. über die unbefleckte Empfängnis, ZkTh 30 (1906) 454—69. Olivier, Note sur l'opinion de Sc. au sujet de la grâce et de la charité habituelles, Études Franc. 1906. P. Raymond, Le motif de l'incarnation. Duns Sc. et l'école scotiste, ebda 1912; derselbe, La pensée des Duns Sc. sur les preuves de la transsubstantiation, ebda 1914. Michel-Ange, Osuna et Duns Sc. ou la mystique de S. François, ebda 1910 u. 1911. A. O'Neill, La causalité sacramentelle d'après le Docteur subtile, ebda 1913, 141—56. Th. Fetten, Joh. Duns Sc. über das Werk des Erlösers, I. D., Bonn 1913. P. Minges, Zur Trinitätslehre des Duns Sc., FrSt 6 (1919) 24—35; derselbe, Duns Sc. und die thomistisch-molinistische Kontroverse, FrSt 7 (1920) 14—29. W. Lampen, B. Joh. D. Sc. Zijne theologie, Katholiek 159 (1920) 1—22. J. Klein, Die Unsündlichkeit der Menschennatur Christi nach der Lehre des Joh. Duns Sc., FrSt 11 (1924) 194—202. A. Stohr, Die Hauptrichtungen der spekulativen Trinitätslehre in der Theologie des XIII. Jahrh., ThQschr 106 (1925) 113—35 (Über Duns Sc. 135). J. Klein, Der Glaube nach der Lehre des Joh. Duns Sc., FrSt 12 (1925) 184—212; derselbe, Die Lehre über die Hoffnung nach Joh. Duns Sc., ebda 312—46. H. Klug, Die Lehre des sel. Joh. Duns Sc. über das Opfer, bes. über das Meßopfer, ThGl 18 (1926) 315—55. J. Klein, Die Charitaslehre des Joh. Duns Sc. (FrSt, Beiheft XI), 1927.

### Zu § 43. Vorzeichen für die Auflösung der scholastischen Synthese.

**I. Jakob von Metz.** M. Grabmann, Xenia Thom. III 203—09; wiederabgedruckt in: Mittelalterl. Geistesleben, 404—10. J. Koch Durandus de S. Porciano (Beiträge XXVI), 1927, I 16 f., 252 ff., 402.

**II. Durandus de S. Porciano.** Quétif-Echard, Script. Ord. Praed. I 586 f. A. Stöckl, Gesch. d. Phil. d. Mittelalt. II, 1865, 976—986. C. Prantl, Gesch. d. Logik III, 1867, 292—297. B. Hauréau, Hist. de la philos. scol II 2, P 1880, 345—355. K. Werner, Die nominalisierende Psychologie der Scholastik d. späteren Mittelalt., WSB 99 (1882) 214—254; derselbe, Die nachscotistische Scholastik, Wien 1883 (Die Scholastik d. späteren Mittelalt. II), 14—17 u. ö.; derselbe, Der hl. Thomas v. Aquin III (Gesch. d. Thomismus), 1889, 106—112. H. Denifle, Chart. Univ. Paris II 218, 418 ff., 424. C. Urbain, De concursu divino scholastici quid senserint, P 1894. S. M. Deutsch, Realenzykl. f. prot. Theol. V 95—104. H. Siebeck, Die Willenslehre bei Duns Scotus u. s. Nachfolgern, Zeitschr. f. Philos. 112 (1898) 192—195. H. Hurter, Nomencl. lit. II, 3. ed. 1906, 533—536. P. Duhem, Études sur Léonard de Vinci, 2e série, P 1909, 378 f. (über das Unendliche). J. Verweyen, Das Problem der Willensfreiheit in der Scholastik, 1909, 232—238. W. Stockums, Die Unveränderlichkeit des natürlichen Sittengesetzes in der scholast. Ethik, 1911, 136—145. R. Dreiling, Der Konzeptualismus in der Universalienlehre des Franziskanererzbischofs Petrus Aureoli (Beiträge XI, 6), 1913, 208—210. P. Mandonnet, Premiers travaux de polémique thomiste, RScPhTh 7 (1913) 65—67. P. Duhem, Le système du monde IV, 1916, 103—106. J. Koch,

Die Jahre 1312—1317 im Leben des Durandus de S. P., O. P., Miscellanea Fr. Ehrle I, 1924, 265—306; derselbe, Die Verteidigung der Theologie des hl. Thomas von Aquin durch den Dominikanerorden gegenüber Durandus de S. P., O. P., Xenia Thomistica III, 1925, 327—362; derselbe, Durandus de S. Porciano O. P. Forschungen zum Streit um Thomas von Aquin zu Beginn des 14. Jahrh. Erster Teil: Literargeschichtl. Grundlegung (Beiträge XXVI), 1927.

**III. Petrus Aureoli.** L. Wadding, Annales Minorum VI, 1733, ad a. 1308, n. 66, S. 137; ad a. 1316, n. 6, S. 245; derselbe, Script. Ord. Minor., R 1650, 276. Chronica XXIV generalium Ord. Minorum, Ad Claras Aquas 1897 (Analecta Franciscana III). Bartholomaeus de Pisa, De conformitate vitae beati Francisci ad vitam Domini Jesu, I u. II, Ad Claras Aquas 1906, 1912 (Analecta Franciscana IV—V). A. Stöckl, Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. II, 1865, 973—975. C. Prantl, Gesch. d. Logik III, 1867, 319—327. B. Hauréau, Hist. de la philos. scol. II 2, P 1880, 315—326. K. Werner, Der Averroismus in der christl.-peripatetischen Psychologie des späteren Mittelalt., WSB 98 (1881) 176 bis 231; derselbe, Die nachscotistische Scholastik, Wien 1883 (Die Scholastik d. späteren Mittelalt. II), 11—13 u. ö.; derselbe, Der hl. Thomas v. Aquin III (Gesch. d. Thomismus), 1889, 113 f. F. Stanonik, Über den äußeren Lebensgang u. d. Schriften des Petrus Aureoli, Der Katholik 62 (1882) I 315—328, 415—427, 479—501; derselbe, Kirchenlexikon I 1698—1700. H. Denifle, Chart. Univ. Paris. II 225, 227 f., 431, 718; derselbe, Die abendländischen Schriftausleger bis Luther, 1905, 186—188 (über den Kommentar zum Römerbrief). H. Siebeck, Die Willenslehre bei Duns Scotus u. s. Nachfolgern, Ztschr. f. Philos. 112 (1898) 188—192. E. Albe, Prélats originaires du Quercy. II. Province d'Aix, Annales de Saint-Louis-des-Français 9 (1904/05) 94 ff. H. Hurter, Nomencl. lit. II, 3. ed. 1906, 463—465. N. Valois, Hist. litt. de la France XXXIII, 1906, 479—528. J. Verweyen, Das Problem der Willensfreiheit in der Scholastik, 1909, 229—232. R. Dreiling, Der Konzeptualismus in der Universalienlehre des Franziskanererzbischofs Petrus Aureoli (Pierre d'Auriole) (Beiträge XI, 6), 1913. Sieh dazu B. Geyer, ThR 12 (1913) 375—377. A. Birkenmajer, Vermischte Untersuchungen (Beiträge XX, 5), 220—25. F. Pelster, ThR 23 (1924) 448 f.

**IV. Heinrich von Harclay.** F. Pelster, Heinrich v. Harclay, Kanzler von Oxford, und seine Quästionen, Miscellanea Fr. Ehrle I, 1924, 307—355.

Über die Oxforder Artistenschule des ausgehenden 13. Jhds. vgl. F. M. Powicke, Master Simon of Fawersham, in: Mélanges Ferd. Lot, 1925, 649—58. F. Pelster, Schol 1 (1926) 462.

## Zu § 44. Die Thomistenschule am Ende des XIII. und zu Beginn des XIV. Jahrhunderts

(von J. Koch).

Vorbemerkung: Die Thomasfestschriften werden auch hier mit den oben § 36 S. 743 f. angegebenen Abkürzungen zitiert.

a) Allgemeines. Vgl. die oben zu § 40 angegebene Literatur. Fr. Ehrle, Arnaldo da Villanova ed i „Thomatiste". Contributo alla storia della scuola tomistica, Greg. 1 (1920) 475—501. E. Krebs, Theologie und Wissenschaft nach der Lehre der Hochscholastik an der Hand der Defensa doctrinae D. Thomae des Hervaeus Natalis (Beiträge XI, 3—4), 1912. M. Grabmann, Die Kanonisation des hl. Thomas in ihrer Bedeutung für die Ausbreitung und Verteidigung seiner Lehre im 14. Jahrhundert, DTh 1 (1923) 233—249. Vgl. auch F. Pelster, Schol 1 (1926) 144 n. 59.

b) Die einzelnen Schulen.

### A. Die Dominikaner.

P. Mandonnet, La théol. dans l'Ordre des Frères Prêcheurs, DThC VI 886—905. Ch. Douais, Essai sur l'organisation des études dans l'Ordre des Frères Prêcheurs, P 1884. — Bedeutung der Generalkapitel für die Entwicklung des Thomismus: P. Mandonnet, DThC VI 886 f. A. Walz, Ordinationes capitulorum generalium de S. Thoma eiusque cultu et doctrina, Anal. Ord. Praed. 31 (1923) 168—173. J. Koch in: Misc. Fr. Ehrle I 275, 285 ff.; derselbe, Durandus de S. Porciano (Beiträge XXVI), I 68 f., 74, 91, 125, 331 f., 367, 410—416. — Das Thomasstudium: M. Grabmann, Hilfsmittel des

Thomasstudiums aus alter Zeit (Abbreviationes, Concordantiae, Tabulae), DTh 1 (1923) 13—43, 97—122, 373—380. Auch separat erschienen, Freiburg (Schw.) 1923. Ergänzungen hierzu sieh in Ciencia Tomista 28 (1923) 227 ff. und 29 (1924) 377 f. (Beltrán de Heredia); in Bull. thom. 2 (1925) 292. J. Koch, Durandus de S. Porciano I 342. — M. Grabmann, De Summae D. Thomae Aqu. theologicae studio in Ordine Fr. Praed. iam saec. XIII et XIV vigente, Miscell. Dominicana, R 1923; derselbe, Eine ungedruckte Verteidigung der theol. Summa des hl. Thomas v. A. aus der ältesten Thomistenschule (Cod. Vat. 4287), DTh 2 (1924) 270—276; derselbe, Eine mittelhochdeutsche Übersetzung der Summa theologiae des hl. Thomas v. Aquin, Mittelalt. Geistesleben, 432—439. F. Pelster, Die Bibliothek von S. Caterina zu Pisa, eine Büchersammlung aus den Zeiten des hl. Thomas v. Aquin, Xenia Thom. III 249—280.

Zur Frage nach dem Unterschiede zw. Wesen und Dasein: M. Grabmann, Die Lehre des Johannes Teutonicus [Sterngassen] über usw., JhbPhspTh 17(1903)43 ff. P. Mandonnet, Les premières disputes sur la distinction réelle . . . (1276—1287), RThom 18 (1910) 741—765. C. Henry, RThom 19 (1911) 445—457. C. Jellouschek, DTh 3 (1916) 637—656. Chr. Pesch, ZkTh 42 (1918) 763—784. Fr. Pelster, ZkTh 46 (1922) 373—76. A. Landgraf, ebda 529—33. M. Grabmann, Doctrina S. Thomae de dist. reali inter essentiam et esse ex documentis ineditis saec. XIII illustratur, Acta Hebd. Thom., 131—190. Fr. Pelster, La Q. disp. de S. Thomas „De unione Verbi incarnati", Études thom., 230—244. M. Grabmann, Mittelalt. Geistesleben, 416—19. — Zur Frage nach der „Praemotio physica": Fr. Pelster, Thomas Sutton, ZkTh 46 (1922) 378 ff. R. Martin, Pro tutela doctrinae S. Th. Aq. de influxu causae primae in causas secundas, DTh 2 (1924) 356—372 (gegen Pelster). J. Stufler, Ist Johannes von Neapel ein Zeuge für die praemotio physica? ZkTh 46 (1922) 489—509. R. Schultes, Johannes von Neapel, Th. v. Aq. und P. Stufler über die praemotio physica, DTh 1 (1923) 123—145 (gegen Stufler). J. Stufler, Zur Kontroverse über die praemotio physica, ZkTh 47 (1923) 533—564 (Antwort). A. Landgraf, Johannes Picardi von Lichtenberg, ZkTh 46 (1922) 536 f. R. Martin, De Mag. Joh. de Lichtenberg doctrina de motivo humanae voluntatis, DTh 2 (1924) 149—157 (Gegen Landgraf). L.'s Antwort s. DTh 4 (1926) 210 f. Stuflers Antwort s. ZkTh 50 (1926) 253—72. M.-D. Roland-Gosselin, Le „De ente et essentia" de S. Thomas d'A. (Bibl. thom. VIII), 1926, 200—5.

### 1. Französische Thomistenschule.

**I. Bernhard de Trilia.** Quétif-Echard, Script. Ord. Praed. I 432—434. A. Stöckl, Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. II, 1865, 737 f. B. Hauréau, Hist. de la philos. scol. II 114—120. M. Grabmann, Die philos. u. theol. Erkenntnislehre des Matthaeus ab Aquasparta, Wien 1906, 34. A. Noyon, Théologiens et philosophes dominicains du Moyen-Age, in RScThPh 8 (1914/19) 470—476. G. André, Les Quolibeta de B. de Trilia, Greg. 2 (1921) 226—265. M. Grabmann, Der göttliche Grund menschlicher Wahrheitserkenntnis nach Augustinus und Thomas von Aquin, 75—76. F. Pelster, Die Bibliothek von S. Caterina zu Pisa, Xenia Thom. III 272—274; derselbe, La Q. disp. de S. Thomas „De unione Verbi incarnati", Archives de philos. 3 (1925) 233—235. P. Glorieux, La litt. quodlibétique, 101—104.

**II. Aegidius von Lessines.** Quétif-Echard, Script. Ord. Praed. I 370 f. B. Hauréau, Hist. de la philos. scol. II 2, P 1880, 33—41; derselbe, Notices et extraits in 8° V 65—72. M. de Wulf in seiner Ausgabe, siehe Text; derselbe, Hist. de la philos. en Belgique, Bruxelles-Paris 1910, 68—80; P. Mandonnet, Siger de Brabant I 105—107; derselbe, Gilles de Lessines et son „Tractatus de crepusculis". RNéoscol 22 (1910) 190—194. A. Birkenmajer, Vermischte Untersuchungen (Beiträge XX, 5), 1922, 36—69. M. Grabmann, Aegidius von Lessines, DTh 2 (1924) 35—54. L. Thorndike, A history of magic etc. II 453. Vgl. auch Bull. thom. 2 (1925) [293]. E. Hocedez, La date du „De usuris" de Gilles de L., EphThLov 4 (1926) 508—12.

**III. Bernhard v. Auvergne.** F. Lajard, Hist. litt. de la France XXV, 1869, 201—209. P. Mandonnet, Premiers travaux, 59—61. A. Pelzer, Godefroid de Fontaines, RNéoscol 20 (1913) 372, 382, 520.

**IV. Johannes Quidort von Paris.** Quétif-Echard, Script. Ord. Praed. I 500—502. F. Lajard, Hist. litt. de la France XXV, 1869, 244—266. B. Hauréau. Hist. de la phil. scol. II 2, 126—128 (stellt J. Q. in Gegensatz zu Thomas v. A.), H. Finke, Aus den Tagen Bonifaz' VIII., 1902, 170—177. R. Scholz, Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen u. Bonifaz' VIII., 1903, 275—333. M. Grabmann, Le „Correctorium corruptorii" du dominicain J. Q. de Paris, RNéoscol 19 (1912) 404—418. P. Mandonnet, Premiers travaux etc., RScPhTh 7 (1913) 56 f. Fr. Ehrle, Der Kampf um die Lehre d. hl. Th. v. A., ZkTh 37 (1913) 285—289. M. Grabmann, Studien zu Johannes Quidort von Paris, MSB 1922, 3. Abhdlg. P. M. Schaff, Jean Quidort, DThC VIII 840 f.

**V. Guillelmus Petri de Godino.** P. Fournier, Le cardinal Guillaume de Peyre de Godin, Bibl. de l'École des chartes 86 (1925) 100—121. M. Grabmann, Kard. Guilelmus Petri de Godino († 1336) und seine Lectura Thomasina, DTh 4 (1926) 385—403. Hier weitere Literatur.

**VI. Herveus Natalis.** [Nédélec.] Quétif-Echard, Script. Ord. Praed. I 533—536. A. Stöckl, Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. II 876—879. C. Prantl, Gesch. d. Log. III 264—273. B. Hauréau, Hist. de la philos. scol. II 2, 327—343. K. Werner, Der hl. Thomas v. A. III 104—106. R. Seeberg, Realenzykl. f. prot. Theol. VII 771—773. M. Grabmann, Die Lehre d. hl. Thom. v. A. von der Kirche als Gotteswerk, 1903, 33—35. Mortier, Hist. des maîtres généraux de l'ordre des frères prêcheurs II 412, 525 ff. E. Krebs, Theologie und Wissenschaft usw., sieh Text. C. Jellouschek, Verteidigung der Möglichkeit einer anfangslosen Weltschöpfung bei Herveus Natalis, JhbPhspTh 26 (1912) 155—187; 325—367. R. Dreiling, Der Konzeptualismus in der Universalienlehre des Franziskanererzbischofs Petrus Aureoli (Pierre d'Auriole), 208—210. B. Hauréau u. N. Valois, Hist. litt. de la France XXXIV, 1914, 308—351; 632. A. Pelzer, Godefroid de Fontaines, RNéoscol 20 (1913) 370—372, 525—529. Vgl. auch Landgrafs Beschreibung des Cod. Vat. lat. 859, ZkTh 46 (1922) 524—526. E. Elter, Un ouvrage inconnu de Hervé Nédellec, Greg. 4 (1923) 211—40. F. Pelster, La Q. disp. de S. Thomas „De unione Verbi incarnati", Études thom., 237—39. A. Bielmeier, Die Stellungnahme des H. N. in der Frage nach dem Wissenschaftscharakter der Theologie, DTh 3 (1925) 399—414. R. M. Martin, E primitiis scholae D. Th. Aqu. Magistri Hervaei de Nédellec O. P. Tractatus de peccato originali, Xenia Thom. III 233—47. F. Cavallera, La durée du provincialat d'Hervé de Nédellec, BullLittEccl 1925, 319 f. J. Koch, Durandus de S. Porciano (Beiträge XXVI) I 60—67; 85 ff.; 147—149; 211—271; derselbe, Die Verteidigung der Theol. des hl. Thomas v. A. usw., Xenia Thom. III 332 f., 353 ff., 359 f. W. Schöllgen, Das Problem der Willensfreiheit bei Heinrich von Gent u. Herveus Natalis (Abhandlungen aus Ethik u. Moral 6. Bd), 1927.

**VII. Petrus de Palude.** Quétif-Echard, Script. Ord. Praed. I 603 ff.; II 820. Mortier, Hist. des maîtres généraux usw. II 522 ff. K. Werner, Der hl. Th. v. A. III 150, 153, 155 u. öfters. J. Koch, Durandus de S. Porciano I 22—31; 200 f.; 203—208; 272—279.

**VIII. Jakob von Lausanne.** B. Hauréau, Hist. litt. de la France XXXIII, 1906, 459 ff. M. Grabmann, Die echten Schriften des hl. Th. v. A. (Beiträge XXII, 1—2), 64 ff.; derselbe, Studien zu Jean Quidort, 34 f. J. Koch, Durandus de S. Porciano I 279—285; derselbe, Die Verteidigung der Theol. des hl. Th. v. A. usw., Xenia Thom. III 333, 356, 359.

**IX. Raymundus Begini.** Ch.-V. Langlois, Hist. litt. de la France XXXV, 1921, 597—600.

**X. Dominicus Grima.** Ch.-V. Langlois, Hist. litt. de la France XXXVI, 1924/27, 254—265.

**XI. Armandus de Bellovisu.** A. Thomas, Hist. litt. de la France XXXVI, 1924/27, 265—294.

**XII. Bernardus Lombardi.** M. Grabmann, La scuola tomistica italiana, Riv. di fil. neoscol. 15 (1923) 143—153. J. Koch, Die Verteidigung der Theol. des hl. Thomas usw., Xenia Thom. III 334—344, 356, 361; derselbe, Durandus de S. Porciano I 314—340.

**XIII. Durandus de Aureliaco.** J. Koch, Durandus de S. Porciano I 359—365.

## 2. Italienische Thomistenschule.

M. Grabmann, La scuola tomistica italiana nel XIII e principio del XIV secolo, in Riv. di fil. neoscol. 15 (1923) 97—155. Neu bearbeitet: Die italienische Thomistenschule des XIII. und beginnenden XIV. Jahrhunderts, in: Mittelalterliches Geistesleben, 1926, 332—391 (Bernardus Lombardi [s. oben unter XII] ist hier gestrichen; neu: Remigio dei Girolami und Lionardo da Pistoja).

**XIV. Johannes de Cajatia, Nikolaus Brunazzi, Petrus de Andria** und **Reginald von Piperno.** J. Taurisano, Discepoli e biografi di S. Tommaso, in: S. Tommaso, Misc. stor.-art., 111—186. Er behandelt außerdem: Tomasellus von Perugia, Ambrogio Sansedoni, Remigio Fiorentino (s. u.), Uberto Guidi, Wilhelm von Tocco, Johannes von Neapel (s. u.), Tolomeo von Lucca (s. u.) und Johannes Colonna. M. Grabmann, Mittelalt. Geistesleben, 334—338. Über Brunazzi vgl. auch Xenia Thom. III 39 f. Über Jacobus de Mercato vgl. F. Pelster, Xenia Thom. III 268.

**XV. Hannibaldus de Hannibaldis.** Grabmann, a. a. O. 112—114; bzw. 347 f. F. Card. Ehrle, L'Agostinismo e l'Aristotelismo etc., Xenia Thomistica III 566. G. Gumbley et A. Walz, S. R. E. Cardinales ex O. Pr. assumpti, Analecta O. Pr. 33 (1925) fasc. 4, 334 (hier weitere Literatur).

**XVI. Remigio di Chiaro dei Girolami.** V. Fineschi, Memorie storiche che possono servire alle vite degli uomini illustri del Convento di S. Maria Novella di Firenze, Firenze 1790, 157—267. G. Salvadori e V. Federici, I sermoni d'occasione, le sequenze e i ritmi di Remigio Girolami Fiorentino. Estratto da: Scritti vari di filologia dedicati a Ernesto Monaci, Roma 1901. G. Salvadori, Sulla vita giovanile di Dante, Roma 1906, 108 f. Vgl. M. Cordovani, Tomismo dantesco, Xenia Thomistica III 311 f. M. Grabmann, Fra Remigio de' Girolami O. Pr., discepolo di S. Tommaso d'Aquino e maëstro di Dante, La scuola cattolica 53 (1925) 267—281; 347—368; derselbe, Die Wege von Thomas von Aquin zu Dante. Fra Remigio (Titel wie vorher, deutsch), Deutsches Dantejahrbuch 9 (1925) 1—35; derselbe, Mittelalt. Geistesleben, 361—369; derselbe, Remigii Florentini ... tractatus „De uno esse in Christo" ex cod. Flor. ed., Misc. Tom., 257—77. Vgl. F. Pelster, Schol 1 (1926) 142 n. 53. J. Taurisano, Discepoli e biografi di S. Tommaso, Misc. stor.-art., 31—35. A. Noyon, Théologiens et philosophes dominicains du moyen-âge (Notes, analyses et extraits), RScPhTh 8 (1914/19) 467—76 (469—76: Handschriften der Quaestio de paupertate Christi und des Sentenzenkommentars). P. Duhem, Le système du monde III 363—383. F. Pelster, La Q. disp. de S. Th. De unione Verbi incarnati, Études thom., 233—35.

**XVII. Tolomeo von Lucca.** Die ältere Literatur s. b. A. Potthast, Bibliotheca historica medii aevi II², 1896, 945. B. Schmeidler, Studien zu Ptolomeus von Lucca, Neues Archiv der Gesellschaft f. ältere deutsche Geschichtskunde 33 (1908) 285—343; 34 (1909) 725—756; 36 (1911) 137—199. M. Grabmann, Ein Selbstzeugnis Tolomeos von Lucca für seine Autorschaft an der Determinatio compendiosa de iurisdictione imperii, Neues Archiv 37 (1912) 818 f. J. Taurisano, Discepoli e biografi etc., 163—166. M. Grabmann, T. von Lucca, Riv. di fil. neoscol. 15 (1923) 120—127; Mittelalterl. Geistesleben, 354—360. M. Bloch, Les rois thaumaturges, Strasbourg 1924, 131 ff. (vgl. Bull. thom. 3 [1926] 63). J. Rivière, DThC IX 1062—7.

**XVIII. Johannes von Genua.** Quétif-Echard, Script. Ord. Praed. I 462 f. M. Grabmann, a. a. O., 127—131 bzw. 369—373.

**XIX. Ramberto dei Primadizzi.** Fr. Ehrle, Der Kampf um die Lehre des hl. Thomas von Aquin usw., ZkTh 37 (1913) 293—298. M. Grabmann, a. a. O., 114—120 bzw. 348—354.

**XX. Johannes von Neapel.** Quétif-Echard, Script. Ord. Praed. I 567. A. Stöckl, Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. II 879. B. Hauréau, Hist. de la philos. scol. II 2, 343—345. C. J. Jellouschek, JhbPhspTh 26 (1912) 155—187, 325—367 (Verteidigung d. Möglichkeit einer anfangslosen Weltschöpfung). P. Mandonnet, Premiers travaux de polémique thomiste, 255 bis 258. C. J. Jellouschek, Johannes von Neapel und seine Lehre vom Verhältnisse zwischen Gott und Welt, Wien 1918. Über die Stellung des J. v. N. zur „praemotio physica" vgl. die oben S. 770 angeg. Lit. F. Pelster, La Q. disp. de S. Th. „De unione Verbi incarnati" Études thom., 240 f. P. M. Schaff, Jean de Naples, DThC VIII 793 f.

J. Taurisano, Discepoli e biografi di S. Tommaso, Misc. stor.-art., 159—163; 181 f. M. Grabmann, La scuola usw., 131—143; Mittelalt. Geistesleben, 374—384. C. J. Jellouschek, Quaestio Magistri Johannis de Neapoli O. P., Utrum licite possit doceri Parisius doctrina Fr. Thomae quantum ad omnes conclusiones eius, hic primum in lucem edita, Xenia Thom. III 73—104. J. Koch, Die Jahre 1312—1317 im Leben des Durandus de S. P., Misc. Fr. Ehrle I 279—284. Vgl. auch PhJhb 37 (1924) 360—367; derselbe, Die Verteidigung der Theol. des hl. Thomas usw., Xenia Thom. III 332, 360; derselbe, Durandus de S. Porciano (Beiträge XXVI) I 53 f.; 75 f.; 200 f.; 203—207; 285—314.

**XXI. Durandellus.** J. Koch, Durandus de S. Porciano I 340—369; derselbe, Die Verteidigung der Theol. des hl. Thomas usw., Xenia Thom. III 345—47; 356; 361.

Über Lionardo da Pistoja und Albert von Brescia vgl. Grabmann, Mittelalt. Geistesleben, 384—389.

### 3. Deutsche Thomistenschule.

M. Grabmann, Forschungen zur ältesten deutschen Thomistenschule des Dominikanerordens, Xenia Thom. III 189—231; neu gedruckt in: Mittelalt. Geistesleben, 392—431. (G. behandelt Johannes und Gerhard von Sterngassen, Nikolaus von Straßburg [s. § 45], Jacob von Metz [s. § 43], Joh. Picardi von Lichtenberg, Heinrich von Lübeck und Magister Conradus.)

**XXII. Johannes Picardi de Lichtenberg.** A. Landgraf, Joh. P. de Lichtenberg O. P. und seine Quaestiones disputatae, ZkTh 46 (1922) 510—55. Vgl. R. Martins Kritik in DTh 2 (1924) 149—157, und Landgrafs Antwort in DTh 4 (1926) 210 f. F. Pelster, La Q. disp. de S. Th. „De unione Verbi incarnati", Études thom., 237. M. Grabmann, Mittelalt. Geistesleben, 410—420.

**XXIII. Heinrich von Lübeck.** M. Grabmann, Mittelalterl. Geistesleben, 421—428.

Über Arnold von Freiburg (Freiberg?) sieh Grabmann, ebda 562.

### 4. Englische Thomistenschule.

**XXIV. Richard von Clapvell.** R. L. Poole, Dict. of Nat. Biogr. IV 374 f. M. D. Chenu, DThC VIII 2357 f. M. Grabmann, Kurze Mitteilungen über ungedruckte englische Thomisten des 13. Jhdts, DTh 3 (1925) 211 f. F. Pelster, Schol 1 (1926) 142. P. Glorieux hält ihn für den Verfasser des pseudoaegidian. Correctoriums; vgl. Le Correctorium corruptorii „Quare", Édit. critique par P. Glorieux (Bibl. Thom. IX), 1927, S. XLIV—LV.

**XXV. Wilhelm von Hothun.** A. Noyon, Théologiens et philosophes dominicains au moyen âge, RScPhTh 8 (1914/19) 467 ff. P. Glorieux, La littérature quodlibétique, 175 f. M. Grabmann, Kurze Mitteilungen, DTh 3 (1925) 206—210. F. Pelster, Schol 1 (1926) 142.

**XXVI. Wilhelm von Macklesfield.** F. Lajard, Hist. litt. de la France XXV, 1869, 146—154. M. Grabmann, Kurze Mitteilungen, DTh 3 (1925) 210 f. F. Pelster, Schol 1 (1926) 142. Gumbley et Walz, S. R. E. Cardinales ex Ord. Praed. assumpti, Anal. Ord. Praed. 33 (1925) 335 f. (hier weitere Literatur).

**XXVII. Thomas von Jorz.** P. Mandonnet, Premiers travaux, 65. F. Pelster, Thomas von Sutton, ZkTh 46 (1922) 225 f.; 230. Gumbley et Walz, Anal. Ord. Praed. 33 (1925) 336 (hier Lit.).

**XXVIII. Robert de Tortocollo.** F. Ehrle, Zur Biographie Heinrichs von Gent, Archiv I 395. F. Pelster, La Q. disp. de s. Thomas „De unione Verbi incarnati", Études thom., 235. M. Grabmann, Kurze Mitteilungen, DTh 3 (1925) 212 ff. F. Pelster, Schol 1 (1926) 142; 458.

**XXIX. Thomas von Sutton.** F. Ehrle, Thomas de Sutton, sein Leben, seine Quolibet und seine Quaestiones disputatae, Festschrift f. G. v. Hertling, 1913, 426 bis 450. F. Pelster, Thomas von Sutton O. P., ein Oxforder Verteidiger der thomistischen Lehre, ZkTh 46 (1922) 212—255; 361—401 (auch separat erschienen); derselbe, Schriften des Thomas von Sutton in der Univ.-Bibl. zu Münster, ZkTh 47 (1923) 483—494. J. Koch, Durandus de S. Porciano (Beiträge XXVI) I 153 f.; 369—374.

**XXX. Nicolaus Trivet.** F. Ehrle, Nicolaus Trivet, sein Leben, seine Quolibet und Quaestiones disputatae (Beiträge, Suppl.-Bd. II), 1923, 1—63.

## B. Augustinereremiten.

**XXXI. Aegidius von Rom.** G. Boffito, Saggio di bibliografia Egidiana, Firenze 1911. — A. Gandolfo, Dissertatio historica de 200 celeberrimis scriptoribus Augustinianis, Romae 1704, 20—36; auch in: Ossinger, Biblioth. Augustiniana, Ingolst. et Aug. Vind. 1768, 237—250. Ch. Jourdain u. Fr. X. Kraus, sieh im Text. E. Renan, Averroës et l'Averroïsme, 2e éd., P 1861, 251—255 (Der Liber de erroribus philos. wird fälschlich Aegidius zugeschrieben). A. Stöckl, Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. II 766—770. C. Prantl, Gesch. d. Log. III 257—264. B. Hauréau, Hist. de la philos. scol. II 2, 165—170. K. Werner, Die Scholastik des späteren Mittelalt. III: Der Augustinismus in der Scholastik des späteren Mittelalters, Wien 1883 (behandelt werden Aegidius von Rom und Gregor von Rimini); derselbe, Die augustinische Psychol. in ihrer mittelalt.-scholastischen Einkleidung u. Gestaltung, WSB 100 (1882) 435—494. M. J. Scheeben, KL III 667—71. Narducci, Intorno ad una enciclopedia finora sconosciuta di Egidio Colonna Romano, ed al plagio fattone dall' Inglese Bartolomeo Glanville, Atti della R. Acc. dei Lincei Ser. IV v. 1 (1885) 67—73. F. Lajard, Hist. litt. de la France XXX, 1888, 421—566. H. Denifle, Chart. Univ. Paris. I, 1889; II, 1891 (siehe Index unter Aeg. Rom.); derselbe, Die abendländischen Schriftausleger bis Luther, 1905, 173—178 (über Aeg. Kommentar zum Römerbrief). N. Mattioli, Studio critico sopra Egidio Romano Colonna, R 1896. P. Féret, La faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres III, P 1896, 459—475. H. Finke, Aus den Tagen Bonifaz' VIII., 1902, 160—163 (über den Traktat De pot. eccles.). L. Baur, Dominicus Gundissalinus de divisione philosophiae (Beiträge IV, 2—3), 1903, 380—85 (über die Einleitungsschrift De partibus philosophiae essentialibus). R. Scholz, Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz' VIII. Ein Beitr. z. Gesch. d. politischen Anschauungen des Mittelalt., 1903, 32—129 (Aeg. kirchenpolitische Anschauungen). H. Hurter, Nomencl. lit. II, 3. ed. 1906, 471—485. Burgard, Un disciple de S. Thomas d'A., Gilles de Rome, Rev. Augustinienne 1906, August. C. A. Durbay, The Catholic Encyclopedia IV 127—128. U. Oxilia — G. Boffito, sieh im Text (enthält auch eine Biographie des Aeg.). J. Zeiller, L'idée de l'état dans S. Thom. d'Aquin, P 1910, 162—177 (Aeg. politische und kirchenpolitische Auffassungen). P. Mandonnet, Siger de Brabant I 248—51 (über die Schulkarriere des Aeg.); II p. XIV sqq.; XXIII sqq. (über den Aeg. fälschlich zugeteilten Liber de erroribus philosophorum); derselbe, La carrière scolaire de Gilles de Rome (1276—91), RScPhTh 4 (1910) 480—99; derselbe, Les premières disputes, sieh oben S. 770 (über die Unterscheidung von Wesen und Dasein). N. Valois, Jacques de Thérines, Hist. litt. de la France XXXIV, 1915, 194—207. N. Merlin, DThC VI 1358—65. P. Duhem, Le système du monde IV 106—119. J. S. Makaay, Der Traktat des Aeg. Rom. über die Einzigkeit der substantiellen Form, dargestellt und gewürdigt, 1924. A. Dyroff, Aegidius von Colonna? Aegidius Conigiatus? PhJhb 38 (1925) 18—25. R. Egenter, Die Erkenntnispsychologie des Aeg. Rom., I. D., München 1925. U. Mariani, Scrittori politici medioevali, 1. Egidio Romano. Cenni biografici; 2. Il „De regimine principum" e le teorie politiche di Egidio Romano. 3. Egidio Romano e Dante, Agostino Trionfo, Giornale Dantesco 28 (1925) Nr. **2**; 29 (1926) Nr. 1 und 2. Auch separat erschienen. J. Rivière, Le problème de l'Eglise et de l'Etat au temps de Philippe le Bel, Louvain 1926.

W. Münch, Gedanken über Fürstenerziehung aus alter und neuer Zeit, 1909 (über Aeg. Pädagogik).

**XXXII. Jacob Capocci von Viterbo.** A. Gandolfo, 184—189 (sieh unter XXXI). B. Hauréau, Hist. litt. de la France XXVII, 1877, 45—63; derselbe, Hist. de la philos. scol. II 2, 159—164. K. Werner, Die Scholastik d. späteren Mittelalters III 14 u. oft. B. Cantera, Documenti risguardanti il beato Giacomo da Viterbo, arcivescovo di Napoli, Napoli 1888. H. Denifle, Chart. Univ. Paris. I 62 u. öfters. P. Féret, La faculté de théologie de Paris III 447 ff. H. Finke, Aus den Tagen Bonifaz' VIII., 163—166. R. Scholz, Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz' VIII., 129—152 (insbesondere über den Traktat De regimine christiano). M. Grabmann, Die Lehre des hl. Thomas v. A. von der Kirche als Gotteswerk, 1903, 31. V. T. Cogliani Scrittori politici del sec. XIV, Giacomo Capocci e Guglielmo de Villana, Riv. d'Italia 1909 (Sept.) 430—459. P. Mandonnet, La carrière scolaire de Gilles de Rome, RScPhTh 4 (1910) 487 Anm. 2; derselbe, Premiers travaux de polémique thomiste, ebda 7 (1913) 67. G. L. Perugi, Il De regimine christiano di Giacomo Capocci, Viterbese, Roma

1914. U. Mariani, Il libro „De regimine christiano" di Giacomo da Viterbo, Giornale Dantesco 27 (1924) Nr. 2, (ebenso Ciudad de Dios 140 [1925] 161—167; 141 [1925] 5—17; 258—271). H. X. Arquillière, Jacques de Viterbo, DThC VIII 305—309; derselbe, Le plus ancien traité de l'Église. Jacques de Viterbe: De regimine christiano (1301—1302). Étude des sources et édition critique, P 1926. U. Mariani, Giacomo da Viterbo. Cenni biografici, Archivio della R. Soc. Romana di Storia Patria 48 (1925) 137—169.

**XXXIII. Augustinus Triumphus.** F. Cornelius Curtius, Virorum illustrium ex ordine Eremitarum S. Augustini elogia, Antverpiae 1636, 129—139. A. Gandolfo, 81—84 (sieh unter XXXI). Ossinger, 44—49 (siehe unter XXXI). C. Prantl, Geschichte der Logik III 274—276. S. Riezler, Die literarischen Widersacher der Päpste, 1874, 286 ff. B. Hauréau, Hist. de la philos. scol. II 2, 290—291. H. Hagemann, KL I 1692—1694. K. Werner, Die augustin. Psychologie in ihrer mittelalterlich-scholastischen Einkleidung und Gestaltung, WSB 100 (1882) 474—86 (über die Seelen- u. Erkenntnislehre); derselbe, Die Scholastik d. späteren Mittelalt. III 14. H. Finke, Aus den Tagen Bonifaz' VIII., 250 ff. R. Scholz, Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz' VIII., 172—189; derselbe, Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwig des Bayern, I. Teil, Rom 1911, 190—196 (Analyse der Schrift De divinatoribus et somniatoribus); II. Teil, Rom 1914, 481—490 (Text des Traktats). H. Denifle, Die abendländischen Schriftausleger bis Luther, 1905, 161—172 (ein Fragment aus dem Kommentar d. Aug. Triumph. zum Römerbrief). R. Schmid, Realenzykl. f. prot. Theol. XX 134—135. R. Seeberg, Lehrb. d. Dogmengesch. III, 2. u. 3. A., 1913, 517 f. U. Mariani, Scrittori politici medioevali, 3. Egidio Romano e Dante, Agostino Trionfo, Giornale Dantesco 29 (1926) Nr. 2.

**XXXIV. Thomas von Straßburg.** A. Gandolfo, 334 ff. (sieh unter XXXI). Ossinger, 71 ff. (sieh unter XXXI). A. Stöckl, Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. II 1045—1049. C. Prantl, Gesch. d. Logik IV 3—6. P. Féret, La faculté de théologie de Paris III 493. Fr. Morgott, KL XI 1689—1690. J. Verweyen, Das Problem d. Willensfreiheit in der Scholastik, 1909, 197—206. Cl. Baeumker, Der Anteil des Elsaß an den geistigen Bewegungen des Mittelalters, Rede, Straßburg 1912, 22.

Über Jacobus de Appamiis (sieh oben S. 547) vgl. Ch.-V. Langlois, Hist. litt. de la France XXXVI, 1924/27, 587—90.

### C. Karmeliten.

**XXXV. Gerhard von Bologna.** A. Stöckl, Gesch. d. Philos. des Mittelalt. II 876. C. Prantl, Gesch. d. Logik III 241. B. Hauréau, Hist. de la philos. scol. II 2, 266—272. B. F. M. Xiberta, De Summa theologiae magistri Gerardi Bononiensis ex Ord. Carm., AnalOrdCarm vol. 5 (1923) 3—54. M. Grabmann, Der göttliche Grund menschlicher Wahrheitserkenntnis nach Augustinus und Thomas von Aquin (Veröffentlichungen d. Alb.-M.-Akad. I, 5), 1924, 82 f. P. Glorieux, La litt. quodlibétique, 128—132. J. Koch, Durandus de S. Porciano (Beiträge XXVI) I 384—387. P. Servais, Gérard de Bologne, DThC VI 1289 f.

**XXXVI. Guido Terreni.** B. F. M. Xiberta, De mag. Guidone Terreni, Priore Generali Ordinis nostri Ep. Maioricensi et Elnensi, AnalOrdCarm vol. 5 (1924) 113—206; derselbe, La Metafisica i la Psicologia del Mestre Guiu de Terrena, Anuari de la Soc. Cat. de Filos. 1 (1923) 165—212; derselbe, El Tomisme del Doctor Breviloc Guiu Terré, Misc. Tom. 81—96; derselbe, De doctrinis theologicis mag. Guidonis Terreni, AnalOrdCarm vol. 5 (1925) 233—376. P. Servais, Gui de Perpignan (Terreni), DThC VI 1963 f. J. Koch, Durandus de S. Porciano (Beiträge XXVI) I 107—113, 388 f. P. Fournier, Hist. litt. de la France XXXVI, 1924/27, 432—73.

**XXXVII. Siegbert von Beek.** B. F. M. Xiberta, Duo „Quelibet" inedita Siberti de Beka, AnalOrdCarm vol. 4 (1922) 305—341.

### XXXVIII. Dante Alighieri.

a) Gesamtdarstellungen: G. A. Scartazzini, D. Al., seine Zeit, sein Leben u. s. Werke, 1859, 2. A. 1879. Dantologia. Vita ed opere di Dante Alighieri per G. A. Scartazzini, 8. ed. Milano 1923. K. Witte, Dante-Forschungen, 1868. F. X. Kraus, Dante, sein Leben und s. Werk, 1897. E. G. Moore,

Studies in Dante I, Oxford 1896; II, 1899; III, 1903; IV, 1917. K. Jakubczyk, Dante, Sein Leben u. seine Werke, 1921; 2. u. 3. A. 1922. H. Hefele, Dante, 1921; 5. A. 1923. H. Finke, Dante. Eine Rede, 1922. K. P. Hasse, D. Al. im Lichte seiner u. uns. Zeit, 1922. K. Voßler, D. als religiöser Dichter, Bern 1921. K. Falke, Dante, seine Zeit, sein Leben, seine Werke, 1922. K. Federn, Dante u. s. Zeit, 3. A. 1921. Ed. Wechßler, Wege zu Dante, 1922. K. Voßler, Die göttliche Komödie, 2 Bde., 1925 (2. A. von: Die göttl. K., Entwicklungsgeschichte und Erklärung, 4 Bde., 1907—10). Für die Geschichte d. Philosophie ist Bd. I am wichtigsten; er enthält 1. die religiöse Entwicklungsgesch. d. göttl. K. (18—93); 2. die philosophische Entwicklungsgesch. (94—187); 3. die ethisch-politische Entwicklungsgesch. (188—391).

Bibliographie: Studi su Dante e rassegna bibliografica delle pubblicazioni del secentenario, Firenze 1923. A. Bassermann, Dante-Lit. d. Neuzeit, Deutsche Vierteljahrsschr. 1924, 852 ff. Fr. Schneider, Neuere Dante-Lit., Hist. Zeitschr. 1924 und 1925.

Dante-Zeitschriften: Bulletino della Soc. Dantesca Italiana, Giornale Dantesco, Giornale storico della letteratura italiana, Deutsches Dante-Jahrbuch.

b) Zu einzelnen Werken: C. Sauter, Dantes Gastmahl übers. u. erkl. mit einer Einführung, 1911.

F. Hettinger, Die göttl. Komödie des D. A., 1880. J. Berthier, La Divina Comm. con commenti secondo la Scolastica, Freiburg (Schweiz) 1892. E. G. Gardner, Dantes ten heavens. Study of Paradiso, 2. ed., London 1900. A. Viel, La divine Comédie de Dante, son dessein théologique, Revue thomiste 1909. G. Busnelli, La concezione del Purgatorio dantesco, R 1906; derselbe, Il concetto e l'ordine del Paradiso dantesco, Città di Castello 1911—12. K. Voßler, sieh oben unter a. J. S. Carrol, Exiles of eternity: an exposition of D.s Inferno, L 1917. B. Croce, Dantes Dichtung, übers. von J. v. Schlosser, 1921. F. Kampers, Dante u. die Wiedergeburt. Eine Einführung in die Grundgedanken d. Div. Commedia u. in deren Quellen, 1921. Biondolillo, L'unità spirituale nella Div. C., Messina 1922. C. H. Grandgent, Confessio Dantis, RNéoscol 28 (1926) 303—23 (Die Div. Com. ein Bekenntnis).

C. Sauter, Dantes Monarchie übers. u. erkl. mit einer Einführung, 1913. F. Schneider, Die Entstehungszeit der Monarchie Dantes, 1922. M. Grabmann, Mittelalt. Geistesleben, 378 (verweist auf die Gegenschrift G. Vernanis, De potestate S. Pontificis et de reprobatione composita a D. Al. [1327], gedruckt Bononiae 1746).

c) Philos.-theol. Quellen: M. Baumgartner, Dantes Stellung zur Philosophie, in: Zweite Vereinsschrift d. Görresgesellschaft 1921, 57—71.

F. Kampers, Die Beziehungen zu Gnosis u. Kabbala, Deutsches Dante-Jahrb. 6 (1921) 3—40.

G. Busnelli, L'Etica Nicomachea e l'ordinamento morale dell' Inferno, Bologna 1907.

A. G. L. Baur, Boethius u. Dante, 1873. R. Murari, Dante e Boezio. Contributo allo studio delle fonti dantesche, Bologna 1905.

C. Sauter, Dante u. d. liber de causis, Histor.-polit. Bl. 147 (1911) 81—91, 161—69.

Amaducci, La fonte della Divina Commedia, Rovigo 1911, 2 voll. (Die Quelle der göttlichen Komödie wäre nach A. das 33. Opusc. des Petrus Damiani. Allein die Argumente sind nicht beweiskräftig); sieh dazu La Civiltà Cattol. 62 (1911) IV 664—680. L. Rocca, San Pier Damiano e Dante, Rendic. del R. Ist. Lombardo 45 (1912) 731—49. F. Koenen, D. u. Pier Damiano, Deutsches Dante-Jahrb. 6 (1921) 44—47.

M. da Carbonara, D. e Pier Lombardo, Città di Castello 1899.

F. Ozanam, D. u. die kath. Philos. im 13. Jhdt., 1845. Philalethes (König Johann von Sachsen), Übersetzung und Kommentar zur Divina Commedia, 3 Bde., 1828—1849, 4. Abdr. 1891 (In dem Kommentar zum Paradiso, erste Ausgabe 1849, ist dem ersten Gesang ein Aufsatz „über Kosmologie und Kosmogonie nach den Ansichten der Scholastiker" beigegeben, wobei Philaletes aus Alberts d. Gr. Schrift De causis et processu universitatis schöpfte). E. Krebs, Scholastisches zur Lösung von Danteproblemen, Dritte Vereinsschr. d. Görres-Gesellschaft 1913, 35—55; derselbe, Meister Dietrich, 1906, 72, 75, 84, 59* (über die Beziehungen

Dantes zu Lehren des Dietrich von Freiberg). K. Weczerzik-Planheim, Die Scholastik in Dantes Weltsystem, Wien 1923. — Vgl. auch S. 738, V m.

Fr. Palermo, S. Tommaso, Aristotele e D., Firenze 1869, 31—32. G. M. Cornoldi, La filosofia scolastica di S. Tommaso e di D., 7. ed., R 1889. P. Mandonnet, Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle, 1re partie, Louvain 1911 (Les Philosophes Belges VI), 287—309 (Siger de Brabant, Thomas d'Aquin et Dante). Ph. H. Wicksteed, Dante and Aquinas, London u. Toronto 1913. M. Cordovani, S. Tommaso e Dante, Memorie Domenicane 40 (1923) 123—150. J. Draime, Art et théologie; Dante et S. Thomas, Rev. Domin. 31 (1925) 390—406. M. Cordovani, Tomismo dantesco, Xenia Thom. III, 1925, 309—326. E. Bullough, Dante, the poet of St Thomas. In: St Thomas Aquinas. Papers from the Summer School... at Cambridge 1924, Cambridge 1925. M. Grabmann, Fra Remigio de' Girolami, O. P., Discepolo di S. Tommaso d'Aq. e maestro di Dante, Scuol. Catt. 53 (1925) 267—281; 347—368. Deutsch: Die Wege von Thomas v. Aq. zu Dante. Fra Remigio de' Girolami, O. P., Schüler des hl. Thomas v. Aq. und Lehrer Dantes, Deutsches Dante-Jahrbuch 9 (1925) 1—35. Vgl. oben n. XVI, S. 772.

M. Asín Palacios, La escatologia musulmana en la Divina Comedia, Madrid 1919. A. Cabaton, La Divine Comédie et l'Islam, Rev. de l'hist. des rel. 1920, 333—60. G. Gabrieli, Dante e l'Islam, Scritti vari (sieh u. d), 97—130 (gegen Asín Palacios). Vgl. auch Fr. Torraca, in: La Critica, Riv. di lett., storia e filos. 18 (1920) 50 ff. M. Asín Palacios, Die musulman. Eschatologie und die Divina Comedia, Deutsches Dante-Jahrbuch 7 (1923) 21—38. Vgl. auch oben S. 322.

Br. Nardi, Sigieri di Brabante nella Divina Commedia e le fonti della filosofia di Dante, Spianate 1912 (Auszug aus Riv. di filosofia neoscolastica 1911, aprile e ottobre; 1912, febraio e aprile); sieh dazu Cl. Baeumker, Deutsche Literaturz. 1913, Nr. 44, Sp. 2757—62. Gegen Nardi besonders: G. Busnelli, sieh unter e). S. Reinach, L'énigme de Siger, Rev. Hist. 151 (1926) 34—47 (Dante, ein Schüler Sigers v. Brabant; vgl. Bull. thom. 3 [1926] 108—112). Vgl. auch § 37 n. I, S. 757 f.

G. Boffito, Dante e Ugo di Strasburgo, Atti della R. Accademia delle scienze di Torino (Cl. di scienze mor., stor. e filol.) 39 (1903/04) 285—93. D. abhängig von Hugo; abgelehnt durch: L. Pfleger, Dante u. Hugo v. Straßburg, Straßburger Diözesanbl. 23 (1904) 364—66.

Br. Nardi, Dante e Pietro d'Abano, Firenze 1920 (Auszug aus Nuovo Giornale Dantesco 4 (1920) qu. 1—2. A. Dyroff, Dante u. Pietro d'Abano, PhJhb 33 (1920) 253—271.

d) Philosophie (Allgemeines): C. Carboni, La sintesi filosofica del pensiero dantesco, Pitigliano 1899. E. Krebs, D. als Philosoph und Theologe, in: Zweite Vereinschr. d. Görresgesellschaft 1921, 27—47. M. Baumgartner, D.s Stellung zur Philosophie, ebda 48—71. Scritti vari pubblicati in occasione del sesto centenario della morte di D. Al., Milano 1921 (Juli-Augustheft der Scuola Catt. Enthält wichtige Aufsätze von G. Busnelli u. a. Zitiert im Folgenden: Scritti vari). H. Hatzfeldt, Dante. Seine Weltanschauung, 1921. K. Wais, D. jako filozof, Lwów (=Lemberg) 1921. A. Bacci, Philosophie et poésie dans le poème de D., RNéoscol 23 (1921) 422—32. C. H. Grandgent, D., Scholar and philosopher, ebda 24 (1922) 5—24.

e) Kosmologie: Wilh. Schmidt, Üb. D.s Stellung in d. Gesch. d. Kosmographie, I. T.: Die Schr. De aqua et terra, Leipziger I. D., Graz 1876. Gius. Zuccante, Il concetto e il sentimento della natura nella Divina Commedia, Conferenza, Milano 1897. E. Krebs, Scholastisches zur Lösung von Danteproblemen, Dritte Vereinsschrift d. Görresgesellschaft 1913, 36—39. P. Duhem, Le système du monde IV 222—29. Br. Nardi, sieh unter c). G. Busnelli, Cosmogonia e Antropogenesi secondo D. Al. e le sue fonti, R 1922 (vorher teilw. erschienen in Scritti vari, 42—85; gegen Br. Nardis Hypothese gerichtet). D. O'Keeffe, D.s theory of creation, RNéoscol 26 (1924) 45—63.

f) Psychologie: G. Simmel, D.s Psychol., Z. f. Völkerpsychol. 15 (1884) 18—69, 239—76. C. Huit, La psychologie de D., Annales de philos. chrét. 71 (1901). G. B. Zoppi, Psicologia dantesca, Riv. Rosminiana 1906—1909. G. Franceschini, La psicologia della Div. Commedia, „L'Inferno", Venezia 1906.

g) Ethik: G. Busnelli, L'ordinamento morale del Purgatorio dantesco, R 1908. W. H. Reade, The moral system of D.s Inferno, 1909; derselbe, Intellectual toleration in D., Journal of Theol. Stud. 26 (1925) 1—19. O. Dittrich, Gesch. d. Ethik III 201 ff.

h) Staats- u. Sozialphilosophie: L. Stein, Die Sozialphilosophie im Zeitalter der Renaissance, Arch. f. Gesch. d. Philos. 10 (1897) 157 ff. (über De monarchia). H. Kelsen, Die Staatslehre des Dante Alighieri, Wiener staatswiss. Studien VI, 3, Wien 1905. A. Cappa Legora, La politica di Dante e di Marsilio di Padova, Rom-Turin 1907. G. Poletto, Religione, morale e politica nelle opere di Dante, Siena 1907. R. Garofalo, Idee sociologiche e politiche di Dante, Nietzsche e Tolstoi, Palermo 1907. H. Grauert, Dante u. die Idee des Weltfriedens, 1909. A. v. Kostanecki, Dantes Philosophie des Eigentums, 1912 (aus Arch. f. Rechts- u. Wirtschaftsphilosophie 1911 u. 1912). L. Gaugusch, Staat und Kirche nach Dantes Schrift De monarchia, ThQschr 95 (1913) 30—56. Fr. Kern, Humana Civilitas (Staat, Kirche und Kultur). Eine Dante-Untersuchung, 1913 (Mittelalt. Studien I, 1); derselbe, Dantes Gesellschaftslehre, Vierteljahrsschr. f. Sozial- u. Wirtschaftsg. 1913, 289—306. O. Eberz, D.s joachimit. Ghibellinismus, Hochland 18 (1920/21) I 75—88, 217—22. G. Barilli, L'idea romana nel secondo libro della Monarchia di Dante, Mantova 1923. S. Vento, La filosofia politica di Dante nel De Monarchia, Torino 1921. Vgl. auch **n. XXXI, S. 774.**

i) Geschichtsphilosophie: O. Miller, Dantes Geschichtsphilosophie, I.D., Freiburg 1912.

k) Theologie: G. Tarozzi, Teologia dantesca studiata nel Paradiso, Livorno 1905. P. Mandonnet, Theologus Dantes, Bull. du Jubilé, P 1921/22, 457 ff. T. Halusa, Dante Al., der Theologe unter den Dichtern, Pastor Bonus 1921, 455—60. E. Krebs, sieh unter d).

l) Mystik: A. Leclère, Le mysticisme et l'âme de Dante, Ann. de philos. chrét. 149 u. 150 (1905); auch separat, P 1906. G. Salvadori, Sulla vita giovanile di Dante, R 1907. E. G. Gardner, Dante and the mystics. A study of the mystical aspect of the Divina Commedia and its relation with some of its mediaeval sources, L 1913. L. A. Fisher, The mystic vision in the Grail legend and in the Divine Comedy, L 1917. P. Charles, D. et la mystique, RNéoscol 23 (1921) 121—39. G. B. Parma, Ascesi e mistica catt. nella Divina Commedia I, Subiaco 1925.

## Zu § 45. Die neuplatonische Richtung.

**I. Allgemeines.** Vgl. Lit. zu § 15 n. III, S. 674.

**II. Dietrich v. Freiberg.** W. Preger, Vorarbeiten zur Gesch. d. deutschen Mystik, Zeitschr. f. histor. Theol. 1869, 35 ff.; derselbe, Altdeutscher Traktat, MSB 1871, 157 ff.; derselbe, Gesch. d. deutschen Mystik I, 1874, 292—305; derselbe, Allgemeine deutsche Biographie V 190 ff. H. Denifle, Histor.-polit. Blätter 75 (1875) 789; derselbe, Archiv II 210 n. 40 (Dietrich als Dominikanerlehrer in Paris); 240 n. 105 (Katalog seiner Schriften); 528; derselbe, Chart. Univers. Paris. II, P 1891, 143, 148. B. Hauréau, Hist. litt. de la France XXVII, 1877, 74—79, 419 f. H. Finke, Ungedruckte Dominikanerbriefe, 1891, n. 159. E. Krebs, sieh im Text. Vgl. dazu M. de Wulf, RNéoscol 13 (1906) 434—441. E. Krebs, Scholastisches zur Lösung von Danteproblemen, Dritte Vereinsschr. d. Görresges. 1913, 35—55. C. Gauthier, Thierry de Fribourg, Revue Augustinienne 15 (1909) 657—673; 16 (1910) 178—206, 541—566. A. Hauck, Kircheng. Deutschlands V, 1, 1911, 202—270. P. Mandonnet, Les premières disputes etc., sieh Lit. zu § 15 IV c, S. 675 (Eingreifen Dietrichs in den Kampf um den realen Unterschied von esse und essentia). A. Dyroff, Über Heinrich u. Dietrich von Freiberg, PhJhb 28 (1915) 55—63. A. Birkenmajer, sieh im Text.

Über Dietrich als Optiker handeln: Poggendorf, Biographisch-literarisches Handwörterbuch zur Gesch. d. exakten Wissenschaften II, 1863. F. Rosenberger, Gesch. d. Physik in Grundzügen I, 1882, 104 f. A. Heller, Gesch. d. Physik von Aristot. bis auf die Neuzeit I, 1882, 207 f., 249. Gunther, Gesch. d. mathematischen Unterrichts, 1887. G. Hellmann und J. Würschmidt sieh im Text.

**III. Berthold von Mosburg.** Quétif-Echard, Script. Ord. Praed. I 511. W. Rubczynski, Studja neoplatoński, Przegląd Filosoficzny 1909, 41—69.

Sieh dazu den Bericht von H. Struve, Arch. f. Gesch. d. Philos. 18 (1905) 570 f. M. Grabmann, Studien über Ulrich von Straßburg, ZkTh 29 (1905) 626; derselbe, Der Neuplatonismus in der deutschen Hochscholastik, PhJhb 23 (1910) 53—54; derselbe, Gesch. d. scholastischen Methode II 470. E. Krebs, Meister Dietrich 1906, 50, Anm. 2, 216*; derselbe, Scholastisches zur Lösung von Danteproblemen, Dritte Vereinsschrift d. Görresges. 1913, 38.

**IV. Johannes** und **Gerhard Sterngasse, Nikolaus von Straßburg.** Die Lit. sieh im Text S. 552.

**V. Meister Eckehart. a) Allgemeine Darstellungen zur deutschen Mystik.** C. Schmidt, Études sur le mysticisme allemand, in: Mémoires de l'acad. des sciences morales et politiques II 240, P 1847. C. Greith, Die deutsche Mystik im Predigerorden, 1861. C. Schmidt, Nicolaus von Basel, Wien 1866; derselbe, Die Gottesfreunde im 14. Jahrh., 1854. W. Wackernagel, Die Gottesfreunde in Basel (Kl. Schr. II 146 ff.). W. Preger, Vorarb. zu einer Gesch. der deutschen Mystik im 13. u. 14. Jahrh., Zeitschr. f. hist. Theol. 1869, 1—145; derselbe, Gesch. der deutschen Mystik im Mittelalter. Nach den Quellen untersucht u. dargestellt, 1. Teil, Gesch. d. deutsch. M. bis zum Tode Meister Eckharts, 1874. 2. Teil, Ältere u. neuere Mystik in der 1. Hälfte des XIV. Jahrh., Hnr. Suso, 1881. 3. Teil, Tauler, D. Gottesfreund vom Oberland, Merswin, 1892. S. dazu H. Denifle, Histor.-politische Blätter 75 (1875) 679—706; 771—790; 903—928. Phil. Strauch, in Anzeiger f. deutsch. Altert. u. deutsche Lit. 1883, 113—144. Jos. Haupt, Beiträge zur Literatur d. deutsch. Mystiker, Wien 1874. Jundt, Histoire du panthéisme populaire (vgl. S. 707); derselbe, Les amis de Dieu au 14me siècle, 1879. H. Denifle, Die Dichtungen des Gottesfreundes im Oberlande, Ztschr. f. deutsch. Altert. u. d. Lit. N. F. 12 (1880) 200—219, 280—324, 463—540; 13 (1881) 101 ff.; derselbe, Über die Anfänge der Predigtweise der deutschen Mystiker, Archiv II 641—652. Fr. Jostes, Beiträge zur Kenntnis der niederdeutsch. Mystik, Germania 1886, 1—41. H. Delacroix, Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIVe siècle, P 1900. E. Krebs, Meister Dietrich (Beiträge V, 5—6), 1906, 126—148. J. Knepper, Das Schul- u. Unterrichtswesen im Elsaß von den Anfängen bis gegen das Jahr 1530, 1905 (über Eckhart u. Tauler). P. Mehlhorn, Die Blütezeit der deutschen Mystik, 1907. W. Dolch, Die Verbreitung oberländischer Mystikertexte im Niederländischen I, I. D., Weida i. T. 1909. A. Spamer, Über die Zersetzung u. Vererbung in den deutschen Mystikertexten, I. D., Gießen 1910. K. Bihlmeyer, Kl. Beiträge z. Gesch. d. deutschen Mystik, Beiträge z. Gesch. d. Renaissance u. Reformation, Jos. Schlecht z. 60. Geburtstag, 1917, 45—62. W. Mahrholz, Deutsche Selbstbekenntnisse. Ein Beitrag zur Geschichte der Selbstbiographie von der Mystik bis zum Pietismus, 1919. E. L. Schellenberg, Die deutsche Mystik, 1920; 2. A. 1927. M. Grabmann, Bayer. Benediktinermystik am Ausgange d. Mittelalters, Bened. Monatsschr. 1920, 196—202. U. Berlière, Mystiques bénédictins à la fin du M.-A., Revue liturgique et monastique 1921, 157—60. H. Böhmer, Loyola u. die deutsche Mystik, Verhandlungen d. Sächs. Akad. d. Wiss., Philol.-hist. Kl. 73 (1921) 1. H. W. Stammler, Stud. z. Gesch. d. Mystik in Norddeutschland, Archiv f. Religionswissenschaft 21 (1922) 122—62. C. Butler, Western Mysticism, L 1922. M. Grabmann, Die Kulturwerte der deutschen Mystik des Mittelalters, 1923. O. Clemen, Die Mystik nach Wesen, Entwicklung u. Bedeutung, 1923. O. Zirker, Die Bereicherung d. deutschen Wortschatzes durch die spätmittelalterl. Mystik (Jenaer germanist. Forschungen 3), 1923. L. Naumann, Deutsche Mystik, 1925. G. Müller, Zur Bestimmung des Begriffs „altdeutsche Mystik", Deutsche Vierteljahrsschr. f. Lit. u. Geistesgesch. 1925, 97—126. F. Bünger, Zur Mystik und Gesch. d. märkischen Dominikaner, 1926. E. Bergmann, Geschichte d. deutschen Philos., B. I, Die deutsche Mystik, 1926. G. Luers, Die Sprache d. deutschen Mystik im Werke d. Mechtild von Magdeburg, 1926.

**b) Meister Eckehart.** W. Preger, Geschichte d. deutschen Mystik I 309 bis 458; 471—488. Ad. Lasson, Meister E., der Mystiker, zur Gesch. der relig. Spekulat. in Deutschland, 1868; derselbe, zum Text des Meist. Eckhart, Ztsch. f. deutsche Philol. 9 (1878) 16—29. A. Jundt, Essai sur le mysticisme spéculatif de maître Eckhart, 1871. F. X. Linsenmann, Der ethische Charakter d. Lehre Meister Eckharts, 1873. Rieger in: W. Wackernagel, Altdeutsche Predigten, 398—429. Kramm, Meister E.s Terminologie in ihren Grundzügen dargestellt, Ztschr. f. d. Philol. 16 (1884) 1—44. H. Denifle, Aktenstücke zu Meister E.s Prozeß, Zeitschr. f. d. Altert.

N. F. 17 (1885) 259—266; derselbe, Meister E.s latein. Schriften usw. s. Text; derselbe, Die Heimat Meist. E.s, Archiv V (1889) 349—364. A. E. Schönbach, Meister E., Zeitschr. f. d. deutsche Altertum 35 (1891) 209—27. R. Langenberg, Über das Verhältnis Meister E.s zur niederdeutschen Mystik, I. D., Göttingen 1896. A. Pummerer, Der gegenwärtige Stand der Eckhartforschung, I. Meister Eckharts Lebensgang, Pr., Feldkirch 1903. C. G. N. de Vooys, Meister Eckhart en de Nederlandsche Mystiek, Nederlandsch Archief voor kerkgeschiedenis 3 (1904/05) 50—92, 176—194, 265—290. H. Zuchold, Des Nicolaus von Landau Sermone als Quelle für die Predigt Meister Eckharts und seines Kreises, Hermaea II, 1905. O. Simon, Überlieferung u. Handschriftenverzeichnis des Traktats „Schwester Katrei", I. D., 1906 (Der Traktat gehört nicht E. an, sondern ist ein Konglomerat aus verschiedenen Stücken). A. Hauck, Kirchengesch. Deutschl. V, 1, 1911, 271—298. E. Diederichs, Meister E.s „Reden der Unterscheidung". Eine literarkritische Untersuchung, I. D., 1912. J. Bernhart, Bernhardische und Eckhartische Mystik in ihren Beziehungen und Gegensätzen, 1912. Ph. Strauch, Meister Eckhart-Probleme, Halle 1912 (Rede). Cl. Baeumker, Der Anteil des Elsaß an den geist. Bewegungen des Mittelalt., Rede, Straßburg 1912, 28 ff. H. Schwarz, Der Gottesgedanke in der Gesch. der Philos. I, 1913, 341—404. M. Pahncke, Ein Grundgedanke der deutschen Predigt Meister Eckharts, ZKG 34 (1913) 58—73. R. van Marie, De mystieke leer van Meister E., Haarlem 1917. M. Haacke, Der Gottesgedanke und das Gotteserlebnis bei E., I. D., Greifswald 1919. H. Wollf, De Personlijkheidsidee bij Meister E., Leibniz en Goethe, Amsterdam 1920. M. de Wulf, La philosophie de maître E., RNéoscol 23 (1921) 412—22. X. de Hornstein, Les grands mystiques allemands du XIVe sc., Eckhart, Tauler, Suso, Lucerne 1922. W. Stammler, Meister E. in Norddeutschland, Zeitschr. f. d. deutsche Alt. 59 (1922) 181—216. W. Achelis, Über das Verhältnis Meister E.s zum Areopagiten Dionysius, I. D., Marburg 1922. P. W. Junker, Der Begriff der Liebe bei Plato, E., Fichte und in der Philos. d. Ungegebenen, I. D., Greifswald 1922. F. A. Gerhardt, Untersuchungen über d. Wesen d. myst. Grunderlebnisses. Ein Beitrag z. Mystik Meister E.s, Luthers u. J. Böhmes, I. D., Greifswald 1923. W. Schanze, Meister E.s Buch d. göttl. Tröstung schallanalyt. untersucht u. erklärt, I. D., Leipzig 1922 (Auszug in: Jahrb. d. philos. Fakultät Leipzig 1922). H. Messer, Wort und Begriff edeliu sêle bei Meister E., I. D., Greifswald 1923. E. Häslen, Zur Ontologie von Meister E., I. D., Tübingen 1924. G. Müller, Zur Überlieferung Taulers u. Eckharts, Zeitschr. f. d. deutsche Alt. 61 (1924) 241—4. J. Zahn, ThR 24 (1925) 385—9 (Rez. von A. Daniels; sieh im Text). Ph. Strauch, Zur Überlieferung Meister E.s I, Beitr. z. Gesch. d. deutschen Sprache 49 (1925) 355—402; II, ebda 50 (1926) 214—41. O. Folberth, Meister E. und Laotse. Ein Vergleich zweier Mystiker, 1925. R. Otto, Meister E.s Mystik im Unterschiede von d. östl. Mystik, Zeitschr. f. Theol. u. Kirche 1925, 325—50; 418—36; derselbe, Westöstliche Mystik, 1926. F. Weinhandl, Meister E. im Quellpunkt s. Lehre, 2. A. 1926. F. Meerpohl, Meister E.s Lehre vom Seelenfünklein (Abh. z. Philos. u. Psychol. d. Rel., H. 10), 1926. W. Schulze-Sölde, Zur Ethik Meister E.s, Beiträge zur Philos. d. deutschen Idealismus 1926, 49—58. O. Dittrich, Gesch. d. Ethik III 215 ff. S. Hampe, Der Begriff d. Tat bei Meister E., 1926. M. Pahncke, Meister E.s Lehre von der Geburt Gottes im Gerechten, Arch. f. Rel.-Wiss. 1926, 15—24, 252—64. O. Karrer, Meister Eckehart. Das System s. religiösen Lehre und Lebensweisheit, Textbuch aus d. gedruckten u. ungedruckten Quellen mit Einführung, [1926]; derselbe, Eigenbericht über neue Eckehart-Forschungen, in: Liter. Berichte aus d. Gebiete d. Philos., Erfurt 1926, H. 8, 16—27. M. Grabmann, Neue Eckhartforschungen im Lichte neuer Eckhartfunde, DTh 5 (1927) 74—96 (Kritik Karrers). O. Karrer, Zu Prälat M. Grabmanns Eckehartkritik, ebda 201—218. Erwiderung Grabmanns ebda 218—222. H. Piesch, Meister E.s Lehre vom Gerechten, in: Festschrift d. Nationalbibl. in Wien, hg zur Feier d. 200jährigen Bestehens des Gebäudes, Wien 1926, 617—30. G. C., Due prediche di M. E., Ricerche religiose 2 (1926) 548—53. J. van Mierlo, Meister E. in eere hersteld?, Studien (Bois Le Duc) 106 (1926) 363—80. P. Rotta, La biblioteca del Cusano, Riv. di filos. neoscol. 19 (1927) 22—47 (40 ff.: die Stellung des N. v. C. zu Eckhart). O. Karrer und H. Piesch, Meister E.s Rechtfertigungsschr. vom Jahre 1326, 1927. E. Longpré, Questions inédites de maître Eckart, O. P., et de Gonzalve de Balboa, O. F. M., RNéoscol 29 (1927) 69—85 (Zwei Quaestionen aus dem oben S. 553 erwähnten Cod. Aven. 1071).

## Zu § 46. Wilhelm von Ockham.

C. Prantl, Der Universalienstreit im 13. u. 14. Jahrhundert, MSB 1864, II 1, 64 f.; derselbe, Gesch. d. Log. III 327—420. B. Hauréau, Hist. de la philos. scol. II 2, 356—430. K. Werner, Die nominalisierende Psychologie des späteren Mittelalters, WSB 99 (1882) 254—302; derselbe, Die Scholastik des späteren Mittelalters II (Die nachscotistische Scholastik), 1883; derselbe, Der hl. Thomas von Aquin III (Gesch. d. Thomismus), 1889, 114—121. A. G. Little, The grey friars in Oxford, Oxford 1892, 224—234. P. Féret, La faculté de théologie de Paris III 339—350. H. Siebeck, Ockhams Erkenntnisl. in ihrer histor. Stellung, A. f. G. d. Phil. 10 (1897) 317—339; derselbe, Die Willenslehre bei Duns Scotus und seinen Nachfolgern, Zeitschr. f. Philos. 112 (1898) 195—199. B. Henderson, Merton College, London 1899, 15 ff. (O. war nicht Mitglied des Merton College). Fr. Kropatscheck, Ockham u. Luther. Bemerkungen zur Gesch. des Autoritätsprinzips, Beitr. z. Förderung christl. Theol. IV, 1 (1900) 51—74; derselbe, Das Schriftprinzip der lutherischen Kirche I, 1904. R. Seeberg, Realenzykl. f. prot. Theol. XIV 260—280; derselbe, Lehrb. d. Dogmeng. III 520—528; 602—621; 643—648. H. Hermelink, Die theologische Fakultät in Tübingen vor der Reformation 1477—1534, 1906 (über Ockham und Gabriel Biel). R. L. Poole, Dictionary of National Biography XIV 802—807. J. Verweyen, Das Problem der Willensfreiheit in der Scholastik, 1909, 238—242. W. Eichberg, Untersuchungen über die Beziehungen der Erkenntnislehre Spinozas zur Scholastik, mit besonderer Berücksichtigung der Schule Ockhams, Erlanger I. D., Borna-Leipzig 1910. A. Küthmann, Zur Geschichte des Terminismus (Abhandl. zur Philos. u. ihrer Gesch., herausgegeben von R. Falkenberg 20), 1911. Fr. Bruckmüller, Die Gotteslehre W.s v. O., I. D., München 1911. H. Grisar, Luther I, 1911 (IV. „Ich bin von Occams Schule." „Positiver Einfluß des Occamismus"). W. Stockums, Die Unveränderlichkeit des natürlichen Sittengesetzes in der scholastischen Ethik (Freiburger Theolog. Studien 4), 146—161. K. Heim, Das Gewißheitsproblem in der systematischen Theologie bis zu Schleiermacher, 1911, 206—219. J. Hofer, Biographische Studien über Wilhelm von Ockham, ArchFrancHist 6 (1913) 209—233; 439—465; 654—669. L. Kugler, Der Begriff der Erkenntnis bei Wilhelm von Ockham, I. D., Breslau 1913 (die Universalientheorie). G. M. Manser, Drei Zweifler am Kausalprinzip im XIV. Jahrh., JhbPhspTh 27 (1912) 405—437. P. J. Muller, De avondschemering der scholastiek (William van Occam en Jean van Gerson), Theol. Tijdschrift 47 (1913) 518—552. P. Duhem, Le temps et le mouvement selon les scolastiques, Rev. de phil. 14 (1914). P. Doncoeur, La théorie de la matière et de la forme chez Guillaume d'Occam, RScPhTh 10 (1921) 21—51; derselbe, Le nominalisme de Guillaume d'Occam. La théorie de la relation, RNéoscol 23 (1921) 5—25; derselbe, Le mouvement, temps et lieu d'après O., Rev. de philos. 1921 (Mai). A. Pelzer, Les 51 articles de Guillaume Occam censurés, en Avignon, en 1326, RHistEccl 18 (1922) 240—70. K. Michalski, Les courants philosophiques à Oxford et à Paris pendant le XIVe sc., Bulletin international de l'Académie Polonaise des sciences et des lettres, Cracovie 1922, 63—68. J. Maréchal, Le point de départ de la métaphysique, Cah. I, De l'antiquité à la fin du moyen-âge: la critique ancienne de la connaissance, Bruges-Paris 1923. Fr. Ehrle, Der Sentenzenkommentar Peters von Candia, des Pisaner Papstes Alexanders V. (FrSt, Beiheft 9), 1925, 78—95. F. Federhofer, Ein Beitrag zur Bibliographie und Biographie des W. v. O., PhJhb 38 (1925) 26—48; derselbe, Die Philosophie des W. v. O. im Rahmen seiner Zeit, FrSt 12 (1925) 273—96; derselbe, Die Psychologie und die psychologischen Grundlagen der Erkenntnislehre des W. v. O., PhJhb 39 (1926) 203—87. K. Feckes, Die Stellung der nominalistischen Schule zur aktuellen Gnade, RömQschr 32 (1924) 157—65; derselbe, Die Rechtfertigungslehre des Gabriel Biel und ihre Stellung innerhalb der nominalistischen Schule, 1926. J. Koch, Durandus de S. Porciano I 170 f. (Dur. nicht von O. beeinflußt). O. Dittrich, Gesch. d. Ethik III 171 ff. E. Hochstetter, Stud. zur Met. u. Erkenntnislehre W.s v. O., 1927.

Über die kirchenpolitischen Anschauungen Ockhams handeln: S. Riezler, Die literarischen Widersacher der Päpste zur Zeit Ludwigs des Baiers, 1874. K. Müller, Der Kampf Ludwigs des Baiern mit der römischen Kurie, 2 Bände, 1879—1880, besonders I 207 ff.; II 88, 250 ff.; derselbe, Einige Aktenstücke und Schriften zur Gesch. der Streitigkeiten unter den Minoriten in der ersten Hälfte des 14. Jahr-

hunderts, ZKG 6 (1884) 63 ff.; derselbe, Allg. deutsche Biographie 24, 1887, 122—126. W. Preger, Abh. d. K. bayr. Akad. d. Wiss., hist. Kl., Bd. 14—17, 1879—85 (über den Konflikt Ludwigs des Bayern). Dorner, Verhältnis von Kirche und Staat nach O., Theol. Studien und Kritiken 1885, 672—722. E. Knotte, Untersuchungen zur Chronologie der Schriften der Minoriten am Hofe Ludwig des Bayern, Bonner I. D., 1903. R. Scholz, Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz' VIII., 1903, 456—458; derselbe, Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwig d. Bayern. Analysen und Texte, 2 Teile, I, Rom 1911, 141—189 (über neu aufgefundene kirchenpolitische Traktate O.s). R. Moeller, Ludwig der Bayer und die Kurie im Kampf um das Reich, 1914. W. Mulder, Gulielmi Ockham tractatus de Imperatorum et Pontificum Potestate, ArchFrancHist 16 (1923) 469—92; 17 (1924) 72—97.

## Zu § 47. Die Spätscholastik (Allgemeines).

**I. Die geistigen Strömungen.** V. Le Clerc, Discours sur l'état des lettres en France au XIVe sc., Hist. litt. de la France XXIV, 1862, 1—602. H. Venschott, Geistiges Leben im Augustinerorden am Ende des Mittelalters und zu Beginn der Neuzeit (Histor. Studien, H. 129), 1915. G. M. Manser, Die Geisteskrise des XIV. Jahrhunde ts, Freiburg (Schw.) 1915. J. Hashagen, Rheinisches Geistesleben im spateren Mittelalter, Hist. Zeitschr. 124 (1921) 189—219. K. Michalski, Les courants philosophiques à Oxford et à Paris pendant le XIVe sc., Bulletin international de l'Académie Polonaise des sciences et des lettres, Cracovie 1922; derselbe, Les sources du Criticisme et du Scepticisme dans la philosophie du XIVe sc., Extrait de La Pologne au Congrès international de Bruxelles, Cracovie 1924; derselbe, Le Criticisme et le Scepticisme dans la philosophie du XIVe sc., Bulletin de l'Académie Polonaise des sciences et des lettres, Cracovie 1925. G. Ritter, Aus dem geist. Leben d. Heidelberger Universität im Ausgange des Mittelalters, Zeitschr. f. d. Gesch. d. Oberrheins 1922, 1—32. H. Heimsoeth, Die sechs großen Themen d. abendländ. Metaphysik u. d. Ausgang d. Mittelalters, 1922. J. Huizinga, Herbst des Mittelalters. Studien über Lebens- und Geistesformen des 14. u. 15. Jahrh. in Frankreich und in den Niederlanden, 1924. E. Döring-Hirsch, Tod und Jenseits im Spätmittelalter, 1926. C. Feckes, Die religionsp'.ilos. Bestrebungen des spätmittelalterl. Nominalismus, RömQschr 35 (1927) 183—208.

**II. Via antiqua und via moderna.** C. Prantl, Geschichte der Logik im Abendlande IV, 1870. H. Hermelink, Die theologische Fakultät in Tübingen vor der Reformation 1477—1534, 1906; derselbe, Anfänge des Humanismus in Tübingen, Württ. Vierteljahrsschr. für Landesgesch. N. F. 15 (1906) 319 ff.; derselbe, Religiöse Reformbestrebungen des deutschen Humanismus, 1907. Fr. Benary, Zur Geschichte der Stadt und der Universität Erfurt am Ausgange des Mittelalters, Teil III: Via antiqua und via moderna auf den deutschen Hochschulen des Mittelalters mit besonderer Berücksichtigung der Universität Erfurt, 1919. G. Ritter, Studien zur Spätscholastik I. Marsilius von Inghen und die okkamistische Schule in Deutschland, 1921. II. Via antiqua und via moderna auf den deutschen Universitäten des XV. Jahrh., 1922 (Sitzungsber. d. Heidelberger Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Kl. 1921, 4. Abh.; 1922, 7. Abh.). Fr. Kard. Ehrle, Der Sentenzenkommentar Peters von Candia, des Pisaner Papstes Alexanders V. Ein Beitrag zur Scheidung der Schulen in der Scholastik des XIV. Jahrh. und zur Geschichte des Wegestreites (FrSt, Beiheft 9), 1925. M. van Rhijn Wessel Gansfort te Heidelberg en de strijd tusschen de „via antiqua" en de „via moderna", Nederl. Arch. v. Kerkgesch. 18 (1925) 251—65.

Über die angebliche Nominalistenakademie zu Bologna am Ende des Mittelalters (Fr. Ehrle, a. a. O., 247 f.) vgl. A. Birkenmajer, Marco da Benevento u. d. angebliche Nominalistenakademie zu Bologna (1494—98), PhJhb 38 (1925) 336—44.

## Zu § 48. Die Nominalistenschule. I.

**1. Adam Wodham (Godham).** L. Wadding, Annales Min. VI 344; derselbe, Script. Ord. Min. Romae 1650, 1. C. Prantl, Gesch. d. Logik IV 6. B. Hauréau, Hist de la philos. scol. II 2, 449—51. A. G. Little, The grey friars in Oxford, 1724. J. Hoffer, Biograph. Studien über Wilhelm von Ockham, ArchFrancHist 6 (1913) 229 A. 8. A. de Sérent, DHGE I 478 f. K. Michalski, Miscell. Fr.

Ehrle I 239—44; 261—64 (Die verschiedenen Redakt. s. Sent.-Komm.). Fr. Ehrle, Der Sentenzenkommentar Peters von Candia (s. oben zu § 47 n. II), 96—103 (Die Prologe Wodhams und Ockhams zu W.s Summa totius logicae nach den Hdss).

**II. Walter von Chatton.** K. Michalski, Les courants philosophiques (s. oben zu § 47 n. I), 71; derselbe, Les sources du Criticisme (s. ebda), 21—23 (Über das esse obiectivum bei Chatton). Fr. Ehrle, Der Sentenzenkommentar Peters von Candia, 82. E. Longpré, Gualtiero di Catton, Studi Francescani 1923, 101—114.

**III. Robert Holkot.** Quétif-Echard, Script. Ord. Praed. I 629 ff. C. Prantl, Gesch. d. Logik IV 6—9. B. Hauréau, Hist. de la philos. scol. II 2, 434—36. K. Werner, Der hl. Thomas v. Aquino III (Gesch. d. Thomismus), 1889, 122 f. P. Duhem, Etudes sur Léonard de Vinci II 399—403 (über das Unendliche). W. Stockums, Die Unveränderlichkeit des natürlichen Sittengesetzes in der scholast. Ethik, 1911, 161. K. Michalski, Les courants philos. (s. oben § 47 n. I), 70 (Erkenntnis- und Willenslehre). R. Coulon, DThC VII 30 f.

**IV. Gregor von Rimini.** J. F. Ossinger, Bibliotheca Augustiniana, Augsburg 1768, 74. C. Prantl, Geschichte der Logik IV 9—14. B. Hauréau, Hist. de la philos. scol. II 2, 439—441. K. Werner, Die augustinische Psychologie in ihrer mittelalterlich-scholastischen Einkleidung und Ausgestaltung, WSB 100 (1882) 449—52; 488—494; derselbe, Die Scholastik des späteren Mittelalt. III (Der Augustinismus in der Scholastik des späteren Mittelalters), 1883; derselbe, Der hl. Thomas von Aquino III (Gesch. d. Thomismus), 1889, 123. P. Duhem, Etudes sur Léonard de Vinci II 385—99 (Lehre vom Unendlichen). C. J. Jellouschek, Verteidigung der Möglichkeit einer anfangslosen Weltschöpfung, JhbPhspTh 26 (1912) 155—87, 325—67. P. Duhem, Le temps et le mouvement selon les scolastiques, Rev. de philos. 14 (1914). J. Würsdörfer, Erkennen und Wissen nach Gregor v. R. Ein Beitrag zur Geschichte der Erkenntnistheorie des Nominalismus (Beiträge XX, 1), 1917. N. Merlin, DThC VI 1852—4. Fr. Ehrle, Der Sent.-Kommentar Peters von Candia, 106.

**V. Johannes von Mirecourt** (Mirecuria). Du Plessis d'Argentré, Collectio iudiciorum I 326 ff. H. Denifle, Chart. Univers. Paris. II 590, n. 7; 610—614. Cl. Baeumker, Archiv f. Gesch. d. Philos. 10 (1897) 252. S. Hahn, Thomas Bradwardinus und seine Lehre von der menschlichen Willensfreiheit, 1905, 50, 52 f. J. Hofer, Biograph. Studien über Wilhelm von Ockham, ArchFrancHist 6 (1913) 230. Die Arbeiten von A. Birkenmajer u. F. Pelster sieh im Text. Fr. Ehrle, Der Sentenzenkommentar Peters v. Candia, 103—6. K. Michalski, Wpływ Oksfordu na filozofja Jana z Mirecourt, Kraków 1921 (vgl. dazu A. Birkenmajer, PhJhb 35 [1922] 89—93); derselbe, Les courants philos. (sieh oben § 47 n. I), 78—81; derselbe, Die vielfachen Redaktionen einiger Kommentare zu Petrus Lombardus, Misc. Fr. Ehrle I 226—36; derselbe, Les sources du Criticisme (s. oben § 47 n. I), 23—25 (Erkenntnislehre); derselbe, Le Criticisme (s. oben § 47 n. I), 6 (Hdss des Sentenzenkommentars).

**VI. Johannes Rodington.** K. Michalski, Le Criticisme (s. oben § 47 n. I) 5—6; derselbe, Les sources du Criticisme, 7.

**VII. Nicolaus von Autrecourt (de Ultricuria).** C. Prantl, Gesch. d. Log. IV 2 f. K. Lasswitz, Geschichte d. Atomistik vom Mittelalt. bis Newton I, 1890, 256 ff. (über die Atomenlehre d. Nicol.). H. Denifle, Chart. Univers. Paris. II 505 (Vorladung nach Avignon), 507, 576—587, 590, 720. Cl. Baeumker, Arch. f. Gesch. d. Philos. 10 (1897) 252—254; derselbe, Die Stellung des Alfred von Sareshel usw., MSB 1913, 9. Abh., 14—15. H. Rashdall, Nicholas de Ultricuria, a medieval Hume, Proceedings of the Aristotelian Society, N. S., t. 8, L 1907, 1—27. J. Lappe, N. v. A., sein Leben, s. Philosophie, s. Schriften (Beiträge VI, 1), 1908. G. M. Manser, Drei Zweifler am Kausalprinzip im 14. Jhdt., JhbPhspTh 27 (1912) 301—5. J. Hofer, Biograph. Studien über Wilh. v. Ockham, ArchFrancHist 6 (1913) 664—69. K. Michalski, Les courants philos. (s. oben § 47 n. I), 77 f.

**VIII. Johannes de Ripa** (de Marchia). F. Pelster, Thomas von Sutton, ZkTh 46 (1922) 239.

### Zu § 49. Die Nominalistenschule. II. Die Anfänge der neueren Naturwissenschaft.

**I. Johannes Buridan.** Bulaeus, Hist. Univ. Paris IV 212. C. Prantl, Gesch. d. Logik IV 14—38. B. Hauréau, Hist. de la philos. scol. II 2, 452 f. H. Denifle, Chart. Univ. Paris. II 307, 621 f., 645 f. H. Siebeck, Die Willenslehre bei

Duns Scot. u. s. Nachfolgern, Zeitschr. f. Philos. 112 (1898) 199—206. J. Verweyen, Das Problem d. Willensfreiheit in der Scholastik, 1909, 218—229. P. Duhem, Études sur Léonard de Vinci II 379—384 (über das Unendliche); 420—423 (über das Wesen der Schwere); 431—438 (über das Individuationsprinzip); 438—441 (der Buridan zugeschriebene Ethikkommentar soll einem Flamländer gleichen Namens angehören, der um 1400 lebte); III 1—112 (Jean Buridan et Léonard de Vinci); 113—259 (La tradition de Buridan et la science italienne au XVIe siècle); 279—286 (La dynamique de Jean Buridan et la dynamique de Soto); 350—360 (La dynamique d'Oresme et la dynamique de Buridan). M. de Wulf, Hist. de la philos. en Belgique, Bruxelles-Paris 1910, 130—132. O. Klemm, Gesch. d. Psychol., 1911, 375 f. P. Duhem, Le temps et le mouvement selon les scolastiques, Revue de philos. 14 (1914). P. Ortmayr, Der Seitenstettener Commentariolus historicus über Buridans Verhältnis zu Johanna von Navarra, Zeitschr. f. d. österreich. Gymn. 68 (1918) 721—740. P. Duhem, Le système du monde IV 124—42 (Über die Werke und die Astronomie). K. Michalski, Les courants philos. (s. oben § 47 n. I), 76 f. (der Ethikkommentar ist echt), 82—85.

**II. Nicolaus von Oresme.** F. Meunier, Fabricius-Mansi und W. Roscher, sieh oben im Text. W. Onken, Die Staatslehre des Aristoteles, 1870, 77 ff. C. Prantl, Gesch. d. Logik IV 93 f. Ch. Jourdain, Mémoire sur les commencements de l'économie politique dans les écoles du moyen-âge (Mémoires de l'Acad. des inscript. et belles lettres, t. 28, 2e partie, 1874); derselbe, Nic. Oresmes et les astrologues de la cour de Charles V, Revue des questions hist. 18 (1875) 136—160; derselbe, Excursions hist. et philos. à travers le moyen-âge, P 1888. G. v. Hertling, Zur Gesch. d. aristotel. Politik im Mittelalt., Rhein. Museum 1884, 446 f. (wieder abgedruckt in: G. v. Hertling, Historische Beitr. z. Philos., herausgeg. v. J. A. Endres, 1914, 20 f.). H. Denifle, Chart. Univ. Paris II 638, 641, nota; III, 1894 (sieh Index). M. Cantor, Vorlesungen über die Gesch. d. Mathematik II, 2. A., 1900, 129—131. G. Gröber, Grundriß der romanischen Philologie II, 1, 1902, 1073. E. Bridey, La théorie de la monnaie au XIVe siècle. Nicolas Oresmes, Thèse, P 1906. P. Duhem, Études sur Léonard de Vinci III 346—405; 481—492. H. Wieleitner, Nicolaus Oresme und die graphische Darstellung der Spätscholastik, Natur u. Kultur 1916/17, 529—536. P. Duhem, Le système du monde IV 157—64.

**III. Albert von Sachsen** und **Themo, der Sohn des Juden.** Bulaeus, Hist. Univ. Paris. IV, P 1668. J. Aschbach sieh oben im Text. Ch. Thurot, Recherches hist. sur le principe d'Archimède, 3e article, Revue archéologique, nouv. série, 19 (1869) 119. C. Prantl, Gesch. d. Log. IV 60—88. B. Boncompagni, sieh oben im Text. K. Werner, Der Endausgang der mittelalt. Scholastik, Wien 1887 (Die Scholast. des späteren Mittelalters IV, 1). H. Denifle, Chart. Univers. Paris. III, P 1894 (unter Albertus Bernardi Divitis oder de Saxonia); derselbe, Auctuarium Chart. Univers. Paris. I, P 1894 (unter Helmstat). P. Duhem, Études sur Léonard de Vinci I—III. M. Jullien, Un scolastique de la décadence. Albert de Saxe, Revue Augustinienne 16 (1910) 26—40. A. Dyroff, Über Albertus von Sachsen, sieh oben im Text. G. Heidingsfelder, Albert v. Sachsen. Sein Lebensgang und sein Kommentar zur Nikomachischen Ethik des Aristoteles (Beiträge XXII, 3—4), 2. A., 1926. P. Duhem, Le système du monde IV 151—57.

Über Themo (Thimo) handeln: Bulaeus, Historia Univers. Paris. IV 991. H. Denifle, Auctuarium Chart. Univ. Paris I. P. Duhem, Études etc. I 159—212, 345; II 367.

## Zu § 50. Die Nominalistenschule. III.

**I. Richard Swineshead.** C. L. Kingsford, Dict. of Nat. Biography LV 231. P. Duhem, Études sur Léonard de V. III 413—20; 451—60. K. Michalski, Le Criticisme (s. oben zu § 47 n. I), 7—8 (Hdss des Sentenzenkommentars, in dem sich eine breite Polemik gegen Brinkel [sieh oben S. 596] findet).

**II. Wilhelm Heytesbury** (Hentisberus). C. Prantl, Gesch. d. Log. IV 89—93. R. L. Poole, Dict. of Nat. Biography XXVI 327 f. P. Duhem, Études etc. III 406—408; 468—71.

**III. Peter von Candia.** Fr. Ehrle, Der Sentenzenkommentar Peters von Candia, des Pisaner Papstes Alexanders V. (FrSt, Beiheft 9), 1925.

**IV. Peter von Ailly.** Die ältere Lit. sieh bei P. Tschackert, Peter von Ailli (Petrus de Alliaco). Zur Gesch. des großen abendländischen Schisma und der Reform-

konzilien von Pisa und Konstanz. Anhang: Petri de Alliaco anecdotorum partes selectae, 1877, V f., Anm. 2. C. Prantl, Gesch. d. Log. IV 103—118. P. Tschackert, sieh oben; derselbe, Die angeblich Aillische Schrift „Determinatio pro quietatione conscientiae simplicium" ein Werk Gersons, Zeitschr. f. Kirchengesch. 17 (1897) 234; derselbe, Realenzykl. f. prot. Theol. I 274—280. B. Hauréau, Hist. de la philos. scol. II 2, 455—458. J. Hergenröther, KL I 369—373. K. Werner, Die nominalisierende Psychologie der Scholastik d. späteren Mittelalt., WSB 99 (1882) 302—327; derselbe, Der Endausgang d. mittelalt. Scholastik, Wien 1887 (Die Scholastik des späteren Mittelalt. IV, 1), 71 ff. u. ö. L. Salembier, Petrus de Alliaco, Lille 1886; derselbe, Les œuvres françaises du cardinal Pierre Ailly, évêque de Cambrai, Arras 1908; derselbe, Bibliographie des œuvres du cardinal Pierre d'Ailly, Besançon 1909; derselbe, DThC I 642—654. H. Finke, Forschungen u. Quellen z. Gesch. des Konstanzer Konzils, 1889, 103—132. H. Denifle, Chart. Univ. Paris. III, p. XVIII; derselbe, Auctuarium I, 1894, 707 f. P. Féret, La faculté de théol. de Paris. IV, P 1897, 181—223. H. Siebeck, Die Willenslehre bei Duns Scotus u. s. Nachfolgern, Zeitschr. f. Philosophie 112 (1898) 212—214. E. Hartmann, Die sinnliche Wahrnehmung nach P. d'Ailly, PhJhb 16 (1903) 36 ff., 139 ff. N. Valois, Un ouvrage inédit de Pierre d'Ailly: „De persecutionibus ecclesiae", P 1904. J. Bègne, Exégèse et astrologie. A propos d'un ouvrage inédit de Pierre d'Ailly, Rev. des scienc. ecclés., Lille 1905, déc.; 1906, janvier. G. M. Manser, Drei Zweifler am Kausalprinzip im XIV. Jhd., JhbPhspTh 27 (1912) 293—300. P. Duhem, Le système du monde IV 168—183. B. Meller, Die Erkenntnislehre des P. d'A. (erscheint demnächst).

**V. Johannes Gerson.** J. B. Schwab, Johannes Gerson, 1858. C. Prantl, Gesch. d. Logik IV 141—48. B. Hauréau, Hist. de la philos. scol. II 2, 460—67. K. Werner, Der Endausgang der mittelalt. Scholastik (Die Scholastik d. späteren Mittelalt. IV, 1), Wien 1887, 98—118. A. Knöpfler, KL V 457—473. A. J. Masson, Jean G., sa vie, son temps, ses œuvres, précédé d'une introduction sur le moyen-âge, Lyon 1894. P. Féret, La faculté de théol. de Paris IV, P 1897, 223—273. H. Siebeck, Die Willenslehre des Duns Scotus u. s. Nachfolger, Zeitschr. f. Philos. 112 (1898) 210—212. B. Beß, Realenzykl. f. prot. Theol. VI 612—617. A. Lafontaine, Jehan Gerson, P 1906. J. B. Monnoyeur, Le Traité de Jean Gerson sur la pucelle, P 1911. L. Salembier, DThC VI 1313—30 (hier weitere Lit.). O. Dittrich, Gesch. d. Ethik III 184 ff. Vgl. auch unten zu § 54 n. V, S. 791.

Über Gersons Pädagogik sieh G. Schumann, Lehrb. d. Pädagogik, 1876, 103 ff., und Bibliothek d. kath. Pädagogik, hg v. F. X. Kunz, Bd. XV, 1904.

**VI. Marsilius von Inghen.** A. Jellinek, Marsilius ab Inghen, Leipzig 1859. C. Prantl, Gesch. d. Log. IV 94—103. B. Hauréau, Hist. de la philos. scol. II 2, 453—55. H. Denifle, Chart. Univers. Paris. II 646, n. 29; III 91, 166, 200, 553 ff.; derselbe, Auctuarium Chart. Univ. Paris. I, P 1894 (an vielen Stellen). Sieh dazu Cl. Baeumker, Arch. f. Gesch. d. Philos. 10 (1897) 248, A. 127. P. Féret, La faculté de théol. de Paris III 284 ff. H. Siebeck, Die Willenslehre bei Duns Scotus und seinen Nachfolgern, Zeitschr. f. Philos. 112 (1898) 207—10. P. Duhem, Etudes sur Léonard de Vinci II 195; III 403—5; derselbe, Le système du monde IV 164—68. G. Ritter, Studien zur Spätscholastik, I. Marsilius von Inghen und die okkamistische Schule in Deutschland, 1921. K. Michalski, Les courants philos. (sieh oben zu § 47 Nr. I), 85; derselbe, Le Criticisme (sieh ebda), 42—44 (skeptische Tendenzen des M.).

**VII. Heinrich von Hainbuch** (von Langenstein). O. Hartwig, J. Aschbach, F. W. E. Roth sieh im Text. Kessel, KL V 1712—14. Fr. J. Scheuffgen, Beitr. z. Gesch. d. großen Schismas, 1889, 35 ff. A. Kneer, Die Entstehung der konziliaren Theorie, R 1893 (Römische Quartalschr., 1. Suppl.-Heft), 60 ff. H. Denifle, Chart. Univ. Paris. III 134 f., 577 f.; derselbe, Auctuarium I (sieh Index). F. Falk, Der mittelrhein. Freundeskreis d. H. von Langenstein, HistJhb 15 (1894) 517—28. W. Preger, Abh. d. hist. Kl. d. K. bayr. Akad. d. Wiss. 21 (1895) 1. Abt., 20 f. Cl. Baeumker, Arch. f. Gesch. d. Philos. 10 (1897) 249. P. Féret, La faculté de théol. de Paris III 263 ff. G. Bülow, Des Dominikus Gundissal. Schrift von der Unsterblichkeit der Seele, 1897, 71. B. Beß, Realenzykl. f. prot. Theol. VII 604—6. E. Mistiaen, Henri Heinbuche de Langenstein, dit de Hesse (1340?—1397): Le miroir de l'âme. Traduit et annoté (Mus. Less.), Bruges 1924. J. Zemb, DThC VIII 2574—6.

Über Heinrich von Oyta vgl. G. Sommerfeldt, Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung 1904, 576—604. P. Duhem, Le système du monde IV 132—33. G. Ritter, Marsilius von Inghen, 1921, 13, 42. Fr. Ehrle, Der Sentenzenkommentar Peters von Candia (s. oben zu § 47 n. II), passim, s. Index. C. Feckes (sieh n. VIII), 4, 86, 93 u. ö.

**VIII. Gabriel Biel.** F. X. Linsenmann, Gabriel Biel und die Anfänge der Universität Tübingen, ThQschr 47 (1865) 195—226; derselbe, G. Biel, der letzte Scholastiker u. d. Nominalismus, ebda 449—81; 601—676; derselbe, KL II 204—8. C. Prantl, Gesch. d. Log. IV 231 f. W. Roscher, Gesch. d. Nationalökonomie in Deutschland, 1874, 21 ff. G. Plitt, Gabriel Biel als Prediger, 1879. P. Keppler, Hist Jhb 3 (1882) 290—96 (über die Passionspredigt Biels). K. Werner, Der Endausgang der mittelalt. Scholastik, 1887 (Die Scholastik d. späteren Mittelalt. IV, 1), 262—296. H. Schultz, Der sittliche Begriff des Verdienstes, Theol. Studien u. Kritiken 67 (1894) 304 ff. P. Tschackert, Realenzykl. f. prot. Theol. III 208—210. H. Hermelink, Die theologische Fakultät in Tübingen vor der Reformation 1477—1534, 1906, 80—133; 204—207. J. Verweyen, Das Problem der Willensfreiheit in der Scholastik, 1909, 243—253. C. Ruch, DThC II 814—24. R. Seeberg, Lehrb. d. Dogmengesch. III 636. C. Feckes, Die Rechtfertigungslehre des Gabriel Biel und ihre Stellung innerhalb der nominalistischen Schule (Münsterische Beiträge zur Theologie, H. 7), 1925; derselbe, ThQschr 108 (1927) 50—76.

## Zu § 51. Der spätere Averroismus.

**I. Pietro d'Abano.** Acta philosophorum t. III, n. 15, 374—400 (ed. Ch. Aug. Heumann, 1724). Weitere ältere Lit. sieh bei U. Chevalier, Répertoire des sources hist. du moyen-âge, Bio-Bibliogr., P 1907, 3668. C. Prantl, Gesch. d. Logik III 243. F. Wüstenfeld, Die Übersetzungen arabischer Werke ins Lateinische, Abh. d. K. Ges. d. Wiss. zu Göttingen 22 (1877). Ronzoni, Della vita e delle opere di P. d'Abano, R 1878. K. Werner, Die Scholastik des späteren Mittelalt. IV, 1 (Der Endausgang der mittelalt. Scholastik), Wien 1887, 139 ff. S. Ferrari, Contribuzioni alla storia della biologia (Pietro d'Abano), Genova 1899; derselbe, I tempi, la vita etc. (sieh im Text; die Monographie enthält reiche Literaturangaben). P. Duhem, Essai sur la notion de théorie physique de Platon à Galilée, P 1908, 50—52. Br. Nardi, La teoria dell' anima e la generazione delle forme secondo Pietro d'Abano, Riv. di filos. neo-scol. 4 (1912) 723 ff. (Pietro d'A. ist in der Psychologie kein Averroist). H. C. Agrippas von Nettesheim mag. Werke samt d. geheimnisvollen Schriften des Petrus von Abano.... Gerhard von Cremona...., deutsche Übersetzung (5 Bde., Anastat. Neudruck), 1916. A. Dyroff, Dante und Pietro d'Abano, PhJhb 33 (1920) 253—271. P. Duhem, Le système du monde IV 229—63. Br. Nardi, Intorno alle dottrine filosofiche di P. d'Abano, Milano 1921. L. Thorndike, sieh im Text.

**II. Johann von Jandun** und **Marsilius von Padua.** E. Renan, Averroès et l'averroïsme, 2e éd., P 1861, 339—42. C. Prantl, Gesch. d. Log. III 273 ff. B. Hauréau, Hist. de la philos. scol. II 2, 281—90. K. Werner, Der Averroismus in der christl.-peripatetischen Psychologie des späteren Mittelalters, WSB 98 (1881) 265—88. H. Denifle, Chart. Univers. Paris. II 103, 186, 301—3, 326, 718. P. Féret, La faculté de théologie de Paris III 273—75. N. Valois, Jean de Jandun et Marsile de Padoue, auteurs du Defensor pacis, Histoire litt. de la France XXXIII, 1906, 528—623. P. Duhem, Études sur Léonard de Vinci II 24. M. de Wulf, Hist. de la philos. en Belgique, Bruxelles-Paris 1910, 132 f. A. Pelzer in einer noch nicht gedruckten Löwener Dissertation; vgl. M. Grabmann, Neuaufgefundene Werke des Siger v. Br. (sieh oben zu § 37 n. I), 22 Anm. 1. P. Duhem, Le systéme du monde IV 96—103; V 571—80. E. Gilson, Études de philosophie médiévale, 1921, 51—75: La doctrine de la double vérité (mit Texten). J. Rivière, Jean de Jandun, DThC VIII 764 f.

Marsilius: E. Renan, 339 f. S. Riezler, Die literarischen Widersacher der Päpste zur Zeit Ludwigs des Baiers, 1874. Labanca, Marsilio da Padova riformatore politico e religioso, Padova 1882. P. Féret, III 193—200. Sander, Realenzykl. f. prot. Theol. XII 368—371. R. Scholz, Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz' VIII., 1903, 452—456. N. Valois, sieh oben. A. Cappa Legora, La politica di Dante e di Marsilio di Padova, Rom-

Turin 1907. A. Hauck, Kirchengesch. Deutschlands V 1, 1911, 501—508. P. Villari, Marsilio di Padova e il „Defensor pacis", N. Antologia 1913 (aprile) 369—379. R. Seeberg, Lehrb. d. Dogmeng. III 520—23. E. Emerton, The Defensor pacis of Marsiglio of Padua, Cambridge 1920. G. Piovano, Il „Defensor pacis" di Marsilio Patavino, Scuola Catt. 1922 (marzo) 161—78. H. Otto, M. v. P. u. der Defensor pacis, HistJhb 45 (1925) 198—218.

**III. Johann Baconthorp.** E. Renan, 318 ff., 420. C. Prantl, 318. B. Hauréau, 441—43. K. Werner, Der Averroismus, 231—65; derselbe, Die Scholastik des späteren Mittelalt. II. Die nachskotistische Scholastik, Wien 1883, 13 f. und sehr häufig. M. J. Scheeben, KL I 1838 f. K. Michalski, Le Criticisme (s. oben zu § 47 n. I), 13 f. B. F. M. Xiberta, De mag. Johanne B., AnalOrdCarm 6 (1927) 3—128; derselbe, Joan Baconthorp Averroista? Estudi sobre l'orientació doctrinal i metodica del Doctor Resolut, Criterion 3 (1927). (Im ersten Teile dieser wichtigen Arbeit weist X. nach, wie der Titel „Averroistarum Princeps" entstanden und später mißverstanden worden ist; wenn J. B. auch die Autorität des Commentators sehr hoch schätzt, so war er doch ein scharfer Gegner der antichristlichen Averroisten, vor allem des Siger von Brabant.)

**IV. Paul von Venedig.** F. Momigliano, Paolo Veneto e le correnti del pensiero religioso e filosofico nel suo tempo. Contributo alla storia della filosofia del s. XV, Torino 1907. P. Duhem, Le système du monde IV 280—89. L. Thorndike, A history of magic and experimental science II 874—947.

## Zu § 52. Die Scotistenschule.

**I. Antonius Andreas.** L. Wadding, Script. Ord. Min., R 1750, 29. C. Prantl, Gesch. d. Logik III 276—82. B. Hauréau, Hist. de la philos. scol. II 2, 445—9. M. Bihl, DHGE II 1633 f. A. Vacant, DThC I 1180.

**II. Franciscus de Mayronis.** L. Wadding, 123 f. C. Prantl, Gesch. d. Logik III 283—91. B. Hauréau, II 2, 298—306. K. Werner, Der hl. Thomas von Aquino III 99—101. H. Denifle, Chart. Univ. Paris. II 272 f. P. Duhem, François Meyronnes O. F. M. et la question de la rotation de la terre, ArchFrancHist 6 (1913) 23—25. Fr. Ehrle, Der Sentenzenkommentar Peters von Candia (sieh zu § 47 n. II), 252 f. Ch.-V. Langlois, Hist. litt. de la France XXXVI, 1924/27, 305—42 u. 652 f.

**III. Johannes von Reading.** E. Longpré, Jean de R. L'école franciscaine d'Oxford au début du XIVe sc., La France Francisc. 1924, 99 ff.

**IV. Wilhelm von Alnwick.** A. Pelzer, Le premier livre des Reportata Parisiensia de Jean Duns Scot, Annales de l'Inst. Sup. de Philos. t. V, Louvain 1924, 467 ff. F. Pelster, Duns Scotus nach engl. Hdss, ZkTh 51 (1927) 72 ff. M. Bihl, DHGE II 662 (hier weitere Lit.). A. G. Little, ArchFrancHist 19 (1926) 872 f.

**V. Johannes de Bassolis.** L. Wadding, 193. B. Hauréau, II 2, 308—14. P. Duhem, Études sur Léonard de Vinci II 373—8 (über das Unendliche); 416 f. (über die Mehrheit der Welten). E. d'Alençon, DThC II 475. K. Michalski, Les sources du Criticisme (sieh zu § 47 n. I), 8 (skept. Äußerungen über Gottesbeweise und Gotteserkenntnis). Ch.-V. Langlois, Hist. litt. de la France XXXVI, 1924/27, 349—55.

**VI. Franciscus de Marchia** (auch: Fr. Rubeus [Rossi] de Apiniano [Pignano] oder de Esculo). Fr. Ehrle, Der Sentenzenkommentar Peters von Candia (sieh zu § 47 n. II), 253 ff.; ebda über seinen Schüler Guill. de Rubione.

**VII. Hugo de Novocastro.** Ch.-V. Langlois, in d. Festschrift für Th. F. Tout (sieh im Text); derselbe, Hist. litt. de la France XXXVI, 1924/27, 342—49.

**VIII. Robert Cowton** (nicht Scotist!). F. Pelster, Thomas Sutton, ZkTh 46 (1922) 218—23, 251, 392 f. Fr. Ehrle (siehoben), 259 f. A. G. Little (sieh n. IV), 873 f.

**IX. Alexander von Alessandria** (nicht Scotist!). A. de Sérent, DHGE II 254 f. (hier weitere Lit.).

**X. Thomas von Erfurt** (vgl. S. 508). M. Grabmann, De Thoma Erfordiensi auctore Grammaticae, quae Joanni Scoto adscribitur speculativae, ArchFrancHist 15 (1922) 273—77; derselbe, Mittelalt. Geistesleben, 118—125. M. Heidegger, Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus, 1916. Vgl. oben S. 766 u. 767.

**XI. Walter Burleigh** (Burlaeus). ArchFrancHist 2 (1909) 631; 4 (1911) 569. C. Prantl, Gesch. d. Logik III 297—306. B. Hauréau, Hist. de la philos. scol. II 2, 443 f. Jeiler, KL II 1542 f. H. Denifle, Chart. Univ. Paris. II 454. P. Féret, La faculté de théol. de Paris III 242—7. P. Duhem, Études sur Léonard de Vinci II 24, 414 f., 443.

**XII. Thomas Bradwardine.** H. Savile, sieh im Text. W. F. Hook, Lifes of the archbishops of Canterbury IV, L 1865, 81 ff. M. Curtze, sieh im Text. G. Lechler, De Thoma Bradwardino commentatio, Lipsiae 1868; derselbe, Johann von Wiclif, 1873. W. Stephens, Dictionary of National Biography VI, 1886, 188—190. K. Werner, Die Scholastik des späteren Mittelalters III: Der Augustinismus in d. Scholastik des späteren Mittelalters, 1883, 234—306. H. Denifle, Chart. Univ. Paris. II 454, n. 8. R. Seeberg, Realenzykl. f. prot. Theol. III 350—3; derselbe, Lehrbuch d. Dogmengesch. III 624 f. M. Cantor, Vorlesungen über Gesch. d. Math. II, 2. A., 1900, 113—20. S. Hahn, Thomas Br. u. s. Lehre von d. menschl. Willensfreiheit (Beiträge V, 2), 1905. J. Verweyen, Das Problem der Willensfreiheit i. d. Scholastik, 1909, 206—215. Cl. Baeumker, Witelo, 1908, 311 (über den ontolog. Gottesbeweis bei Bradw.). A. Daniels, Quellenbeitr. u. Untersuch. z. Gesch. d. Gottesbew., 1909, 162—164. E. Burton, The Catholic Encyclopedia XIV 693. P. Duhem, Études sur Léonard de Vinci III 296—300 (über den Tractatus proportionum). K. Michalski, Les courants philos. (sieh zu § 47 n. I), 69.

**XIII. Wilhelm von Vaurouillon.** Fr. Pelster, W. von Vorillon, ein Skotist des 15. Jhdts, FrSt 8 (1921) 48—66; derselbe, ZkTh 46 (1922) 394.

**XIV. Petrus Tartaretus.** Bulaeus, Hist. Univ. Paris. V, P 1670, 794. C. Prantl, Gesch. d. Logik IV 204—9. K. Werner, Der Endausgang d. mittelalt. Schol. (Die Schol. d. späteren Mittelalt. IV, 1), Wien 1887, 305. F. Morgott, KL II 1227 f.

## Zu § 53. Die spätere Thomistenschule.

**I. Johannes Capreolus.** Quétif-Echard, Script. Ord. Praed. I 795 f. K. Werner, Die nachscotistische Scholastik, Wien 1883 (Die Scholastik des späteren Mittelalt. II), 438—575; derselbe, Der hl. Thomas v. A. III (Gesch. d. Thomism.), 1889, 151—244. H. Denifle, Chart. Univ. Paris. IV 145, 223. P. Féret, La faculté de théol. de Paris IV 331 f. A. Hauck, Realenzykl. f. prot. Theol. III 722. Th. Pègues, Rev. thomiste 1899, 1900, 1905. M. Grabmann, Joh. Capreolus, JhbPhspTh 16 (1902) 275—282. J. Ude, Doctrina Capreoli de influxu Dei in actus voluntatis humanae, Graecii 1905. H. Hurter, Nomencl. lit. II, 3. ed. 1906, 805 f. Alvéry, Du molinisme au thomisme par Capréolus, Revue Augustinienne 1906, janvier. P. Mandonnet, DThC II 1694. A. Matracy, Le constitutif de la personne d'après Capréolus, Rev. Augustinienne 1910, juin, août. C. J. Jellouschek, Verteidigung d. Möglichkeit einer anfangslosen Weltschöpfung durch Capreolus, JhbPhspTh 26 (1912) 155—87, 325—67.

**II. Antonin von Florenz.** Quétif-Echard, Script. Ord. Praed. I 817 ff.; II 823 f. Stanonik, KL I 983—86. Wagenmann-Benrath, Realenzykl. f. prot. Theol. I 604 f. H. Crohns, Die Summa theologica des Antonin von Florenz u. die Schätzung des Weibes im Hexenhammer, Helsingfors 1903. C. Ilgner, Die volkswirtschaftlichen Anschauungen Antonins von Florenz, 1904; sieh zu Ilgner und Crohns: Schaub, HistJhb 26 (1905) 112—24. P. Mandonnet, DThC I 1450 bis 54. F. J. Bürck, Die Lehre vom Gewissen, Der Katholik 89 (1909) I 17—37, 81—99. B. Jarret, The Economics of a Florentine Archbishop, The Irish Theol. Quarterly Review 7 (1912) 140—158; derselbe, St Antonino and mediaeval economics, L 1914. R. S. Morçay, Chroniques de S. Ant., fragments originaux du titre XXII. Thèse, P 1913; derselbe, Ant., archevêque de Florence, P 1914 (hier weitere Lit.); derselbe, DHGE III 856—60. F. J. Bürck, Die Psychologie des hl. Antoninus von Florenz, I. D., Bonn 1916. A. Masseron, S. Antonin (1389—1453), P 1926.

**III. Die Kölner Thomistenschule des 15. Jahrhunderts.** C. Prantl, IV 229 ff. K. Werner, Die Scholastik d. spätern Mittelalters IV 1, 393 ff. Fr. Ehrle, Der Sentenzenkommentar Peters v. Candia (s. oben zu § 47 n. II), 263 f. A. Walz, De magistri Gerardi de Elten O. P. lectura super I. p. Summae S. Thomae (Excerptum ex Anal. O. P. 16 [1923]). Romae 1924. A. Birkenmajer, Die Wiegendrucke der physischen Werke Johannes Versors, in: Bok- och Bibliotekshistorika Studier

tillägnade Isak Collijn, Uppsala 1925, 121—35. M. Grabmann, Mittelalt. Geistesleben, 430 (über Henricus de Cervo). G. Löhr, Die theol. Disputationen u. Promotionen an d. Univ. Köln im ausgehenden 15. Jhdt, 1926.

**IV. Die Kölner Albertistenschule.** C. Prantl, IV 228. K. Werner, IV 1, 301 f. Fr. Ehrle, Der Sent.-Kommentar Peters v. Candia, 124, 263 f., 265, 325.

**V. Dionysius der Kartaeuser.** Biographie von Theodorich von Loer O. P., in: Acta sanct., Mart. II 245—55 und in der neuen Gesamtausgabe t. I, p. XXIII—XLVIII. O. Zöckler, Dionys der Kartaeuser, Theol. Studien u. Kritiken 1881, 648 ff. Welters, Denys le Chartreux, Roermonde 1882. Jocham-Scheeben, KL III 1801—1808. K. Werner, Der Endausgang d. mittelalt. Scholastik, 1887 (Die Scholastik des späteren Mittelalt. IV, 1), 134—137, 206—262. A. Mougel, Denys le Chartreux, Montreuil-sur-mer 1896; ins Deutsche übers., 1898. S. M. Deutsch, Realenzykl. f. prot. Theol. IV 698—701. J. Stiglmayr, Neuplatonisches bei Dionys d. Kartaeuser, HistJhb 20 (1899) 367—88. K. Krogh-Tonning, Der letzte Scholastiker. Eine Apologie, 1904. H. Denifle, Die abendländischen Schriftausleger bis Luther, 1905, 252—59 (über den Kommentar zum Römerbrief). M. Grabmann, Studien über Ulrich von Straßburg, ZkTh 29 (1905) 623—26, bzw. Mittelalt. Geistesleben, 215—18 (Dionys. benutzt in seinem Sentenzenkommentar stark die Summa d. Ulr. v. Straßburg). H. Hurter, Nomencl. lit. II, 3. ed. 1906, 909—13. A. Rösler, Die Schrift des Kartaeusers Dionysius De venustate mundi et pulchritudine u. d. Schönheitsbegriff der Gegenwart, Hist. polit. Bl. 149 (1912) 505—522.

**VI. Die Dominikanerschule des ausgehenden Mittelalters.** M. Grabmann, Der Liber de divina sapientia des Jakob v. Lilienstein O. Pr. Eine ungedruckte theol. Summe aus d. Beginne des 16. Jahrh., in: Beiträge z. Gesch. d. Renaissance u. Reformation, Festgabe f. Jos. Schlecht, 1917, 124—140. G. M. Häfele, Franz von Retz. Ein Beitrag zur Gelehrtengeschichte des Dominikanerordens und der Wiener Universität am Ausgang des Mittelalters, Innsbruck 1918. C. J. Jellouschek, Des Nicolaus e mirabilibus O. Pr. Abhandlung über die Prädestination. Nach d. Cod. 1566 d. Wiener Hofbibl. hg, Wien 1918; derselbe, Des Leonardus a Valle Brixinensi O. Pr. Untersuchungen über die Praedestination, DTh 7 (1920) 107—41.

**VII. Der Übergang zur spanischen Thomistenschule des XVI. Jahrhunderts. Cajetan** (Thomas de Vio): P. Mandonnet, DThC II 1313—29. **K. Koellin:** N. Paulus, ZkTh 20 (1896) 47—72; abgedruckt in: Die deutschen Dominikaner im Kampfe gegen Luther, 1903, 111—34. M. D. Chenu, DThC VIII 2370—2. **P. Crockart** (von Brüssel): Quétif-Echard, Script. Ord. Praed. II 29. M. Grabmann, Mittelalt. Geistesleben, 320.

L. Getino, El maestro fray **Francisco de Vitoria** y el renacimiento filosofico teologico del Siglo XVI, Madrid 1914. V. Beltrán de Heredia, Los manuscritos de maestro fray Fr. de V., La Ciencia Tomista 19 (1927) t. 35, 303—28 (305—15: Sustitución de las „Sentencias" por la „Suma" en la enseñanza de la Teologia); derselbe, La herencia literaria del maestro fray Fr. de V., ebda t. 36, 57—84.

### Zu § 54. Die Entwicklung der Mystik im XIV. und XV. Jahrhundert.

**I. Johannes Tauler.** H. Denifle (Der Gottesfreund im Oberland und Nikolaus von Basel. Eine krit. Studie, Hist.-polit. Blätter 75 (1875) 17—38, 93—122, 245—266, 340—354; derselbe, Taulers Bekehrung, krit. unters., 1879; derselbe, Taulers Bekehrung, Antikritik gegen A. Jundt, 1879) hat nachgewiesen, daß die Geschichte von Taulers Bekehrung eine Dichtung ist. W. Preger, Gesch. d. deutsch. Mystik III 3—241; derselbe, Allg. deutsche Biographie 37, 1894, 453—465. F. Cohrs, Realenzykl. f. prot. Theol. XIX 451—459. L. Naumann, Untersuchungen zu Joh. Taulers deutschen Predigten, Rostocker I. D., Halle 1911. O. Scheel, T.s Mystik und Luthers reformatorische Entdeckung, in: Festgabe f. Jul. Kaftan, 1918, 298—318. A. V. Müller, Luther und T. auf ihren Zusammenhang untersucht, Bern 1918 (vgl. dazu J. Zahn, ThR 19 (1920) 139—41). Ph. Strauch, Zu T.s Predigten, Beiträge z. Gesch. d. deutschen Sprache 44 (1919) 1—26. A. Vogt-Terhorst, Der bildl. Ausdruck in d. Predigten Joh. T.s, Breslauer German. Abh., H. 51, 1920. J. Zahn, T.s Mystik in ihrer Stellung zur Kirche, in: Ehrengabe deutscher Wiss., dargeboten v. kath. Gelehrten hg von F. Fessler, 1920, 125—46. E. Hugueny, La doctrine mystique de T., RScPhTh 10 (1921) 194—221. Th. Köstlin, Joh. T.,

Monatsschr. f. Pastoraltheol. 18 (1922) 68—72. H. v. Redern, Der Gottesfreund Joh. T. und die Freunde Gottes im 14. Jhdt., 4. A., 1923. A. Chiquot, Histoire ou légende? Jean T. et le „Meisters Buoch", Strasbourg 1922. W. Rohkohl, Die Bedeutung Jesu Christi bei Joh. T., I. D., Halle 1923. J. Just, Der Gemeinschaftsgeist in d. Mystik Joh. T.s, I. D., Breslau 1923. G. Müller, Zur Überlieferung T.s und Eckharts, Zeitschr. f. d. deutsche Alt. 1924, 241—44. D. de Man, Een onbekende middelnederlandsche vertaling van Joh. T.'s preeken, Nederl. Arch. v. Kerkgesch. 20 (1927) 35—42. O. Dittrich, Gesch. d. Ethik III 230 ff. G. Théry, Esquisse d'une vie de T., Suppl. à La vie spirituelle 8 (1927) t. 15, 117—167. Th. Absil, Die Gaben des hl. Geistes in d. Mystik des Joh. T., Zeitschr. f. Aszese und Mystik 2 (1927) 254—64. X. de Hornstein, sieh zu § 45 V b, S. 780.

Schriften aus d. Gottesfreund-Lit., 1. Heft. Sieben bisher unveröffentlichte Traktate und Lektionen, hg v. Ph. Strauch [Altdeutsche Textbibl. Nr. 22], 1927. 2. Heft. Merswins vier anfangende Jahre. Des Gottesfreundes Fünfmannenbuch, (die sogen. Autographie, hg v. Ph. Strauch [ebda Nr. 23], 1927.

**II. Heinrich Seuse** (Suso). C. Schmidt, Theol. Stud. u. Krit. 1843, 835 ff. W. Preger, Gesch. d. deutschen Mystik II 309—415; derselbe, Eine noch unbekannte Schrift Susos, 1896 (aus den Abhandlungen d. bayr. Akad. d. Wiss.). R. Seeberg, E. Kampf um jenseitiges Leben. Lebensbild eines mittelalterl. Frommen (Hnr. Seuses) in protestant. Beleuchtung, Dorpat 1889. Th. Jäger, H. Seuse aus Schwaben. Ein Diener der ewigen Weisheit im 14. Jahrh., Basel 1893. K. Bihlmeyer, Des schwäbischen Mystikers H. Seuse Abstammung u. Geburtsort, Hist.-polit. Blätter 130 (1902) 46—58; 106—117; derselbe, Zur Chronologie einiger Schriften Seuses, HistJhb 25 (1904) 176—190; derselbe in seiner Ausgabe. O. Clemen, Seuse (Suso), in: Unsere religiösen Erzieher, herausgeg. von B. Beß, Bd. I, 1908. A. Pummerer, Seuses Büchlein der Wahrheit nach formalen Gesichtspunkten betrachtet, Pr., Mariaschein 1908. H. Lichtenberger, Revue des Cours et Conférences, P 1909/10, Nr. 27, 30, 32; 1910/11, Nr. 1, 2, 4, 5 (Die Vita Seuses ist ein zu erbaulichen Zwecken abgefaßter hagiographischer Roman, den ein Verehrer Seuses nach seinem Tode aus schriftlichen und mündlichen Quellen zusammengefügt hat). D. Vargha, Heinrich Amand Seuse in unserer Kodex-Literatur, Budapest 1910. A. Lang, Heinrich Suso. Studie aus mittelalterl. Mystik, Prag 1911. S. Hahn, Heinrich Susos Bedeutung als Philosoph, in: Festgabe für Cl. Baeumker, 1913, 347—356. A. Delplace, La doctrine de la communion chez Tauler et Suso, Études 1913, 501—15. A. Nicklas, Die Terminologie d. Meisters Heinrich Seuse unter bes. Berücksichtigung d. psychol., log.-metaphys. u. myst. Ausdrücke, 1914. C. Heyer, Stilgeschichtl. Studien über H. Seuses Büchlein d. ewigen Weisheit, Kieler I. D., Stuttgart 1915 (vorher ersch. in Zeitschr. f. deutsche Philol. 46 (1914) 175—228, 393—443). K. Bihlmeyer, Angebliche latein. Predigten H. Seuses, ThR 16 (1917) 84 f. A. Gebhard, Die Briefe u. Predigten des Mystikers H. Seuse, gen. Suso, nach ihren weltl. Motiven u. dichterischen Formeln betrachtet, I. D., Straßburg 1918. X. de Hornstein, sieh zu § 45 V b, u. RThom 5 (1922) 3—41. R. Zeller, Le bienh. Henri Suso († 1366), P 1922. A. Levarti, Enrico Suso, Riv. di filos. neoscol. 15 (1923) 39—50. D. de Man, Heinrich Suso en de moderne devoten, Nederl. Arch. v. Kerkgesch. 19 (1926) 279 bis 83. A. G. M. van de Wijnpersse, De dietse vertaling van Suso's Horologium Aeternae Sapientiae, Groningen 1926.

**III. Die deutsche Theologie.** Ullmann, Theol. Stud. u. Krit. 1852, 859 ff. Lisco, Die Heilslehre der Theologia deutsch, 1857. Reifenrath, Die deutsche Theologie des Frankfurter Gottesfreundes, 1863. A. Stöckl, Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. II, 1865, 1149—1159. B. M. Mauff, D. religionsphilos. Standpunkt d. sogen. deutsch. Theologie, dargest. unt. vorh. Berücksichtigung von Meister Eckhart, 1890. M. Windstoßer, Étude sur la „Théologie germanique", suivie d'une traduction franç. faite sur les éditions orig. de 1516 et 1518, P 1912. F. Picavet, Essai sur l'histoire générale et comparée des théologies et des philosophies médiévales, P 1913, 304—306. H. Hermelink, in: Aus Deutschlands kirchl. Vergangenheit. Festschrift für Th. Brieger, 1912, 1—19. K. Müller, BSB 30 (1919) 631—58. J. Bernhart, Eine deutsche Theologie. Der Frankfurter, übertr. u. engel., 1922. J. Paquiers, Un mystique allemand du XIVe s.: L'orthodoxie de la Théologie germanique, P 1922.

**IV. Jan van Ruysbroeck.** G. C. Schmidt, Étude sur Jean Rusbroeck, sa vie, ses écrits et sa doctrine, Straßburg 1859. W. L. de Vreese, Bijdragen tot de

kennis van het leven en de werken van Jan van Ruusbroec, Gent 1896; 2. A. 1911; derselbe, De handschriften van Jan van Ruusbroec's werken I, Gent 1900; II, ebda 1902; derselbe, in: De Gids 1907, 275 ff.; derselbe, Jean de Ruysbroeck, Biogr. Nat. de Belgique XX, 1900; 2. A. 1920. A. Wautier d'Aygalliers, Vie de Ruysbroeck, Thèse, Cahors 1909. J. van Mierlo, Het leven van J. v. R. door Pomerius en Surius, Dietsche Waranda en Belfort 1910. Cujlits, R. en de mystiek, Verhandl. van de allg. Kath. Vlaamsche Hoogheschooluitbreiding, 1910. G. van Poppel, Een en ander over Ruysbroec. I. Meister Eckhart en R. II. Pseudo-Dionysius Areopagita en R., De Katholiek 1912 u. 1913. W. Schleussner, Der Katholik 93 (1913) I 203—6 (Literatur!). G. Dolezich, Das relig. Erlebnis in d. Schriften des Mystikers Joh. v. R., ThGl 13 (1921) 340—55. A. C. Bouman, J. Ruusbroec en de duitsche mystiek, Tijdschr. v. Ned. Taal- en Letterkunde 41 (1922) 1—23; 42 (1923) 81—115; 43 (1924) 249—57. J. van Mierlo, J. Ruysbroeck en de duitsche mystiek, Studien 98 (1922) 439—67; derselbe, Is het „Boec van den twalef dogheden" een werk van Jan v. R.?, Studien 99 (1923) u. 100 (1924). L. Reypens, Le sommet de la contemplation mystique chez le bienh. Jean de Ruusbroec, Rev. d'asc. et de myst. 3 (1922) 249—72; derselbe, Ruusbroecbijdragen, Tijdschr. v. Ned. Taal- en Letterkunde 42 (1923) 47—71. A. Wautier d'Aygalliers, Ruysbroeck l'Admirable, P 1923 (engl. New York 1925). O'Sheridan, Ce qui reste de la plus ancienne vie de Ruysbroeck, RHistEccl 21 (1925) 51—78, 215—48. G. Dolezich, Die Mystik Jan van Ruysbroecks des Wunderbaren (Breslauer Stud. z. hist. Theol. Bd. IV), 1926 (S. IX—XV Lit.; 13—23: Hdss, Übers. u. Ausgaben). R. Will, R. l'Admirable, Rev. d'hist. et de phil. rel. 6 (1926) 60—72. L. Reypens, Voor de geschiedenis van Jan van Ruusbroec, Dietsche Warande en Belfort 26 (1926) 92—107.

**V. Johannes Gerson.** E. Vansteenberghe, Un écrit de Vincent d'Aggsbach contre Gerson, Festgabe f. Cl. Baeumker (Beiträge, Suppl.-Bd. I), 1913, 357—64. D. H. Carnahan, The Ad Deum vadis of Gerson published, Illinois 1917. L. Salembier, DThC VI 1324—27 (La théologie mystique).

**VI. Johannes von Kastl.** Lit. sieh im Text S. 630.

**VII. Der Streit um die docta ignorantia.** E. Vansteenberghe, sieh im Text; außerdem: Nicolas de Cues, Lille 1920. J. Lenz, Die docta ignorantia oder d. myst. Gotteserkenntnis des Nikolaus Cusanus in ihren philos. Grundlagen, 1923. J. Ranft, Schöpfer und Geschöpf nach Kard. Nikolaus von Cusa, 1924. J. Ritter, Docta ignorantia. Die Theorie des Nichtwissens bei Nicolaus Cusanus, 1927.

**VIII. Thomas Hemerken von Kempen.** J. Pohl, Thomas von Kempen ist der Verfasser der Bücher De imitatione Christi, Wissenschaftl. Beilage zu dem Programm d. K. Gymn. Thomaeum zu Kempen, Schuljahr 1893/94; derselbe, Die Glaubwürdigkeit des Johannes Busch in der Imitatio-Frage, HistJhb 27 (1906) 322—333; derselbe, Thomas von Kempen ist der Verfasser der Nachfolge Christi, Festschr. für G. von Hertling, 1913, 131—138; derselbe, Thomas a Kempis, Theologie und Glaube 5 (1913) 265—278. G. de Montmorency, Thomas a Kempis, his age and his book, L 1907. M. Byron, Thomas a Kempis, 1910. G. H. Preston, Studies in Thomas a Kempis in the light of to-day, L 1912. Über die Gerson-Hypothese vgl. DThC VI 1327. G. Semprini, La morale dell' „Imitazione di Cristo", Riv. di filos. neoscol. 11 (1919) 589—601. Symphorien de Mons, L'influence spirituelle de S. Bonaventure et l'Imitation de Jésus-Christ de Thomas a Kempis, P 1923.

Einen neuen Angriff gegen die Urheberschaft des Thomas von Kempen unternahm neuerdings auf Grund einer Lübecker Hds P. Hagen: Das Buch von der Nachfolge Christi u. Thomas v. Kempen, Zeitschr. f. d. deutsche Alt. 59 (1922) 23—35; derselbe, Mahnungen z. Innerlichkeit. Eine Urschrift des Buches von d. Nachfolge Christi, 1926; derselbe, Ein Kapitel des Buches von der Nachfolge Christi in Urschrift u. Überarbeitung, Studia Catholica 2 (1926) 383—98. Gegen Hagen: J. Huyben, Quelques objections contra Th. a. Kempis, La Vie Spirituelle 1926, Suppl. 202—22; derselbe, Voor Th. van Kempen, Ons geestelijk Erf 1 (1927) 38—49.

# Namenregister.

Bei mittelalterlichen Autoren und Philosophen ist für die Registrierung der Vorname maßgebend; sieh z. B. Wilhelm von Ockham bei Wilhelm. Jedoch ist auch unter Ockham auf Wilhelm verwiesen, und ebenso in ähnlichen Fällen. Die Namen der wichtigeren behandelten Philosophen sind durch Fettdruck hervorgehoben, desgleichen die Hauptstellen im Text und Literaturverzeichnis.


A.

Aalders, W. J. 668.
Aall, A. 642 656.
Abaelard, Peter s. Petrus Abaelardus.
Abarbanel s. Isaak Abarbanel.
Abbamondi, A. 698.
ʿAbdallâh ibn al-Fadl 296.
Abel, O. 669.
Abeloos, J. B. 294 f.
Abenarabi s. Muhjîddîn ibnu l-ʿArabî.
Abert, Fr. 422.
**Abraham ben David** 327 329 **338** f. **726** f.
Abraham ibn Daud s. Abraham ben David.
Abraham ibn Ezra 474 614.
Abraham ben Hasdai 292.
Abraham ben Jischak 725
Abraham ben Samuel Halevi ibn Chasdai 328 333.
Abrahams, J. 727.
Abravanel, Isaak s. Isaak Abarbanel.
Absil, Th. 790.
**Abubacer** (Ibn Tufail, Abû Bekr) 289 292 **312** f. 315 322 339 439 **722**.
Abû Bekr el-Rasi (Rasis) 379.
Abû Bekr ibn Tufail s. Abubacer.
Abû Bischr Mattâ-bn Jûnus 301.
Abû Ga'far Ahmed ibn el-Gazzâr 230.
Abû-Hâschim 719.
Abû Ishâk al-Bitrûschî s. Alpetragius.
Abû Jaʿqûb Jûsuf, Kalif 313.
Abûl-l-Barak't 716.
Abulfaragius (Abû-l-Farağ-Gregorius Barhebraeus) 294 f. 716 f. 720.
Abû-l-Hair Hasan ibnu-l-Hammâr 301.
Abû-l-Hasan Behmenjâr b. al Marzubân 309.
Abû Ma'ashar s. Albumasar.
Abû Ma'schar 'Ga'far ben Muhammed el Balchi 231.
Abû Muhammed Abd-Allah 313.
Abû Qurra 716.
Abû Raschîd 719.
Achelis, H. 41.
Achelis, W. 663 780.
d'Achery 183.
Adalbold von Utrecht 180.
Adam Godham s. Adam Wodham.
Adam, der Magister 376.
**Adam von Marsh** (de Marisco) 372 381 **396** 397 465f. 509 **738**.
Adam von Petit-Pont 455.
Adam von St. Victor 710.
Adam Rufus 375.
Adam Wodham (Godham) 587 f. 782 f.
Adam, A. 254 258 708.
Adam, K. 100.
**Adelard von Bath** 148 154 180 226—228 **231** f. 236 238 265 343 437 593 701 f. **704**.
Adelmann von Lüttich 182.
Adenulf von Anagni 765.
Adeodatus, A. 756.
Adimantus 101.
Adlhoch, B. 698 f. 701.
Adrastus 148.
Aegidius Colonna s. Aegidius von Rom.
Aegidius Conigiatus 774.
Aegidius, Gegner des Nicolaus von Autrecourt 588 591.
**Aegidius von Lessines** (de Letinis) 388 402 405 416 452 494 529 **534** 739 764 **770**.
**Aegidius von Rom** 202 433 445 454 496 f. 529 532 f. **543—546** 547 549 560 589 596 676 682 733 755 **774**.
Aelbert 160.
Aelian 81 98.
**Aeneas von Gaza** 117 119 **122** f. **667**.
Aëtios 122.
Agobard von Lyon 159 161 691 f.
Agrippa von Nettesheim 460 786.
de Aguilar, A. 533.
d'Aguirre 699.
Ahner, M. 159 691.
**Ahron ben Elia** 327 331 **341** 728.
Aigrin, R. 661.
d'Ailly, Peter s. Petrus von Ailly.
Aimerich von Piacenza 519.
Aindorffe, Kaspars. Kaspar Aindorffer.
Akîba, Rabbi 325.
Akindynos, Georgios s. Georgios Akindynos.
Ἀκύλας, *A. M.* 660.
Alanus 475.
**Alanus ab Insulis** (von Ryssel, Lille) 176 227 229 f. **245—247** 248 279. 303 358 362 f. 418 455 461 622 **706** 723 727.
Albanese, C. 767.
Al-Batlajûsi 724.
Al Battani 344.
Albe, E. 769.
Albergoni, Fr. E. 766.
Alberich von Reims 242 705.
Alberich von Troisfontaines 177.
Albericus mythologus 179.
Albers 95.

Albert von Brescia 773.
Albert von Orlamünde 407 740.
**Albert von Sachsen** (de Saxonia, von Helmstedt, von Riemestorp) 407 449 572 585 595 f. 598 f. **600** bis **602** 605 610 683 740 **784**.
Albert, P. 739.
Alberts, H. 644.
**Albertus Magnus** (von Bollstädt, Coloniensis) 128 131 155 202 239 f. 247 251 f. 260 263 295 303 305 308 316 f. 322 330 334 336 346 f. 351 356 f. 361 371 377 f. 380 f. 397—400, **401—416** 417 —419 423 f. 427 f. 431 434 437 f. 441 f. 444 f. 450—455 461 f. 464 466 f. 471 477 499 512 534 544 547 549—552 554 556 560—562 565 611 626 f. 634 676 680 683 688 691 707 f. 711 722—724 726 f. 732 734 736 738 **739—742** 743 f. 746 f. 749 751 753 756 760 776.
d'Albi, J. 735, 756.
Albicinius, Caesar 681.
Albinos 148.
Albrecht, A. 752.
Albumasar (Abû Ma'ashar) 232 246 372 379 399.
**Alcher von Clairvaux** 161 254 258 **260** f. 262 385 **708**.
Alchwarizmi 231.
**Alcuin** (Alchvine auch Albinus) **158—161** 162 f. 179 f. 260 690 **691**.
d'Alençon, E. 735 787.
d'Alès, A. 649 651 653 f.
Alexander IV., Papst 383 403.
Alexander V., Papst s. Petrus von Candia.
Alexander 475.
Alexander von Alexandrien 621 787.
Alexander von Aphrodisias 301 303 305 318 f. 340 349 368 410 434 558 674 714 728.
Alexander der Arzt 234.
**Alexander von Hales** 202 247 260 269 345 356 363 373 377 **381—384** 385 390 395 398 415 f. 417 466 f. 471 484 494 680 689 702 730 f. 733 **734** f. 736 747 756 760.
**Alexander Neckham** 357 f. **367** 368 379 f. 416 465 **731**.
Alexander, Schüler des Xenophanes 252.
Alexander Sermoneta 605.
Alexander, A. 645.
Alexei, Bischof 713.
Alfanus I., Bischof von Salerno 118 120 150.
**Alfarabi** (Fârâbî, Ishâq) 289 291 294 301 f. **304—307** 308 f. 311 320 338 343 f. 362 364 367 373 380 399 409 417 470 487 558 560 718 **720** f. 733.
Alfaric, P. 99 651 653 664.
Al Fergani 246 344.
Alfons von Liguori 755.
Alfred, König von England 137.
**Alfredus Anglicus** (von Sareshel) 295 344 347 f. 357 f. 367 **368—370** 377 379 f. 385 465 **731** 761 783.
**Algazel** (Al-Gazzâlî) 289 291—293 295 298 307 **310—312** 321 f. 338 343 360 362 364 367 379 397 399 409 434 454 556 f. 560 584 718 721 **722** 723.
Alger von Lüttich 274.
**Alhazen** (Ibnu-l-Haitam) 291 **324** f. 373 462 464 469 475 f. 525 555 f. 718 720.
'Ali ben 'Abbâs (Hali medicus) 230 238 379.
**Alkindi** (Alkendi, Kindî, Ishâq) 289 291 **303** f. 306 315 322 344 362 374 379 409 454 718 **720** 728.
Alkinous 45.
Allard, P. 659.
Allatius, Leo 713.
Alleker, J. 47.
Allison Peers, E. 759.
Allix, P. 529.
Almagestus 406.
Almagià, R. 683.
d'Alòs y de Dou, R. 759.
Alpagus Bellunensis, Andreas 291.
Alpetragius (Abû Ishâk al-Bitrûschî) 366 370 372 411 439 597.
Alston, L. 647.
Altaner, B. 380.
Altstedt, H. 460.
de Alva et Astorga, P. 532.
Alvéry 788.
Amaducci 776.
**Amalrich von Bène** (von Bennes) 177 227 **250** f. 252 350 437 **706** f.
Amann, E. 653 655 692 698 701 758.
Amari, Michele 722 f.
Amberg, R. 678 755.
d'Amboise, Fr. 213.
Ambrogio Sansedoni 772.
**Ambrosius,** Bischof von Mailand 82 94 f. **97** f. 99 114 140 150 178 232 274 **662** f.
Ambrosius, der Freund des Origenes 72.
Amélineau, E. 28 651.
Amelli, A. 95.
Ammonios Hermiae 123 131 135 283 301 349 362.
Ammonius Sakkas 66.
'Anan ben David 326.
Anastasius, römischer Apokrisiar 130.
Anastasius der Sinaite 130.
Anaxagoras 102 410.
Anaximander 102.
Anaximenes 102.
Anders, Fr. 272 277 711 738.
André, G. 529 770.
André, M. 759.
Andreas Judaeus 371.
Andres, Fr. 270 649 710.
Andronikus Rhodius 286.
Anianus 150.
An-Nairizi 362.
Annat, J. 710.
**Anselm von Besate** (der Peripatetiker) 181 f. **185 696**.
**Anselm von Canterbury** 84 f. 143 164 168 170 188 **192—203** 204 207—209 212 216 221 242 248 253 267—269 275 278 f. 287 363 375 f. 384 395 400 411 436 461 479 484 486 488—490 506 508 513 546 548 617 622 680 **698—700** 701 703 708 734—737 741 747 752 762 788.
Anselm von Havelberg 713.
**Anselm von Laon** 193, **203** f. 210 214 242 273 **700**.
Antisthenes 103.

Antoniades, B. 755.
Antonin von Florenz 625 f. 788.
Antonius Andreas 507 619f. 787.
Antonius Maria a Vicetio 382.
Antonius Sirectus 624.
Anwander, A. 642.
Anz, W. 651.
Apel, W. 699.
Apelles 27. 32 f. 652.
Apianus, Petrus 464.
Apollinaris von Hierapolis 16 21 22.
**Apollinaris von Laodicea** 16 75 77 **90** 122 **661**.
Apollinarius s. Apollinaris von Laodicea.
Apollonius von Perge 475.
Apollonius von Tyana 78.
Apollophanes 66.
Appel, H. 677.
Appuhn, K. 681.
Apuleius 54 111 139 145 149 236 245 560.
(Pseudo-)Apuleius 149 234 246 622 688.
Aquarius, Matthias 625.
Aratus aus Tarsus 8.
Archambault, G. 13.
Archatzikakis 649.
Archelaus 102.
Ardesianes 38.
Ardingus 363.
Arethas 281—283 713.
Arevalus, Faustinus 133.
Aristeas 63.
**Aristides** 12 f. **14** f. 21 f. **649**.
Aristippus 103.
Aristobulus 9 63 440.
Ariston von Pella 16 20—22.
Aristoteles 48 50 58 f. 81 92 f. 98 f. 103 f. 109 120 f. 123—125 128—132 135 bis 137 143—148 151 154 172 175 180 183—185 189 196 205—207 211 216 f. 220 227 229 231 bis 233 235—240 242 bis 244 246 f. 252 260 263 271 278 f. 281—290 292 bis 294 301—305 308—310 312 315—317 319 f. 324 326 f. 331 **334—351** 353 357 359 361—365 367—372 375 f. 379—381 383—385 387 389—391 393 395 397—404 406—409 411 413—417 419—422 425 427 431 f. 433—439 441 f. 444—446 450 f. 453—456 462 469 471 473 f. 477 f. 481 487 493 502 504 508 510—512 522 525—527 532 535 f. 542 544 f. 547 f. 551 555 557 f 560 562 f. 573—575 581 583 586 592 f. 596—600 606 613 615 618 620 f. 624 627 659 679 682 687 f. 704 714 716 719—721 724 730—733 739 f. 742 745 747 f. 750 f. 755 757—759 761 776 f. 784.
(Pseudo-)Aristoteles 302 f. 310 323 337 345 347 349 358 373 726 728 f. 731.
Armandus de Bellovisu 531 537 771.
Arnald von Villanova 620 769.
v. Arneth, F. H. 647.
Arndt, W. 229.
Arnim 63.
**Arnobius** 46 f. **54—56 655**.
Arnold von Freiburg 773.
Arnold von Lugde (de Tungris) 626.
Arnold, G. 629.
Arnoldus Lusius 560.
Arnoldus Saxo 733.
Arnould, L. 650.
v. Arnswald, A. 629.
Arnulf von Homblières 765.
Arius 74.
Arquillière, H. X. 546 775.
Aschari 298.
Aschbach, J. 596. 604 610 f. 784 f.
Ashwell 292.
Asin y Palacios, M. 291 304 322 425 429 717 f. 720 722 f. 745 747 f. 753 759 777.
Asmus, J. R. 83 660 667.
Aspinwall 682.
Asriel der Kabbalist 325.
Assemani, J. S. 4 294.
Assenmacher, J. 676 701 703 737 751 767.
v. Aster, E. 748.
Athanasius 74 90 97 173.
**Athenagoras** 20 f. **23** f. 47 62 **650**.
Atzberger, L. 643.
Aubert, J. 118.
Audin, A. 752.
Aufhauser, J. B. 661.
Auger, A. 707.
Augustinos Chalkos 713.
**Augustinus,** Bischof von Hippo 2 13 21 40 51 62 79 f. 82 89 f. 94—96 98 **99—116** 124 131 134 136—140 145 149 f. 153 157 f. 161—168 170 172 f. 175 177 178 186 189 194—200 204 209 219 221—223 231 f. 236 238 f. 241 254 256 258 260 f. 265 f. 267 269—271 275 279 286 342 364—367 372 f. 375 f. 378—381 384 f. 387 389—395 398 400 f. 410 f. 415 417 428 f. 432 437 461 470 478 481—484 487—489 499 501 505 508 515 522 524 f. 543 547 550 f. 556 558 562 581 589 609 616 622 642 663—667 680 689 693 696—698 705 707 713 f. 722 733 747 758 767.
(Pseudo-)Augustinus 145 166 177 179.
**Augustinus Triumphus** 533 546 **547** 774 **775**.
Aureoli s. Petrus Aureoli.
**Avempace** (Ibn Bâǧǧah) 289 **312** 313 439 718 **722**.
**Avencebrol** (Salomon Ibn Gebirol, Gabirol, Avicebron) 252 326 328 f. 331 **335—338** 341 344 358—361 364 367 373 380 384 f. 389 397 409 414 424 426 442 505 512 560 694 719 724 **726** 730 733—735 742 747.
Avendear s. Avendeath, Joh.
**Avendeath, Joh.** (Ibn Daud, Johannes ben David, Avendear, Johannes Hispanus) 295 308 310 329 335 **343** f. 724.
Aventin 589.
**Averroës** (Ibn Ruschd) 247 289 292 f. 298 303 306—308 311 **313—322** 327 331 339 340—342 344—348 351 362—364 370 372 376 379 384 389 394 397 402 f. 408 f. 414 417 427 429 434 f. 437 439 f. 442 445 f. 449 451 454 458 461 469 f. 487 f. 493 514 525 532 545 f. 555 560 f. 589 612 f. 615—618 717 f. 721 **722 f.**

727 f. 739 f. 742 747 f. 757 786.
Avicebron s. Avencebrol.
**Avicenna** (Ibn Sînâ) 148 247 289 291 294 f. 302—304 306 **307—310** 311 316 f. 320 322 324 337 f. 343 f. 347 358 360—362 364 367 370 372 f. 376 379 384 f. 397 399 404 408 f. 413 417 427 434 f. 437 441 454 469 f. 481 487 556 f. 559 f. 717 f. **721** f. 741 747 f. 767.
Avinyo, M. J. 759.
Axionikus 38.
Aymerich 554.

**B.**

Bacci, A. 777.
Bach, F. 553.
Bach, J. 76 211 639 672 680 691 693 696 698 f. 702—705 707—711 724 741.
Bacha, C. 716.
de Bachelet, X. 662.
Bacher, W. 724 727.
**Bachja ibn Pakuda** 326 329 **338** 724 **726.**
Bacon, Francis (von Verulam) 462.
Bacon, Robert s. Robert Bacon.
Bacon, Roger s. Roger Bacon.
Bacon von Verulam s. Bacon, Francis.
Baconthorp s. Johannes Baconthorp.
Badius, J. 498.
Bäck, S. 724.
Bähr 690.
Baehrens 61.
Baesecke, G. 692.
Baeumker, Cl. 118 142 146 167 230 235 247 f. 250 268 291 329 335 f. 347 f. 350 353 358 f. 361—364 367—369 376 378 382 403 408 410 412 415 417 421 437 447 449 451—454 464 474 f. 499 513 546 583 592 622 660 665 668 673—676 679 687—689 693—695 697 699 704 706 710 712 719 728—732 734 736 741 743 f. 746—748 752 757 f. 761 765 775 777 780 783 785 788.
Baeumker, Fr. 699 701.
Bağuri 299.
Bahrdt, H. A. 691.
Bainvel, J. 698 f.
Baizart, P. 653.
Baldensperger, W. 646, 649.
Baldini, P. 694.
Bale 594.
Balea, L. C. 738.
a Baliaco, Deodatus M. 506.
Balič, Ch. 766.
Ball, H. 668.
Ballerini, P. A. 95.
Balthasar, K. 735.
Balthasar, N. 699, 747, 751 f.
Baltus, U. 709.
Baltzer, J. P. 662.
Baltzer, O. 276 680 696 699 f. 703, 709—711.
Baluzius, St. 160, 609.
Bandinus 272 276 711.
Baneth, E. 727.
Bang, W. 653.
Bannister, H. M. 710.
Barach, Carl Siegm. 141 178 228 296 368—370 701 704 707 731.
Barbado, E. 750.
Barbagallo, C. 642.
Barbaro, Ermolao 229, 239.
Barbour, G. F. 638.
Bardenhewer, O. 4 17 22 26 28 42 97 121 128 303 431 643 717 728 f.
**Bardesanes** 22 28 38 **39** 650 **652.**
Bardy, G. 649—651 747.
Bareille, G. 649, 651 f., 658 671 697 707 725.
Barhebraeus, Gregorius s. Abulfaragius.
Barilli, G. 778.
Barnabas 29.
Barnard, P. M. 61.
Baron, J. 748.
de la Barre, A. 656 753 755.
Barret, Ch. 752.
Barth, B. 700.
Barth, C. 38, 63 652.
Barth, Casp. 119.
Barth, F. 645.
Barthel, R. 655.
**Bartholomaeus Anglicus** 357 359 **379 f.** 465 683 **732 f.** 760 774.
Bartholomaeus von Bologna 377 732.
Bartholomaeus von Capua 745.
Bartholomaeus de Glanvilla 379.
**Bartholomäeus de Lucca 423** 426 f. 441 531 539 744 755 **772.**
Bartholomaeus von Messina 346.
Bartholomaeus von Pisa 489 729 769.
Bartholomaeus Urbinas 547
Bartholomaeus (Arnoldi) v. Usingen 415, 676.
Barthoulok 41.
Bartocetti, V. 697.
*Βάσης, Σ.*, 282.
**Basilides** 27 31 33 **34—36** 332 **652.**
**Basilius d. Gr.** 74, 76 **81 f.** 83 92 f. 97 f. 100 108 122 124 f. 150 248 373 655 **659 f.**
de Basly, D. 506.
Baß Mullinger, J. 690.
Bassani, L. 757.
Bassermann, A. 776.
Basset, R. 717.
Bassi, D. 644.
Bastgen, H. 691.
Bate, Heinrich s. Heinrich Bate von Mecheln.
Batiffol, P. 643 f., 656, 663.
Batthyány 187.
Bauch, G. 679.
Baudot, J. 705 711.
Bauer, A. 42 653.
Bauer, Bruno 6.
Bauer, Hans 292 324 f.
Bauer, H. 695.
Bauer, K. 663.
Bauer, F. K. 650.
Bauer, W. 644.
Baumann, E. 645.
Baumann, J. J. 755.
Baumert, G. 682.
Baumgarten, E. 329.
Baumgarten, F. 644.
Baumgartner, Al. 639 672 691.
Baumgartner, E. 641.
Baumgartner, M. 142 176 232 245—247 279 364 f., 550 f. 600 664 706 730 748 f. 776 f.
Baumstark, A. 291 294 302 639 713 715 f.
Baur, Ferd. Christ. 62 77 642 651 f. 699.
Baur, G. 669.
Baur, L. 142 150 f. 157 261 263 346 358 f. 362 371—380 388 422 434 472 493 f.

545 572 574 641 671 688 709 719 727 731—733 737 745 751 764 774 776.
de Beausobre, J. 652.
Becchius, Philippus 286.
Beck, A. 662.
Beck, J. T. 644 654.
Becker, Gust. 133.
Becker, H. 663.
Becker, J. 698.
Becker, P. 713.
**Beda Venerabilis** 132 134 **140** 147 150 158 160—162 183 205 228 260 274 360 362 439 f. **672** 691.
(Pseudo-) Beda 137 140 697.
van Beek, J. 650.
Beemelmanns, F. 749.
Beer, B. 723.
Beer, G. 291.
Beer, K. 329.
Beeson, Ch. H. 40 671.
Bègne, J. 785.
Behagel, O. 553.
Beïs, N. 42.
Bekker, G. 686.
Bekker, J. 282.
Belmond, S. 733 737 756 762 766 f.
Beloch, J. 643.
Belser, J. 655.
Beltrán, P. 552.
Beltrán de Heredia, V. 493 497 530 690 745 f. 759 764 770 789.
Benamozegh, E. 725
Benary, Fr. 782.
Benedikt, der hl. 256.
Benedikt XI., Papst 538.
Benedikt XII., Papst 591.
Benedikt von Aniane 163.
Benedikt von Assignano 543.
Benjakob, Js. 329.
Benoît, A. 660.
Benrath 788.
Benson, R. M. 647.
(Fseudo-) Berachjaha-Naqdan 335.
Berardier, G. 703.
Berger, M. 660.
Berengar von Landorra 519.
**Berengar von Tours** 176 182 **186** 191 f., 202 680 694 f. **696.**
Bergades, Joh. 660.
Berger, E. 726.
Berger, S. 692.
van den Bergh, S. 292.
Bergmann, E. 779.
Bergsträsser, G. 715.
Berjón y Vasquez, A. 745.
Berkeley 577, 607.
Berlière, U. 704 765 779.
Bernard, R. 749.
Bernardi, V. 736 741 f.
Bernareggi, A. 754.
Bernays, J. 688.
Bernhard von Arezzo 588 591.
Bernhard von Auvergne (de Gannat, de Clermont) 503, 770.
Bernhard von Bessa 729.
**Bernhard von Chartres** 227 f. **233** 236—238. 242 **704.**
**Bernhard von Clairvaux** 202 210 221 f. 225 229 237 239 241 f. 248 **253—257** 258 265 395 680 700 702 f. **707 f.** 780.
Bernhard von Moélan 236.
Bernhard von Tours s. Bernhardus Silvestris.
Bernhard von Waging 272 634—636 736.
Bernhardus de Claromonte (de Alvernia, de Ganato) 529. 534.
Bernhardus Guidonis 423 743.
Bernhardus Lombardi 520 531 537 f. 771.
**Bernhardus Silvestris** 219 227 f. 233 235 **236 f.** 238 246 **704.**
Bernhardus de Trillia 529 534 770.
Bernhart, J. 553 629 637 707 f. 780 790.
Bernheim, E. 666 677 685 705.
Bernier de Nivelles 445 454.
Bernies, V. 675.
Bernikow, Th. 721.
Bernold von Konstanz 219.
Bernoulli, C. A. 673.
Bersani, S. 752.
Bertelli 463.
Berten, A. 750.
Berthaud, A. 666 705.
Berthelot, M. 683 760.
Berthier, J. 422, 745 776.
**Berthold von Moßburg** 418 541 552 **560 778 f.**
Berthold von Regensburg 379 733.
Berthold von St. Denys 765.
Bertoni, A. 765.
Bertrams, H. 645 f.
Bertrand von Bayonne 356 729.
Bertrandi, P. 518.
Bésiade, Th. 755.
Besnard, Fr. A. von 47.
Beß, B. 708 790.
Beß, R. 657.
Bessarion, Kardinal 713.
Besse 707.
Besson, M. 692.
Bestmann, H. J. 638 658 665.
Bétant, A. 283.
Bett, H. 660 694.
Betzendörfer, W. 680 694 703 741.
Beurlier, E. 698.
Beyerhaus, G. 663 f.
Beyschlag, W. 645.
von Bezold, F. 677 685 697.
von Bianco, F. J. 739.
Bickell, G. 639.
Bickel, E. 139 646 662 671.
Biel, Gabriel s. Gabriel Biel.
Bielmeier, A. 771.
Bierbaum, M. 498 729 737.
Bieringer, A. 21.
Biese, A. 686.
Bigelmair, A. 76 642 658.
Bigg, Ch. 655 664.
de la Bigne s. u ter D.
Bihl, M. 464 758 760 768 787.
Bihlmeyer, K. 21 629 632 779 790.
Bill, A. 651 655.
Bilz, J. 668.
Bindel, R. 709.
Bindemann, C. 663.
Bindley, T. H. 47.
Bion 83.
Biondolillo 776.
Biram, A. 719.
Birkenmajer, A. 344 346 348 f. 358 360 362 363 406 f. 426 450 464 473—475 477 493 f. 496 525 552 588 590 592 596 598—602 686 688 730 740 744 746 761 764 769 f. 778 782 f. 788.
Birlinger 553.
Biron, R. 697.
Bîrûnî 291.
di Bisogno, E. 738.
Bistâmî 296 719.
Bitsch, F. 663.
Bittcher, H. 702.
Bittner 662.
Bittremieux, J. 737 751.
Björnbo, A. A. 147, 228 720.
de Blachère, P. 699.
Blanchard, P. 160.

Blanche, F. A. 746 749—751.
Blanco, P. 759.
Blasius von Parma 683.
Bleichrode, J. 331.
Blic, J. de 711.
Bliemetzrieder, Fr. 146 193 258 260 688 700 708.
Bloch, Moïse 330 772.
Bloch, Ph. 328 724 f. 727.
Blondel, C. 77.
Blume 686.
Blume, Cl. 95 710.
Blunt 13.
Boccaccio 137.
Böhlig, H. 646.
Böhme, J. 780.
Böhmer, H. 698 779.
Böhringer, B. 663.
Böhringer, Fr. 659 663.
de Boer, T. J. 309 718 720.
**Boethius,** Anicius Manlius Torquatus Severinus 132 f. **135—138** 139 f. 145—147 149—151, 153 f. 161 166 f. 169 176 178—180 183—185 189 196 f. 205—209 211 216 226—229 231 234 236—243 245—248 259 261 263 266 269 271 274 f. 278 f. 283 f. 286 343 345 347 f. 352 358—360 362 367—369 404 425 434 439 446 456 493 543 574 f. 606 608 620 626 f. **669 f.** 694—696 701 704 776.
**Boetius von Dacien** 445 447 452 **454** 457 **758.**
de Bofarull y Sans, Fr. 449.
Boffito, G. 533 545 742 774 777.
Boghaert-Vaché, A. 707.
Bohatec, J. 699.
Boissier, G. 648 666.
Boissonade, J. F. 119.
Boll, F. 638 662.
Bombolognus de Bononia 398 400.
Bonagratia von Bergamo 573.
**Bonaventura** (Johannes Fidanza) 143 188 202 247 269 f. 272 334 356 361 381 f. **386—396** 410 415 424 478—486 491 494 501 609 624 634 676 680 698 708 710 f. **735—738** 741 756 791.
Boncompagni, B. 228 463 596 728 784.
Bondatti, G. 706.
Bonfiglioli, G. 654.
Bonhöffer, A. 7 f. 10 646 f.
Bonifaz VIII., Papst 480 533 544 545 561 613 774.
Bonucci, A. 678.
Bonwetsch, G. N. 41 f. 76 639 643 658 f. 667 693 714 f.
Bordoy-Torrents, P. M. 752.
Borghese, M. P. 665.
Borgnet, A. 252 402 404 f. 464.
Bormans 742.
van den Borne, C. 735 737.
Bornhäuser, K. 668.
Bossard, E. 706.
Bosshardt, E. 651.
Boulas, F. 755.
Boulenger, F. 76.
Boumann, A. C. 791.
Bouquet 207.
Bourgain 696.
Bourgoin, A. 663.
Bourier, H. 61 658.
Bousset, W. 642 651 656.
Bouvet, A. 666.
Bouvy, E. 756.
Bouyges, M. 720 722 f.
Bové, S. 759.
Bovillus, Carolus 460.
Boving, R. 737.
Bovo II. von Corvey 137 167 180 670 695.
Boyar, G. E. S. 733.
Boyer, C. 664 747 750.
Bozitkovič, G. 737.
Bradwardine s. Thomas Bradwardine.
Brakman, C. 655, 662.
Bram, C. 738.
Brambach, W. 214.
Brandes, B. 754.
Brandi, K. 674.
Brandt, S. 47 133 206 655 669.
Brandt, W. 651.
Brann, M. 725 727.
Bratke 166 657.
Braun, O. 715.
Braun, P. 706.
Braun, R. 765.
Brecher, G. 329.
Brehant, E. 671.
Bréhier, E. 644 647.
Bremond, H. 696.
Brentano, Fr. 523 721.
Brentano, L. 641.
Breßlau, H. 696.
Brett, G. S. 676.
du Breul, Jac. 133.
Brewer, H. 56.
Brewer, J. S. 367 396 463 466 468 738.
Bridey, E. 784.
Bridges, J. H. 372 463 468 760.
Brilliantoff, A. 694.
Brinkel 594.
Brinkmann, A. 658 667.
Brinkmann, H. 685.
Brinktrine, J. 193.
Brito, Wilhelm 345 350.
Brockelmann, C. 309 639 716 725.
Brönnle, P. 291 f.
de Broglie, G. 753 754.
de la Broise, R. 669.
Brommer, F. 680 712.
Bronzoff, A. 661.
Brooke, A. E. 652.
Brotto, G. 682.
Brown, Edw. 572.
Brown, G. F. 691.
Brown, W. 731.
Brucker, Jac. 292 672 713.
Bruckmüller, Fr. 781.
Bruckner, A. 96.
Brückner 652.
Bruneau, J. 643.
Bruneteau, E. 745.
Brunetto Latino 683.
Brunhes, G. 690.
Bruno Giordano 458 460 726.
Bruno von Segni 193 203 700.
Brusadelli 761.
Bruun 692.
de Bruyne, D. 697.
Bryson 720.
Bubnov, N. 133 182 184 670 696 704.
Buchberger, M. 640.
Buchwald, G. 172 f. 682 689 693.
Büchsel, F. 644 647.
Büdinger, M. 148 705.
Bülow, G. 260 358 361 366 611 708 730 f. 785.
Bünger, F. 710 779.
Bürck, F. J. 788.
Büttner, G. 659.
Büttner, H. 553 629.
Buhle, J. G. 637 672.
Bulaeus, C. D. s. Du Boulay
Bulliat, G. 422.
Bullough, E. 777.
Bulterworth 61.
Bultmann, R. 7 647.
Buonaiuti, E. 21 28 651 f. 657—659 662—664 701.
Buonamici, G. 710.
Burchard, Ferd. 722.

Burda, A. 682.
Burel, J. 658.
Burgard 774.
Burger, Fr. X. 653.
Burger, W. 692.
**Burgundio Johannes Pisano** 77 118 f. 120 131 146 **151** 244 274 711.
Buridan s. Johannes Buridan.
Burkard 131.
Burkhard, K. Imm. 118 669.
Burkitt, F. C. 652 f.
Burleigh (Burlaeus) s. Walter Burgleigh.
Burn, A. E. 133 660 671.
Burnam, J. 166 f.
Bursian, C. 684.
Burton, E. 788.
Busnelli, G. 551 757 776 bis 778.
Busse, A. 206.
Busse, Martin 672.
Butler, C. 707 779.
Buxtorf, Joh. 329 f.
Byron, M. 791.
Bywater, J. 166.

C.

Cabaton, A. 777.
Cabrol, F. 653.
Cacheux, N. 748.
Cäsarius von Heisterbach 251 350.
Caillau, A. B. 76.
Caird, E. 647.
Cajetan s. Thomas del Vio.
Cajetan, Const. 183.
**Cajetan von Tiene** 596 602 f. 605 f. **618**.
Calippe, Ch. 645 755.
Callaey, F. 706 729.
Callebaut, A. 507 735 762 766.
Calmes 646.
Camerarius, Guil. 291.
Campanella 266.
Campbell, J. M. 646.
de P. Canalejas, F. 759.
Candidus von Fulda 159 162 f. 691 f.
Canella, G. 690.
Cannata, P. 662.
Cantera, B. 774.
Cantor, M. 231 670 672 684 691 696 720 784 788.
Capecelatro, A. 696.
Capitaine, G. 657.
Capitaine, W. 656.
Capozza, F. 637.
Cappa Legora, A. 778 786.
Cappellazzi, A. 752 755.
Capreolus s. Johannes Capreolus.
da Carbonara, M. 710 776.
Carboni, C. 777.
Carlebach, J. 727.
Carlyle, A. J. 677 755.
Carlyle, R. W. 677.
Carnahan, D. H. 791.
Caronti, E. 675.
Carpentarius 302.
Carpenter 639.
Carra de Vaux, B. 4 315 716 718 720—722.
Carreras y Artau, J. 506 768.
Carrington 649.
Carrol, J. S. 776.
Cartellieri, A. 615.
Carton 470 f. 761.
Carus, J. V. 683 732.
de Carvalhoe Castro, L. 737.
Casey 656.
Casiri 312 720 f.
Caspari, C. P. 133 671.
Cassel, D. 329.
Cassianus, Abt s. Johannes Cassianus.
**Cassiodorus Senator** 132 f. 136 **138** f. 140 145 147 150 158 162 260 f. 274 **671**.
Castagnoli, P. 709.
Castel, A. 700.
Castets, F. 449 757.
de Castro y Fernandez, Fed. 329.
Cathala, M.-R. 422.
Cathrein, V. 754 f.
Catoire, A. 640 673.
Cauchie 682.
Cavallera, F. 4 649 690 771.
Cavallo, T. 463.
Cavellus, Hugo 506 624.
Cayllaut, Antonius 596.
Celsus 13 22 66 72 78 121 658.
Cerdon 27 31 33 651 f.
Cerfaux 642.
Cerinthus 27 30 33 651.
Chabot, J. B. 4.
Chäremon 66.
Chajjim 474.
Chalcidius 148 f. 232 236 275 279 367—369 409 688.
Chappuis, F. G. 648.
Charles, E. 351 463 468 762.
Charles, P. 778.
Charma, A. 255.
Charousset, A. 675.
Chasdai Crescas 722 724 725.
Chatelain, A. 142 542 681 712.
Chaudouard, L. 650.
Chauvin, J. 721.
Chauvin, V. 717.
Cheikho, L. 291 295 f. 715 f. 720.
Chenu, M.-D. 493 690 703 730 741 746 764 773 789.
de Chérancé, L. 735.
Chevalier, U. 423 640 743 745 786.
Chiappelli, Al. 643.
Chiochetti, E. 754.
Chiquot, A. 790.
Chiwi-el-Balkhi 335.
Choisnard, P. 750.
Chollet, A. 674 706 747 751 758.
Chorikios 122.
Chossat, M. 262 452 675 709 748 751 f. 758.
Christ, P. 666.
v. Christ, W. 118 643 656.
Christinnecke, J. 665.
Christlieb, Th. 693.
Chrysipp 162.
Chrysostomus 100 121.
Cicero 47 57 98 f. 113 132 135 139 148 f. 160 162—164 183 185 237 243 248 286 560 621 655 662 688.
Cipolla, C. 757.
Cirillo, L. 750.
da Civezza, P. Marcellino 382.
**Clarenbaldus von Arras** 137 227 f. **235** f. **704**.
Clark, Fl. 656.
Clarke, W. K. L. 659.
**Claudianus Mamertus** 132 **134** f. 138 150 246 **669**.
Claudius von Turin 692.
Clausen, O. 651.
Cleanthes 53.
Claverie 767.
Clemen, C. 7 644—649.
Clemen, O. 779 790.
Clémencet, Ch. 76 660.
Clemens IV., Papst 466 468.
Clemens VI., Papst s. Petrus Rogerii.
**Clemens von Alexandrien** 26 32 35 f. 38 54 **59—66** 67 f. 71 78—81 89 97 117 122 125 131 153 173 194 655 **656** f.

Clemens 675.
Clerval, A. 146 207 228 233 —236 681 687 696 703 —705.
Clop, E. 735.
Cloxe, A. Cl. 4.
Clymeton Langley 605.
Codera, Fr. 721 f.
Cogliani, V. T. 774.
Cohen, H. 727.
Cohn, J. R. 645.
Cohn, L. 286 668.
Cohrs, F. 710 789.
Collet, J. A. 681.
Colsen, F. H. 649.
Columbus, Christoph 606.
Colvener 159.
Combach, J. 464.
Combefis, Fr. 119.
Compagnon, J. 766.
Comparetti 685.
Compayré, G. 702.
Compernaß, J. 282.
Condamin, A. 672.
Condillac 55.
Conradus Magister 541.
**Constantinus Africanus** 148 226 f. **230** f. 232 234 238 258 333 343 367 370 455 **703** f.
Contzen, H. 754 f.
Conybeare, F. C. 658.
Cook, A. A. 699.
Corbière 649.
Corderius, B. 119 128.
Cordovani, M. 550 f. 753 772 777.
Corduero 332.
Cornelius Labeo 54.
Cornificius 321.
Cornoldi, G. M. 777.
Cornutus 66.
Correns, P. 133 358 f. 389.
Cosmus Alamannus 530.
**Costa ben Luca** 231 **295** f. 301 344 353 368 **716**.
Coste, D. 133 f.
Coulon, Fr. R. 687 783.
Coulton, G. G. 708.
Cousin, V. 166 177—180 206 211 f. 214 f. 218 228 f. 463 672 694 f. 701 f. 704.
Coustant, P. 95.
Couturat 460.
Cozza-Luzi, J. 3.
Crafer, T. W. 90 661.
Crahay, E. 755.
Cramer, Fr. 685.
Cramer, J. A. 282 703 650.
Cramiosy, S. 77.
Crecelius, W. 100 664.
Cremer, H. 699.
Cremonini, Cesare 618.
Crescentius 16.
Crispin, Gilbert 193.
Croce, B. 776.
Crockart, Petrus 587 628 789.
Crohns, H. 788.
Cruice, P. 41.
Cujlits 791.
Cuissard, Ch. 685.
Cumont, F. 652 f.
Cureton, W. 20 f. 39 650.
Curtius, E. 646.
Curtius, F. C. 775.
Curtze, M. 182 254 262 596 619 788.
Cyprianus 54 56 162.
**Cyrillus von Alexandrien** 117 f. **121** 122 124 **667**.

**D.**

Dagouillon, J. 418 743.
Dahmen, R. 703.
Daniel von Morley 328 344.
Daniels, A. 193 199 202 384 395 400 479—482 486 488—490 506 f. 513 546 553 562 675 689 698 f. 737 739 741 752 761—763 766 780 788.
Dannemann, Fr. 683.
**Dante Alighieri** 137 322 370 454 531 538 **549—551** 615 697 706 708 710 738 742 f. 756 757 f. 774 **775—778** 786.
D'Argentré 495.
Darley, E. 750.
Dartigue-Peyron 647.
Daskalakis, M. J. 656.
Daunou 730.
Dausch, P. 645.
Daux, C. 700.
David Abbi Simra, Rabbi 332.
David ben Merwan al Mokammez 326 334.
**David von Dinant** 227 250 **251** f. 350 413 437 f. 634 **706** f. 742.
David Judaeus 303.
David, J. 629.
David, M. 331.
Davidsohn, R. 613.
Davies 657.
Dawydenko, B. 641.
Deanesly, M. 738.
Dean Putnam Lockwood 147 f. 687.
Debaiseux, M. 751.
Debièvre, M. 676.
Debil, A. 680.
De Crozals 696.
Defourny, M. 755.
Degen, E. 410 742.
Dehove, H. 701 f. 705 748.
Deißmann, A. 645 f.
Deißner, K. 646.
de la Bigne 133 518.
de la Bouillerie, R. 750.
Delacroix, H. 779.
Delambre 683.
Delarue, Charles 61.
Delarue, Charles Vinzent 61.
de la Vaissière, J. 750.
Delehaye, H. 764.
Delisle, L. 449 687 732.
Delitzsch, Fr. 331 644.
Delorme, F. 464 479 f. 760 764 766.
Delplace, A. 790.
del Prado, N. 751 757.
Dembowski, H. 650.
Demetrakopulos 282.
Demetrios Balanos 638.
Demetrios Kydones, 286 f. 713 f. 756.
Demimuid, M. 704 f.
Demokrit 212 232 238 415 594.
Dempf, A. 672 674 689 757.
Deneffe, A. 643.
Denifle, H. 115 142 177 211 215 220 225 229 249 251 254 271 270 322 350 353 358 362 398 f. 430 449 452 454 461 493 495 520 534 536 542 544 552 f. 561 f. 564—568 583 585 588 590 f. 596 f. 621 628 f. 672 680 f. 689 702 f. 705—707 710—712 728 738 f. 758 f. 768 f. 774 f. 778 f. 784—789.
Denis, F. 683.
Denis, J. 657.
Denis-Boulet, N. M. 748 751.
Denk, J. 740.
Déploige, S. 753, 755.
Derenbourg, H. 293 720.
Derling, E. H. 749.
Desbuts, B. 736 f. 751.
Descartes 106 116 190 258 266 f. 311 394 600 607 664 679 727 757 767.
Desdevises du Dezert, G. 160.
Dessau, H. 48 653.

Dessoir, M. 638 676.
Destrez, J. 687, 743 746.
Destrez, P. 479 762.
Deutsch, S. M. 216 694 702 706—708 768 789.
Dewick, E. C. 643.
Diaccini, R. 739.
Dibelius, M. 645 652.
Di Capua, F. 670.
Dick, A. 132.
Dickman, A. J. 679.
Didiot, J. 744.
Didymus der Blinde 97.
Diederichs, E. 553 780.
Diehl, W. 682.
Diekamp, Fr. 89 f. 92 f. 130 382 640 642 657 659—661.
Diels, Herm. 9 21 26 41 651 667.
Diepenbrock 629.
Diepgen, P. 684.
Dieterich, A. 648.
Dieterich, J. 194.
Dieterich, K. 640.
Dieterici, Fr. 291 293 302 324.
**Dietrich von Freiberg** 155 394 418 520 541 551 f. **554—560 778.**
Digby 406.
Dikäarch 120 434.
Dindinger, J. 757.
Dindorf, W. 61.
Diobouniotis, C. 41 f.
Diodor von Tarsus 17 92.
Diogenes von Apollonia 102.
Diogenes Laertius 149 621 687.
Diognet, Brief an 14 20 f **25 f.**
**Dionysius von Alexandrien** 60 f. **72 f.** 149 **658.**
**(Pseudo-)Dionysius Areopagita** 62 89 f. 117 119 124 **126—128** 149 f. 165 167 f. 171 173 f. 176 247 250 252 254—256 262 271 279 281 287 293 f. 359 367—369 371 383 389 395 407 410 417 425 444 461 556 565 609 625 627 655 **667 f.** 674 f. 688 694 698 747 786 791.
**Dionysius Cartusianus** (Rikkel, Rykel) 128 137 403 **625—627** 633 789.
Dioskorides s. Ibn Zur'ah.
Di Pauli s. unter P.
Dirking, A. 655 659 f.
Dittrich, Frz. 715.
Dittrich, O. 638 641 677 698 703 709 735 737 768 778 780 f. 785 790.
Djeber ben Aflach 246.
v. Dobschütz, E. 641 647 f. 691.
Doctor, M. 338 726
Döllinger, I. 653 698.
Doergens, H. 659.
Dörholt, B. 737.
Döring-Hirsch, E. 782.
Dörries 664 694.
Dolch, W. 779.
Dolezich, G. 630 633, 791.
Domanski 126.
Dombart, B. 96.
Domenichelli, P. Teofillo 382 385.
Domet de Vorges, E. 675 f. 698 f. 701 748 750 757.
Dom François 687.
Dominicus Grima 531 537 771.
**Dominicus Gundissalinus** (Gundisalvi) 136 148 252 260 291 308 310 f. 329 335 337 343 f. 349 **357—362** 365 371 379 385 389 f. 708 727 f. **729 f.** 731 f. 738 741 764 785.
Dominicus Soto 598 784.
Donaldson, J. 4 641.
Donatus 140 160 166 178 353 457.
Donceur, P. 722 748 757 f. 781.
Dorner, A. 113 639 642 663 666 699 782.
Dorp, Joh. s. Johannes Dorp.
Dottin, G. 732.
Douais, C. 666 728 769.
Dozy 314 722.
Dräseke, J. 16 26 77 167 285 651 658 660—662 664 667 f. 670 693 f. 698 713 f.
Draime, J. 777.
Dreiling, R. 518 524—528 768 f. 771.
Dressel, H. 671.
Dreves, G. M. 95 134 159 f. 182 f. 193 214 382 422 479 692.
Drews, A. 648 651.
Droege, Th. 757.
Drogo 185.
Droysen, J. G. 643.
Dublanchy, E. 711.
Dubois, Pierre 450.
Du Boulay, C. D. (Bulaeus) 142 207 255 272. 430 575 588 592 609 681 705 783 f. 788.
Dubruel, M. 729.
Duc de Broglie, A. 662.
Duchesne, L. (Quercetanus) 159 213 661.
Dümmler, E. 159 f. 162 166 f. 182 185 691 f. 695—697.
Dünner, L. 330.
Dütschke 685.
Duffo, M. 747.
Dufourcq, A. 11 652 663 698.
Du Frische, J. 95.
Duhem, P. 140 148 176 184 f. 203 205 232 234 238 246 344 366 370 f. 375 377—379 383 411 417 434 f. 439—441 463 f. 468 473 478 506 f. 586 595—602 605 610 613 f. 615 f. 618 622 641 674 676 683 687 f. 694 701 704—707 727 f. 730—733 735. 737 740—743 748 f. 751 759 f. 761—763 765 767 f. 772 774 781 783—788.
Dulac, A. 692.
Dunchad 166 179.
Duncker, L. 41.
Duns Scotus, Johannes s. Johannes Duns Scotus.
Duobouniotes, K. J. 669.
Duparay, B. 702.
Dupasquier, S. 506 .
Du Pin, E. 603 f. 608 f. 633.
Dupin, A. 642.
Du Plessis d'Argentré 255 588 783.
Dupuis 706.
Duquesnoy, F. 665.
Durandellus 497 520 532 538 540 f. 773.
Durandus de Alvernia 348.
Durandus de Aureliaco 531 538 540 771.
Durandus Junior 538.
**Durandus de S. Porciano** (von St. Pourçain) 501 **517—524** 525 528—530 536 f. 540 546 f. 549 572 580 618 625 f. 689 f. **768 f.** 770 f. 773 775 781.
Durandus von Troarn 694 696.
Durante 757.
Durantel, J. 747 f. 752.
Durbay, C. A. 774.
Dutens 460.
Du Val 392.

Duval, R. 639 652.
van Dyk, E. A. 291 f. 721.
Dyroff, A. 407 544 596 600 615 677 679 735 740 774 777 f. 784 786.
v. Dzialowski, G. 671.

E.

Eadmer 698.
Eberle, J. 736.
Ebersolt 696.
Ebert, A. 639 669 671 690—693.
Eberz, O. 778.
Ebner, J. 268 710.
Ebner, Margarete s. Margarete Ebner.
Eccleston 487.
Échard, J. 403 423 449 520 542 561 687 728 738 f. 742—745 758 764 768 770—772 778 783 788 f.
Eck, Joh. 255.
**Eckehart**, 247 252 272 394 418 503 541 552 f. 560 **561—571** 628 630—634 707 f. 764 **779 f.** 790 f.
Eddé, C. 715 f.
Efodi 330.
Efros, I. I. 725.
Egbert 160.
Egenter, R. 532 544 546 774.
Egli 167.
Egger, A. 663.
Eggersdorfer, Fr. X. 162 666.
Ehrhard, A. 282 f. 287 640 661 667 f. 684 f. 713—715
Ehrle, Fr. 142 250 363 381 398—400 479 484 486 491 493—497 499 530—532 542 f. 573 575 585—588 594 603 606 609 611 620 f. 623 626 628 673 f. 679 682 686 689 f. 706 729 733—736 738 f. 761—764 769 771—773 781—784 786—789.
Eibl, H. 36 39 64 123 126 637 641 663.
Eichberg, W. 679 781.
Eichhorn, J. G. 292.
v. Eicken, H. 685.
Eigl, L. 692.
Eisler, M. 724.
Eisler, R. 640.
Eitner 670.
Elbogen, J. 727.
Elias der Ire 177.
el Râzi s. Râzi.
Elsbeth Stagel 631.
Elsee, Ch. 655.
Elsner, G. 664.
Elter, A. 48, 653 668.
Elter, P. E. 530 771.
Emerton, E. 787.
Emmel 641.
Empedokles 335 410.
(Pseudo-) Empedokles 290 301—304 337.
van Endert, C. 641 665.
Endres, J. A. 166 177 180 185 187 f. 190—194 203—205 361 364 385 403 f. 407 f. 423 f. 670 673 689 691 f. 695—698 700 f. 729 731 734 738 f. 741 744 746 754 f. 784.
Endriß, G. 741.
Engelbrecht, A. 76 132 669 f. 688.
Engelhardt, J. G. V. 119.
Engelkemper, W. 328 335 725.
Engert, J. 754.
Ephräm von Antiochien 124.
Epiphanes 34.
Epiphanius 30 34 131 138 167.
Epiktet 10 648.
Epikur 48 55 120 679.
Eppenstein, S. 727.
Eppstein, A. 726.
Erdmann, B. 672.
Erdmann, D. 638.
Erdmann, J. E. 608 637 759.
Erennios (Herennius) 286.
**Eric von Auxerre** 166 176 **177 f. 694 f.**
Ermoni, V. 125 662 667 f. 747.
Ernesti, K. 656.
Ernst, G. 670.
Ernst, J. 665 693.
Eschweiler, K. 666.
Espenberger, J. N. 274—276 663 680 700 710 f.
Esposito, M. 358 669.
Esra, Schüler Isaaks des Blinden 325.
Esser, G. 47 654.
Esser, M. 699.
Esser, Th. 752.
Eubel, C. 684.
Eucken, R. 637 f. 664 673 675 748 756.
Eugenios 147 f. 475.
Euklides 132 f. 136 147 f. 154 184 228 231 247 301 345 406 475 704.
Euler, H. 644.
Eunomius 93 659.
Eusebius von Alexandrien 715.
**Eusebius von Caesarea** 32 39 42 61—63 72 74 **76—80** 92 f. 117 121 f. **658 f.**
Eusebius von Emesa 92.
**Eustachius (Fr.) von Arras** 382 478 480 **485 f.** 488 **762.**
Eustachius de Nouvaneville 396.
Eustathius 82.
Eustathius Afer 150.
Eustathius, Bischof von Antiochien 92.
Eustratius von Nicaea 282 285 714.
Eutyches 178.
Evagrios Pontikos 41.
Evans, D. 644.
Ewald 21.
Ewald, P. 662 697 .
Eyssenhardt, Fr. 132.

F.

Faber, Jacobus (Stapulensis) 460.
Fabre, S. 750.
Fabricius, A. 596 686 713—715 719 742 f. 784.
Fairbairn, A. M. 647.
Fairweather, W. 657.
Falk, Fr. 682 692 785.
Falke, K. 776.
Falkenberg, R. 679.
Falkenheim, S. 330.
a Fanna, Fidelis 491 686.
Fârâbi, Ishâq s. Alfarabi.
Fattorini, M. 681.
Faulhaber, M. 80 658.
Faustus von Reji 132 134.
Favorinus von Arelate 656.
de Faye, E. 642 650 f. 655—657.
Fayos, J. G. 719.
Feckes, K. 781 f. 786.
Feder, A. 95.
Feder, L. 650.
Federhofer, F. 574 781.
Federici, V. 772.
Federn, K. 776.
Fehlauer, F. 670.
Feiler, W. 741.
Feine, P. 644.
Felchlin, B. 750.
Felder, H. 356 379 383 . 396 486 689 710 729 732—735 738 760 762.

Feldner, G. 750 f. 756.
Fellner, St. 159 742.
Felten, J. 732.
Feltoe, Ch. L. 61.
Fendt, L. 76 659.
Ferckel, Ch. 732.
Féret, P. 681 700—702 709—711 774 f. 781 785 f. 788.
Feribrigus s. Richard Feribrigus.
Fermand 657.
Fernandez Gonzalez, F. 718.
Ferrari, J. A. 766.
Ferrari, S. 613 615 786.
de Ferrariis, Hieronymus 506.
Ferré, C. M. 748.
Fetten, Th. 708.
Feuerstein, J. 650.
Feugeray, H. R. 755.
Feuling, D. 757.
Fichte 780.
Ficker, G. 653.
Filliatre, C. 698.
Finck, F. N. 639.
Fineschi, V. 772.
Finke, H. 403 417 458 533 535 603 739 743 759 771 774—776 778 785.
Firmicus Maternus s. Julius Firmicus Maternus.
Firschl 328.
Fisch, J. 77 95.
Fischer, J. 698.
Fischer-Colbrie, A. 755.
Fisher, L. A. 778.
Fitz-Ralph 616 f.
Flach, J. 118.
Flavius Josephus 98.
Flavius Philostratus 76.
Fleming, J. D. 643.
Fleming West, A. 691.
Flemming, C. 661.
Flemming, J. 77 643.
Fleury, C. 647.
Floss, H. J. 166 693.
Flori, E. 746.
a S. Floriano, C. J. 766.
Flügel, G. 32 719.
Focherini, A. 666.
Foerster, F. 677.
Förster, R. 350.
Förster, Th. 662.
Förster, W. 642.
Folberth, O. 780.
Foley, G. C. 700.
Folghera, J. D. 421 698.
Folz, Hans 679.
Fonsegrive, G. L. 638.
Fontaine, C. 750.
Forest, A. 757.
Forget, J. 291 719 721 739 747 765.
Forster, Frobenius 159.
Fortin, T. 666.
a Forti Scuto, A. 133.
Fortlage 665.
Fortunatus 101.
Fouard 645.
Fournier-Bonnard 709.
Fournier, M. 681.
Fournier, P. 229 248 700 706 708 771 775.
Fox, W. 166.
Fränkel, R. 678.
Franceschini, G. 777.
Franck, Ad. 331 f.
Francke, K. 183.
Frankfurter, S. 330.
Franciskus von Assisi 356 386 f. 734 737 768.
Franciskus Lychetus 624.
Franciscus de Marchia (de Esculo) 621 787.
Franciscus de Mayronis 478 619—621 787.
Franciscus de Silvestris Ferrariensis 422 628.
Franciscus von Vittoria 587 628 789.
Franck, Ad. 725 727.
Francke, K. 697.
Francke, K. B. 655.
Franz von Retz 789.
Franz, A. 671 685.
Franz, E. 748.
Frassenius, Cl. 766.
Frauenlob 679.
Fredegisus 158 f. 161 691 f.
Frederich 666.
Freese, J. H. 653.
Freimann, A. 715.
Frellon, Jean 619.
Freppe, Ch. E. 649 657.
Fretté, E. 421 531.
Freudenthal, J. 292 679.
Freudmann, G. 330.
Frey, J. 691 693.
Freystedt, A. 693.
Frick, H. 722.
Fried, M. 330.
Fried, S. 328.
Friedländer, E. 682.
Friedländer, L. 29 34 644 651.
Friedlein, G. 133 666.
Friedmann, V. J. 715.
Friedrich Barbarossa 705.
Friedrich II., Kaiser 370 f. 685 723.
Friedrich, J. 676.
Friedrich, R. 733.
Friedrich, Th. 662.
Fritzsche, O. F. 193.
du Frische, J., s. unter D.
Fröbes, J. 676 761.
Frohschammer, J. 748.
Fronober, H. 415 417 741.
Fronto, der Rhetor 653.
Fronto Ducaeus, s. Fronton du Duc.
Fronton du Duc 76 f. 119.
Frost, F. 448.
Frothingham 294.
Frotscher, P. Gotth. 655.
Fuchs, F. 683.
Fuchs, K. 666.
Fürst, Jul. 328 335 723 728.
Fürstenthal, R. J. 329 f.
**Fulbert von Chartres** 144 181 f. **185** 186 226 **696.**
Fulco von Beauvais 195.
Funk, Fr. X. 17 21 641 650 652 f. 657 f. 678.
Funk, Ph. 712.
Funke, B. 699.
Furlani, G. 715 f. 720.

## G.

Gabbarou 655.
**Gabriel Biel** 602 604 **611 f.** 627 781 **786.**
Gabrieli, G. 296 715—717 777.
Gabrielsson, J. 656.
Gaebel, W. 665.
Gairdner, W. H. T. 722.
Gaisford, Th. 76 119.
Gale, Th. 166.
Galea, A. 746.
Galenus 120 148 226 230 234 284 290 294 301 f. 324 334 368 411.
Galilei, Galileo 374 595 598 600.
Gallego, Peter 345.
Gallerand, H. 680 700 703.
Galliner, S. 328.
Gams, P. B. 671 684.
Gandolfo, A. 774 f.
Gandulfus 272 276 711.
Gangauf, Th. 665.
Ganszyniec 16.
Garcia, M. Fernández 506.
Gardair, J. 675 748 750 753.
Gardeil, A. 665 747 749 751.
Gardner, E. G. 776 778.
Gardner, P. 645.

Garnerius von Rochefort 176 247 250 f. 706.
Garnier, J. 76 119.
Garofalo, R. 778.
Garrigou-Lagrange, R. 422 749—751.
Garriguet 645.
Garrison, F. H. 684.
Garan, J. 759.
Gaskoin, C. J. B. 691.
Gasquet, F. A. 463 467 685 760.
Gaß, W. 283 638 677 715.
Gassendi, Pierre 460 679.
Gasser, A. P. 463.
Gastoué, A. 662.
Gattard, A. 732.
Gaudel, A. 698.
Gaufredus 241.
Gaugusch, L. 778.
Gaul, L. 409 f. 741 f.
Gaunilo von Mar-Moutier 193 200 f. 395 698 f.
Gauslenus von Soisson, s. Joscellin.
Gauthier, C. 717 778.
Gauthier, L. 292 311 718 720 722 f.
Gayangos 312.
Gazzâlî, s. Algazel.
Gebhard, A. 790.
v. Gebhardt, O. 3 21.
Gebhart, E. 706 f.
Gebirol, s. Avencebrol.
Geffcken, J. 10 13 17 19 21 78 83 121 647—649 651 653—656 658 660 f. 667.
Geiger, A. 329 725.
Geiger, C. M. V. 663.
Geiler von Kaisersberg, s. Johannes Geiler.
Geiselmann, J. 681 691 693 696.
Geissler, E. 714.
Gelzer, H. 640.
Gemisthos, Plethon 284.
Gennadius Scholarios 756.
Gennadius 134 139 260.
Gennrich, P. 705.
Gentil, P. 751.
Geny, P. 675 748 752.
Georg von Brüssel 600 624.
Georgios Akindynos 286.
Georgios Pachymeres 282 286 714.
Georgios Scholarios 456.
Georgius Aneponymus 286.
Gerald de Barry 279.
Geraldus Cambrensis 682.
Gérard, P. 742.
Gerard von Borgo San Donnino 249.
Gérard de Frachet 430.
Gerberon, Gabr. 193.
**Gerbert von Aurillac** 148 167 176 **181—185** 230 343 **696.**
Gerg, R. 666.
**Gerhard von Abbeville** 335 356 376 424 426 494 **498** 687 729 **764.**
Gerhard von Bologna (Bononiensis) 520 533 547 f. 775.
**Gerhard von Cremona** 147 303 308 324 333 f. **344** 345 347 349 368 **728** 786.
Gerhard von Czanád 187 697.
Gerhard von Elten 627 788.
Gerhard von Harderwyck 626.
Gerhard de Monte 627.
Gerhard von Sabionetta 344.
**Gerhard von Sterngassen** 541 552 **560** 773 **779.**
Gerhardus Reverii 424.
Gerhardt 460 622.
Gerhardt, F. A. 780.
Gerland, E. 683.
Germanus von Konstantinopel 89.
Gersdorf 47.
Gerson s. Levi ben Gerson.
Gerson s. Johannes Gerson.
Gersonides 724.
Gervasius von Mont Saint-Eloi 502 765.
Getino, L. G. A. 425 745 748 789.
Geuthner, P. 716.
Geyer, B. 142 146 153 210 f. 213—220 229 241 248 254 f. 262 271 345 352 f. 407 423 429 672 679 f. 688 f. 694 701 f. 705 709 f. 752 769.
Geyser, J. 142 666 698 f. 748.
de Ghellinck, J. 119 151 185 254 262 274 276 372 663 669 679—681 687 689 f. 692 697 700 705 709 711 f. 732.
Gheorgov, J. 760.
Giakumakes, N. 713 f.
Gierke, O. 113 677 697.
Giesebrecht, W. 190 681 696 f.
Gietl, M. 211 225 702 709.
Gifford, E. H. 76.
Gigalski, B. 700.
Gilbert, W. 465.
**Gilbertus Porretanus** (de la Porrée oder Pictaviensis) 137 146 148 169 188 223 227 229 233 234 236 **238—241** 242 f. 246 248 f. 255 257 271 277 279 352 384 405 446 545 621 **704 f.**
Giles, J. A. 134 183 229.
Gilduin 254.
Gilles de Lessines s. Aegidius von Lessines.
Gillet, M. 421 755.
Gillmann, Fr. 680 f. 712 730.
Gilson, Et. 142 170 396 673 f. 679 694 704 708 722 726 733 735 f. 737 f. 747 f. 754 757 761 767 786.
Ginsburg 725.
Gioberti 394.
di Giovanni, V. 670.
Girard, G. 662.
di Glarza, Conte 721.
Glöckner, O. 658.
Glorieux, P. 354 f. 479 f. 498 502—504 507 529 f. 532 f. 534 545 690 729 735 746 762 764 f. 770 773 775.
Gloßner, M. 434 741 751 756.
Glubokowskij, N. 646.
Gobineau 718.
**Godescalc,** der Mönch 159 f. **164** 168 170 **693.**
Godet, P. 655 658 660 661 668 f. 671 f. 693 700 702 708 710.
Godinus 251.
Goedeckemeyer, A. 755.
Görres, J. 707.
Goethe, J. W. 780.
Goetz, G. 654.
Goitein, H. 724.
Goldast, M. 529 572 582 615.
Goldbacher, A. 96 149.
Goldberg, H. 330.
Goldenthal 292 331.
Goldhorn, J. D. H. 76 215 703.
Goldschmidt, Laz. 328.
Goldscheider, L. 553.
Goldstaub, M. 638.
Goldziher, J. 321 328 f. 718 721 f. 724.

Golias 239.
Golubovich, G. 759.
Gómez, A. 717.
Gómez, E. G. 722.
Gomez Izquierdo, A. 749.
Gonsalvus von Balboa (de Vallebona) 507 553 767 780.
Gonzalez, Z. 748.
González Palencia 718.
Goodenough, E. R. 649.
Goodspeed, E. 13.
Goovaerts, L. 687.
Gorbate-Garbatti, A. 331.
Gore, Ch. 663.
Gorfinkle, J. 330.
Gosche, R. 722.
Gossel, W. 662.
Gothofredus, Jac. 133.
Gottfried von Auxerre 137 257.
**Gottfried von Fontaines** 356 371 497 f. **502—504** 514 529 f. 534 536 547—549 556 687 **765** 771.
Gottfried von Strassburg 679.
Gottfried von St. Victor 255 271 710.
Gottfried von Viterbo 682.
Gottlieb, Th. 686.
Gottron, A. 448 457 759.
Gottschalk, s. Godescalc.
Gottschick, J. 680 699 703 707—710 734 737 742 756.
Gottwald, R. 660.
Goudin, A. 748.
Gougaud, L. 690 707.
Govi, G. 475.
Grabe 24.
Grabmann, M. 119 124 f. 129 131 137 142 147 150 152 f. 155—157 177 f. 188 193 206 211 214 219 f. 229 230 239 241 243 246—248 254 f. 261 f. 271—281 345 f. 355 359 362 f. 372 377 379 394 397—400 403 406—408 416—418 421 423—426 435 447 450—454 456 f. 479 486 496 f. 508 518 529—532 535—539 541—543 552 f. 560—562 627 630 634 637 640 655 f. 664 f. 667—673 675 678 682 684 686—698 700—706 708—712 730—741 743—751 754 f. 757 f. 761 764 766 768 779 f. 786—789.
Gräf, J. 669.
Graefe 721.
Graetz, H. 723.
Graf, G. 291 296 716.
Graff, E. G. 132 f. 167.
Graffin, R. 4.
Grandgent, C. H. 776 f.
Grandgeorge, L. 664.
Grandidier, Ph. A. 697.
de Grandmaison, P. L. 749.
Grandsire, A. 660.
Granger, F. 652.
Grant, F. C. 648.
Grasset 645.
Graßmann, F. L. 665.
Gratarolus, Guil. 229.
Gratian 274 722.
Gratian, Baltasar 322.
Gratien, P. 729 763.
Grauert, H. 424 739 778.
Gredt, J. 748—750.
Gregor IX., Papst 350 362 f.
Gregor X., Papst 735 739.
Gregor XI., Papst 461.
Gregor der Große 21 140 162 168 274.
**Gregor von Nazianz** 74 76 81 **82 f.** 100 124 128 f. 131 150 165 174 248 282 284 416 659 **660.**
**Gregor von Nyssa** 73—77 81 **83—90** 91—93 108 111 120—123 128 131 149—151 153 165 167 f. 172 655 659 **660 f.** 688 693 f. 707.
Gregor von Rimini 587—590 626 774 783.
Gregor Sinaites 713.
Gregor von Tours 42.
Gregoras, Nikephoros 287.
**Gregorios Palamas** 281 283 **287** 713 **714 f.**
Gregorius Barhebraeus, s. Abulfaragius.
**Gregorius Thaumaturgus** 60 f. 67 **73 f.** 90 **658.**
Gregorius Tolosanus 461.
Greith, C. 779.
Grenstedt, L. W. 643.
Gressmann, H. 76.
Gretser, J. 76.
Grimm, E. 644.
Grimm, W. 180.
Grisar, H. 781.
Groeber, G. 639 673 684 784.
Gröne, F. 76.
Gromer, C. 680.
Gronau, C. 81 92 641 659.
de Groot, J. V. 744 748.
Grote, H. 718.
Groß, O. 651.
Großberg, Menasche 328.
Grosseteste, Robert, s. Robert Grosseteste.
Grünfeld, A. 725—727.
Grützmacher, G. 657.
Grützmacher, R. H. 644.
Grumel, V. 667.
Grundmann, H. 706.
Grunwald, G. 163 267 275 641 665 675 692 699 703 f. 706 709 f. 712 730 733 f. 737 741 752.
Grupp, G. 644 685.
Gruppe, O. 685.
Gry, L. 643.
Grzondziel, H. 675.
Gsell, B. 253.
Gualon 243.
Guardini, R. 698 737.
Guadagnin, G. 753.
Güdemann, M. 723.
Günther 778.
Günther, H. 640.
Günther, K. 667.
Günther, S. 681 683 f.
de Guibert, J. 730 759.
Guidi, J. 4.
Guido de Elemosina 382.
Guido von Orchelles 280.
Guido de Pareto 382.
**Guido Terreni** 520 529 533 **548 f.** 690 **775.**
Guignebert, Ch. 654.
Guigo II., Karthäuser 258.
Guillelmus Brito 250.
Guillelmus Hedonensis 542.
Guillelmus de Lauduno 531 537.
Guillelmus Petri de Godino 529 535 f. 690 771.
Guillelmus de Rubione 787.
Guillermus de Torto Collo 497.
Guilloux, P. 654 663 f. 702.
Guitmund von Aversa 191.
Gumbley, G. 772 f.
Gummere, R. M. 685.
Gunaid 296.
Gundisalvi, s. Gundissalinus
Gundisalvus von Balboa 507 763 f.
Gundissalinus, s. Dominicus Gundissalinus.
Gunkel, H. 640 645 647 f.
Gutjahr, F. S. 273 712.
Guttmann, Jak. 329 334 337 339 341 f. 364 371 380 384 409 724—728

730 732—734 738 742 747 758 f. 760 766.
Guttmann, Jul. 672 680 725—727.
Guttmann, M. 727.
Guzzo, A. 663.
Gwatkin, H. 638.

**H.**

Haas, C. 193.
Haacke, M. 780.
Haase, C. 753.
Haase, Fr. 39 133 649 f. 652.
Hablitzel, J. B. 692.
Häfele, G. M. 789.
Haenel 686.
Hähnel, A. 665.
Häslen, E. 780.
Haessle, J. 755.
Häuser, 13.
Haffner, P. 637.
Hagemann, G. 765.
Hagemann, H. 775.
Hagen, H. 166 664.
Hagen, P. 791.
Hahn 680.
Hahn, Chr. U. 706.
Hahn, L. 644.
Hahn, S. 622 f. 783 788 790.
Haimo 177.
Haimo von Halberstadt 167 178.
Hain 230 421.
Haitjema 665.
Hall, Th. C. 638.
Hallâğ 296 310 719.
Haller, W. 643.
Halm, C. 47 95 133 f. 159.
Halusa, T. 778.
Hamburger, S. J. 738.
Hamilton, G. L. 693.
Hamm, Fr. 638.
von Hammer-Purgstall, J. 291 f.
Hampden 679.
Hampe, S. 780.
Handl 696.
Haneberg, B. 302 722 726 741.
Hankel 684.
Hann, F. G. 707.
Hannes, L. 292.
Hannibaldus de Hannibaldis 531 538 772.
Happel, J. 724.
Harclay, s. Heinrich von Harclay.
Harder, H. 677.
v. d. Hardt, H. 603 f.
Harles 713.
Harnack, Ad. 3 8 16 f. 26 28 38 41 61 73 90 125 256 639 f. 641 643 645 647 f. 650—655 661 666 f. 693 708 713.
Harris, C. 766.
Hartl 47.
Hartmann, E. 640 785.
Hartmann, L. M. 648.
Hartung, J. 677.
Hartwig, O. 604 687 785.
Harvey, W. W. 41 679.
Hasenstab, B. 671.
Hashagen, J. 705 782.
Haskins, Ch. H. 146—148 228 232 244 248 f. 344 358 367 f. 673 683 687 f. 704 731.
Hasler, F. 662.
Hasse, K. P. 201 637 776.
Hasse, R. 698 f.
Hastings, J. 640.
Hatsch, E. 647.
Hattemer, H. 132 f. 167 180.
Hatzfeld, H. 777.
Hauck, A. 203 640 654 684 690 692 697 701 705 741 743 778 780 787 f.
Hauck, F. 642 649.
Haupt, Jos. 779.
Hauréau, B. 142 159 166—168 176—180 193 211 228 f. 230 234 f. 247 250—252 254 262 273 279 303 358 f. 362—364 367 f. 386 403 423 447 f. 449 f. 452 470 479 486 493 499 504 529 f. 532 f. 542 546 549 596 616 672 692—696 700 f. 703—706 709—712 720 f. 729—735 739 757—765 768—772 774 f. 778 781—783 785—788.
Hauschild, G. R. 52.
Hauschildt, H. 661.
Hausrath, A. 702.
Haußleiter, J. 645.
Havet, E. 6 647.
Havet, J. 182 696.
Hayd, H. 77 118 f.
Hayduck, M. 282.
Healty, J. 755.
Hearnshaw, F. J. C. 679 750.
Hebing, J. 677.
Heckel 656.
Hedde, F. 422 749.
Hefele, H. 776.
Hegel 637.
Hegemonius 40.
Heiberg, J. L. 147 f. 228 439 687 760.
Heidegger, M. 456 767 787.
Heidenheim, M. 728.
Heidingsfelder, G. 596 600—602 622 784.
Heikel, J. A. 76.
Heim, K. 680 699 709 734 736 f. 753 761 767 781.
Heimerich von Kampen (de Campo) 626.
Heimsoeth, H. 2 782.
Heinemann, I. 725.
Heinig, M. E. 655.
Heinisch, P. 8 19 63 649 f. 656.
Heink, A. M. 292.
Heinrich IV. 697.
**Heinrich Bate von Mecheln** 349 450 462 **473 f. 761.**
Heinrich von Brüssel 450
Heinrich der Deutsche 503 547.
Heinrich von Freiberg 778.
Heinrich von Friemar 503.
**Heinrich von Gent** 202 334 356 394 490 492 494 **497—502** 503 f. 508 511 514 f 521 f. 525 530 534 536 542 547 f. 554 556 560 625 f. **764 f.** 771 773.
Heinrich von Gorkum 627.
**Heinrich von Hainbuch** (Langenstein) 602 604 608 **610 f.** 612 **785.**
**Heinrich von Harclày** 517 523 f. **528** 690 **769.**
Heinrich de Hassia 611.
Heinrich von Hessen 415
Heinrich von Kampen, s. Heimerich von Kampen.
Heinrich von Lübeck 532 541 773.
Heinrich von Mügeln 679.
Heinrich von Neustadt 247 706.
Heinrich von Nördlingen 630 f.
Heinrich von Ostia 250 706.
**Heinrich v. Oyta** (Heinrich Totting) 587 f. 594 602 **611 786.**
Heinrich Pape von Oyta 611.
Heinrich, der Poet 424 739.
**Heinrich Seuse** (Suso) 394 628—630 **631 f.** 780 **790.**
Heinrich von Virneburg 561.
Heinrich, W. 694.
Heinrichs, L. 699.

Heinrici, C. F. G. 7 646 648 652 668 713.
Heinze, M. 283 646.
Heinze, R. 654.
Heiricus von Auxerre s. Eric von Auxerre.
Heisenberg, A. 282 713.
Heitz, Th. 221 675 696 698 702—705 707—711 730 734 736 741 747 753 757 760.
Helfferich, Ad. 693 707.
Heliodoros von Prusa 286.
Hell, J. 722.
Heller, A. 683 778.
Heller, N. 629.
Hellmann, G. 463 552 778.
Hellmann, H. J. 142.
Hellmann, S. 690.
Héloise 214 216 702.
Hemmer, H. 3.
Hench, G. A. 133, 671.
Henderson, B. 781.
Henke 214.
Hennecke 21.
Henricus Alemannus 450, vgl. Heinrich der Deutsche.
Henricus Aristippus 146 f. 149 344 f. 347—349 368.
Henricus de Cervo 789.
Henricus de Hervordia 250.
Henry d'Andely 674 758.
Henry, C. 676 770.
Herakles 72.
Herakleon 36 38 652.
Heraklian von Chalcedon 124.
Heraclides 176.
Heraklit 9 13 17 30 51 646.
Herbert von Auxerre 363.
Hercher, R. 118 f.
Hercz, I. 292.
Herdacht, A. 744 748.
Herennius s. Erennios.
Hergenröther, J. 281 f. 640 660 713 785.
Hergenröther, Ph. 663.
Héring, J. 656.
Héris, Ch.-V. 754.
Herkenrath, J. 644.
**Hermann von Carinthia** (Hermann der Dalmate) 148 228 **232 234** 343.
Hermann der Dalmate s. Hermann von Carinthia.
Hermann von Tournai 207.
Hermann, R. 700.
Hermann, Th. 642.
Hermannus Alemannus 345 347 f. 368 728.
Hermannus Contractus 184 f.
Hermannus, Schüler Abaelards 225 f.
Hermelink, H. 586 609 612 624 682 781 f. 786 790.
Hermes Trismegistus 149 246 f. 301 304 560 622 717.
**Hermias** 16 20 f. **26 651.**
Heron von Alexandria 301 349.
d'Héronville, P. 753.
Herrle, Th. 682 689.
von Hertling, G. 142 157 393 f. 407 410 f. 426 f. 431 647 663 664 674 679 685 689 734 739 745—747 754 784.
Hervaeus Natalis s. Hervé Nédélec.
**Hervé Nédélec** (Hervaeus Natalis) 497 503 519 f. 522 525 f. 529 f. **536 f.** 540 547 617 626 765 769 **771.**
Herzog, J. 640.
Hesseling, D. C. 640.
Hessen, J. 96 637 641 663—665 673 f. 736 f. 747 f.
Hettinger, Fr. 757, 776.
Hettler, A. 718.
Hettwer, C. 709.
Heumann, Ch. A. 24 672 786.
Heurtebize, B. 687 708.
Heurtevent, R. 694 696.
Heyer, C. 790.
Heyer, Fr. 678 680.
Heylbut, G. 282 286.
Heytesbury s. Wilhelm Heytesbury.
Hibha s. Ibas.
Hicks, E. 646.
Hierokles 78 90 122.
Hieronymus 42 56 66 76 f. 97 100 117 139 274 415 f. 677.
Hieronymus von Ascoli 466.
Hieronymus de Monte Fortino 506.
Hieronymus de Nuciavellis 619.
Hieronymus von Prag 623.
Hierotheos 293 f.
**Hilarius von Poitiers** 94 f. **97** 134 150 274 **662.**
Hildebert von Lavardin 229
Hildebrand, J. 651.
Hildegard, hl. 610.
Hilduin, Abt von St. Denis 150 694.
Hilgenfeld, A. 651 f.
Hilgenreiner, K. 754.
Hill, G. F. 684.
Hiller, B. 703.
Hiller, E. 656.
Hilt, F. 660.
Himerius 81 f.
Hinkmar von Reims 159 f. 164 168 693.
Hinnisdaels, G. 653.
Hippokrates 148 226 230 234 290 334 368 411.
**Hippolytus** 34—36, 41 f. **44 f.** 81 97 173 **653.**
Hiquaeus, Antonius 506 624.
Hirsch, S. 464 468.
Hirschberg, J. 684 721.
Hirschfeld, H. 328 f. 726.
Hirsching 686.
Hitchcock 653 656.
Hitzig 292.
Hjelm, A. 703.
Hocedez, E. 669 729 732 762 f. 770.
Hochstetter, E. 677 781.
Hodgson, G. 642.
Hoennicke, G. 29 f.
Hörle, G. H. 682.
Hoerler, A. 749.
Hösch, O. s. Metzger gen. Hösch.
Hoeschel, D. 282.
Höver, H. 464 760.
Hofer, J. 572 f. 575 591 781—783.
Hoffmann, E. 96.
Hoffmann, G. 643 681 715.
Hoffmann, J. 641.
Hoffmann, P. Th. 695.
Hoffmans, H. 760.
Hoffmans, J. 142 371 470 f. 498 503 761.
Hofmann, K. 448.
Hofmann, R. 677.
Hofmeister, A. 229 241 688 702 704 f. 708—711.
Hohoff 754.
Holder, A. 133.
Holder-Egger, O. 697 705.
Holkot, Robert s. Robert Holkot.
Holl, K. 13 45 129 654 659 661 664 668 714.
Hollenberg, W. A. 21.
Hollub, Dav. 330.
van Holtum, G. 752.
Holtzmann, H. 640 644.
Holzapfel, H. 729.

Holzer, J. 330.
Holzhey, C. 641.
Hölzinger, C. 118.
Honain ibn Ishâḳ s. Hunain ibn Ishâḳ.
Honigsheim, P. 673.
Honnef, J. 708.
Honorius III., Papst 165 177.
Honorius IV., Papst 544.
**Honorius Augustodunensis (von Autun)** 176 f. 188 193 f. **203—205** 228 379 **700 f.**
Hook, W. F. 764 788.
Hoogveld, J. 758.
von Hoonacker, A. 646 715.
Hopfenmüller, L. 61.
Hoppe, H. 654.
Horn, G. 715.
de Hornstein, X. 780 790.
Horodezki, S. A. 727.
Horovitz, S. 329 719 724 726 f.
Horoy 3.
Horten, M. 287 291—293 300 302 312 315 322 715—722 748.
Horváth, A. 741 751 756.
Houtir 657.
Hundeshagen 603.
**Hrabanus Maurus** 158 f. **162** 163 180 260 f. 379 **692** 693.
(Pseudo-)Hrabanus 180 695
Hubaisch ibnu-l-Hasan 301.
Huber, A. 681.
Huber, J. 250 640 654 656 f. 660 693 706.
Huber, S. 753.
Hubert, F. 751.
Hucbald von St. Amand s. Jepa.
Huck, J. 706.
Hübner, F. M. 629 642.
Hüffer, G. 707.
von Hügel, Fr. 707.
Huemer, J. 166 664 684 695.
Hümmer, Fr. K. 660.
Huetius, P. D. 719.
Hüttinger, H. 670.
Hug, A. 700.
Hugo Aetherianus 248.
Hugo Aisselin de Billom 496.
Hugo, der Chronist 350.
Hugo von Langres 186.
Hugo von Mortagne 262 709.
Hugo de Novocastro 621 787.
Hugo von Orléans 702.
Hugo de Palmis 635.
Hugo von Reading 277.
Hugo von St. Cher 276 398 f. 739.
**Hugo (Ripelin) von Strassburg** 402 **416** 417 **742 f.** 777.
**Hugo von St. Victor** 128 188 202 211 225 229 235 f. 241 248 253 f. 259 f. **261—267** 269—274 276 f. 365 376 384 395 481 593 609 634 680 694 **709** 736.
Hugo von Trimberg 684.
Hugonin 681.
Hugueny, E. 753 756 789.
Huit, Ch. 672 674 703 746 777.
Huizinga, J. 685 782.
Humbert, Abt von Prulli 549.
v. Humboldt, Al. 742.
Hume 311 f. 592.
**Hunain ibn Isḥaḳ** (Johannitius) 234 295 **301** 379 **715** f. 720.
Hunt, A. 649 698.
Hunzinger, A. 638 665 680.
Hurter, H. 3 447 627 640 672 735 768 f. 774 788 f.
Husik, I. 724 f. 727.
Huss, Johannes 623.
Husserl 577.
Huyben, J. 630 634 740 791.
Hyacinth de Ferrari 422.
Hygin 140.
Hypatia 119.
Hyvernat, H. 4.

## I.

Iamblichus 103.
Ibas (Hībhā) von Edessa 293.
Ibn Abi 'Usaibija 312.
Ibn Bâggah s. Avempace.
Ibn Daud s. Avendeath.
Ibn Esras 724.
Ibn Gebirol s. Avencebrol.
Ibn Gulgul 303.
Ibn Hazm 723.
Ibn Hunain s. Ishak ibn Hunain.
**Ibn Masarrah** 290 301 f. **304 720.**
Ibn Qrešqaš 330.
Ibn Ruschd s. Averroës.
Ibn Sab'în Abdul-Haqq 723
Ibn Sînâ s. Avicenna.
Ibn Tibbon s. Samuel ibn Tibbon und Jehuda ibn Tibbon.
Ibn Tufail s. Abubacer.
Ibn Tumlûs 723.
Ibnu-l-Bitîq 301.
Ibnu-l-Haitam s. Alhazen.
Ibn Zur'ah 301 720.
Ignatius von Loyola s. von Loyola.
Ihm, M. 662.
Ihmels, L. 640 644.
Ihwān uç-Safā 726.
Ilgner, C. 788.
Imle, F. 738.
Inauen, A. 666 679 757.
Ingram, J. K. 463.
Innocenz IV., Papst 351.
Innocenz V., Papst s. Petrus von Tarentasia.
**Irenäus** 16 28 30 34—36 39 **40—44** 46 59 68 173 **653.**
Isaak Abarbanel (Abravanel) 330 f. 342 725.
Isaak der Blinde 325.
**Isaak ben Salomon Israeli** (Isaak Israeli) 148 230 326 328 **333 f.** 344 367 f. 372 f. 380 **725.**
**Isaak von Stella** 176 254 **258—260** 370 385 395 **708.**
Ishâq Fârâbî s. Alfarabi.
Isḥâḳ ibn Hunain 295 301 368 715 f. 719.
Ishâq Kindî s. Alkindi.
Isidor Isolani 596 601.
**Isidor von Sevilla** (Hispalensis) 132 f. **139 f.** 145 147 150 158 160—162 168 180 205 232 260 f. 274 362 378 439 **671 f.** 691 f.
Isidorus, Sohn des Basilides 36.
Isma 'il el-Hoseini el Farani 291.
de Isolanis, Isidor 625.
Israel, G. 737.
Israeli s. Isaak Israeli.
Ivo von Chartres 219 274.

## J.

Jacob II. von Arragonien 458.
**Jacob Capocci von Viterbo** 529 533 f. **546 774 f.**
Jacob von Edessa 294 715.
Jacob von Lausanne 520 531 537 771.
Jacob von Lilienstein 789.

**Jacob von Metz** 517 **518 f.** 520 f. 529 f. 536 **768** 773.
Jacob von Venetien 135 146 151 669.
Jacob von Vitry 712.
Jacob 720.
Jacobus de Appamiis 547 775.
Jacobus de Mercato 538 772.
Jacoby, H. 644.
Jacques d'Aleus (Dalos) 765.
Jacques de Thérines 534 549 774.
Jacquin, M. 168 693 f. 706 f.
Jäger, Th. 790.
Jäger, J. 682.
Jaeger, V. 77.
Jaffé, Ph. 159 206 210.
Jahja-bn Adî 301 716 717.
Jahn, A. 659.
Jahnel 677.
Jahuda, A. S. 718.
Jakubczyk, K. 776.
Jallonghi, E. 744.
Jamilu-r-Rahmân 723.
Jammy, P. 402 404 f.
Jan van Ruysbroeck s. Johannes Ruysbroeck.
Janauschek, L. 253 707.
Jansen, B. 142 480 491 f. 676 763.
Jansen, W. 228 235 f. 704.
Janssen, A. 755.
Janssen, R. 422 690 734 746.
Janssens, E. 744.
Janssens, H. L. 698 747.
Jarret, B. 678 788.
Jasper, J. 679.
Jatsch 77.
Jebb, S. 463.
Jedzink, P. 644.
Jehuda Halevi s. Jehuda ben Samuel Halevi.
**Jehuda ben Samuel Halevi** 326 329 **338** 724 **726.**
Jehuda ibn Tibbon 328 f. 335.
Jeiler, I. 382 512 733 735 737 f. 762 788.
Jellinek, A. 329 341 725 —727 747 785.
Jellouschek, C. J. 532 738 770—773 783 788 f.
Jenks, E. 678.
Jentsch, K. 647.
Jepa 167 178 179 605.
Jeremias 23 103
Jerôme, P. 737.
Jesaias 23.
Jessen, C. 402 742.
**Joachim von Floris** 227 229 f. 248 **249 f. 706** 778.
Jocham 789.
Joël, H. 332 341 725.
Joël, M. 724 727 742.
Johann XXI., Papst s. Petrus Hispanus.
Johann XXII., Papst 419 524 f. 547 567 573 f. 615 630.
Johann König von Sachsen 776.
Johanna von Navarra 784.
Johannan von Apameia 302.
Johannes, hl. 9 f. 30 256.
Johannes Anglicus 624.
Johannes Argyropulos 135.
**Johannes von Baconthorp** (Baconis) 502 548 f. 613 **617 f.** 625 690 **787.**
Johannes von Basel 594 623.
Johannes de Bassolis 619 —621 787.
Johannes Bekkos 714.
Johannes Brammart 611.
Johannes Burgundio Pisano, s. Burgundio.
**Johannes Buridan** 589 **595 —599** 601 604 f. 609 f. 624 **783 f.**
Johannes de Cajatia 538 772.
Johannes Canon 621.
**Johannes Capreolus** 534 **625 f.** 627 **788.**
**Johannes Cassianus 96** 113 **134** 150 158 161 **669.**
Johannes Cassomates 713.
Johannes Chilmark 605.
Johannes Chrysostomus 77 92 150 f. 282.
Johannes Colonna 772.
**Johannes von Cornwall** 272 274 **276—278 711.**
Johannes von Dacien 457.
**Johannes von Damaskus** 16 118—121 123 f. **130 f.** 151 153 274 281 283 371 f. 384 437 440 **668 f.** 688 f. 711 732 747.
Johannes ben David, s. Avendeath, Joh.
Johannes Diakonus 136.
Johannes Dorp 595 597.
Johannes von Dumbleton 605.
**Johannes Duns Scotus** 194 202 218 269 337 356 394 434 456 f. 478 486 489 f. 499—501 **504—517** 521 524 f. 528 f. 532 535 542 f. 547 561 571 f. 582 618 —626 689 f. 711 722 732 736—738 748 750 756 758 763 f. **765—768** 769 781.
**Johannes Eriugena** (Johannes Scottus) 87 128 f. 136 f. 144 150 f. **164—177** 178 f. 184 186 202 204 f. 247 250—252 255 260 262 279 294 342 372 499 634 670 688 **693 f.** 695 698 701 735 759.
Johannes Fidanza, s. Bonaventura.
Johannes von Freiburg 416.
Johannes der Fusterer 631.
Johannes von Garlandia 450 456.
Johannes Geiler von Kaisersberg 603.
Johannes von Gent 615.
Johannes von Genua, s. Johannes de Janua.
**Johannes Gerson** (Charlier) 137 250 461 f. 575 585 602 f. 606 **607—609** 620 628 **633 f.** 635 f. 781 **785 791.**
Johannes Grammaticus, s. Johannes Philoponus.
Johannes Hispanus, s. Avendeath, Joh.
Johannes Italus 281 285 713 f.
**Johannes von Jandun** 573 580 613 **615 f.** 618 **786.**
Johannes de Janua (Giovanni Balbi von Genua) 531 539 772.
Johannes VI., Kantakuzenos 287.
**Johannes von Kastl** 407 630 634 **740 791.**
Johannes, Lehrer Roscelins 206 f.
Johannes von Lichtenberg, s. Johannes Picardi.
**Johannes von Mirecourt** 584 f. 587 f. **590 f.** 592 594 f. 607 613 619 623 **783.**
Johannes Murmellius 137.
**Johannes von Neapel** (de Regina) 520 529 531 537 **540** 770 **772 f.**

**Johannes von Paris** (Jean Quidort) 425 464 497 518 521 529 **535** 561 690 734 764 **771.**
Johannes von Paris, der Ältere, s. Johannes Pungens-Asinum.
Johannes von Parma 249 386 497 540.
**Johannes Peckham** 202 382 424 426 465 478—480 **484 f.** 492—495 503 509 542 555 688 **762.**
**Johannes Philoponus** (Grammaticus) 117 119 **123 f.** 125 349 597 667 715.
**Johannes Picardi de Lucidomonte** (Lichtenberg) 416 532 **541** 770 **773.**
Johannes Poncius 624.
Johannes von Pouilly 765.
Johannes Pungens-Asinum (Parisiensis) 399 535.
Johannes Quidort, s. Johannes von Paris.
Johannes von Reading 621 787.
Johannes de Ripa (de Marchia) 594 606 783.
Johannes Rodington 783.
Johannes a Rubino 382.
**Johannes von Rupella** (la Rochelle) 361 381 f. **384f.** 386 389 f. 470 733 f. **735.**
**Johannes Ruysbroeck** 272 628—630 **633** 634 **790 f.**
Johannes von Saerobosco 371 601.
**Johannes von Salisbury** (Saresberiensis) 146 150 155 208 211 f. 214 217 219 227—229 233 237 239 **242—245** 247 276 352 366 377 687 703 f. **705.**
Johannes Saracenus 150.
Johannes de Sceppere 499.
Johannes von Schoenhoven 633.
Johannes Scottus, s. Johannes Eriugena.
Johannes de Sicca Villa 450.
Johannes Sindewint 690.
Johannes a St. Aegidio 356 399.
**Johannes von Sterngassen** 520 541 552 **560 f.** 773 779.
Johannes von Tambach 137
**Johannes Tauler** 272 560 **628—631** 632 779 f. **789f.**
Johannes Teutonicus 423 770.
Johannes Trisse 547.
Johannes Versor 627 788.
Johannes von Weilheim 635 f.
Johannes Wenck von Herrenberg 634.
**Johannes Wiclif** 376 605 613 619 **623 732.**
Johannides, A. 650.
Johannitius (Johannicius) s. Hunain ibn Ishak.
Johnston, H. 76.
Jolowicz, H. 329.
Joly, R. 752.
Jones, R. M. 707.
de Jongh, H. 682.
Jordan, E. 706.
Jordan, H. 643 658.
Jordan, der Sachse 403.
Jordanis 133 138.
Joscellin (Gauslenus) von Soisson 212 f. 239 702.
Joseph Albo 724.
Joseph ibn Caspi 331.
Joseph, „der Philosoph" 286.
Joseph ben Schem Tob 320 341 f.
Joseph a Sp. S. 708.
**Joseph ibn Zaddik** 327 329 **338** 724 **726.**
Joseph, J. 736.
Jost 334.
Jostes, Fr. 553 695 779.
Jourdain, A. 252 344—347 349 f. 368 371 404 673 676 687 706 728—733 739.
Jourdain, Ch. 229 234 533 545 673 703 707 774 784.
Jovy, E. 708.
Joyau, Ch. A. 744.
Juda Charisi 339.
Jülicher, A. 17 644 f. 663.
Jugie, M. 643 667. 669 747.
Julianos 720.
**Julianus Apostata** 13 17 93 90 117 f. **121** 667.
Julius Africanus 16.
Julius Firmicus Maternus 94—97 662.
Julius Victor 161.
Jullien, M. 784.
Jundt, A. 252 692 707 779.
Junglas, J. P. 124—126 667.
Junker, A. 645.
Junker, P. W. 780.
Just, J. 790.
Justinian 72 281.
**Justinus** 12—14 **15—20** 21f. 25 31 46 54 f. 62 f. 79 f. 90 92 **649 f.**
Juvenal 178.

## K.

Kabitz, W. 461.
Kälin, B. 664 f.
Kaemmel, O. 681.
Kaerst, J. 644.
Kafka, G. 637 718.
Kahl, W. 665 767.
Kahlberg, A. 726.
Kaiser, E. 702.
Kaiser, J. B. 735.
Kampers, Fr. 690 776.
Kant, Imm. 509 f. 679 751 756 f. 767.
Kantorowicz, H. 678.
Karl der Große 157 f. 160 690 f.
Karl der Kahle 164 168.
Karl II., von Neapel 489 547.
Karl V., von Frankreich 599.
Karneades 39.
Karpokrates 27 33 f.
Karppe, S. 725.
Karrer, O. 553 562 567—569 637 780.
Karst, J. 76.
Kaspar Aindorffer 635.
Kastil, A. 753.
Kattenbusch, F. 713.
Kattum F. X. 737.
Katz, B. 727.
Kauff, H. 664.
Kaufmann, A. 732.
Kaufmann, D. 337 364 676 723 726.
Kaufmann, G. 681 689.
Kaufmann, N. 431 664 f. 751 756.
Kaulen, Frz. 640.
Kaulich, W. 672 693.
Kaulla, R. 678.
Kayser, C. 294.
Kayser, J. 76.
Kazubowsky, R. M. 749 751.
Keeskez, P. 757.
Keicher, O. 384 390 448 f. 457—460 734—736 759.
Keil, H. 133 f. 159.
Keith, G. 292.
von Kelle, J. 194 203 695 700.

Kellermann, B. 727.
Kellner, H. 47.
Kelsen, H. 778.
Kennedy, D. I. 745 748.
Kennedy, H. A. 648.
Kennedy, J. 652.
Kent, C. F. 645.
Kepler, Johann 475.
Keppler, P. 786.
Kern, Fr. 778.
Kern, O. 656.
Keseling, P. 650.
Kessel 785.
Keßler, K. 652.
Keussen, H. 682.
Kiefl, Fr. X. 10 642.
Kihn, H. 662.
Kilgenstein, J. 709.
Killermann, S. 742.
Kilwardby, Robert, s. Robert Kilwardby.
Kindî, Ishâq, s. Alkindi.
King, H. C. 644.
King, W. 651.
Kingsford, Ch. L. 479 784.
Kinkel, W. 637.
Kirch, K. 659.
Kircher, Athanasius. 460.
Kirchner, V. 645.
Kirfel, H. 744 752.
Kirsten, C. 667.
Kittel, G. 644.
Klapper, J. 684.
Klebba, E. 41 653.
Kleffner, A. J. 661.
Klein, G. 732.
Klein, H. 767.
Klein, J. 515 768.
Klein, L. 657.
Klemm, E. 671.
Klemm, O. 638 676 784.
Kleutgen 608.
Klimke, Fr. 637.
Klingner, F. 670.
Klingseis, R. 677.
Klöpper, A. 645.
Klostermann, E. 61 76 649.
Klug, H. 763 766—768.
Klußmann, E. 47 655.
Klußmann, M. 671.
Knaake 692.
Knappitsch 47.
Knauer, V. 750.
Kneer, A. 785.
Kneller, C. A. 657.
Knepper, J. 682 697 779.
Knod, G. C. 682.
Knoell, P. 96.
Knöpfler, A. 159, 162 692 785.
Knoller, L. 724.
Knorr von Rosenroth, Chr. 328.
Knoth, E. 706.
Knotte, E. 574 782.
Knust, H. 619
Koch, A. 669.
Koch, G. 697.
Koch, H. 90 126 654 f. 657 661 668.
Koch, J. 142 354 426 496 f. 517—520 530—532 537 f. 540 547 620 627 689 f. 743 746 764 768—771 773 775 781.
Koch, M. 695.
Koch, W. 649.
Köhler, W. 640 651.
Köllin, Konrad 628 789.
Koenen, F. 776.
König, A. 690.
Kösters, L. 667.
Koestlin, Th. 789.
Koetschau, P. 61 657 f.
Koffmane, G. 663.
Kohler, J. 721.
Kohlhofer, J. 61.
Kohn, L. 330.
Kolb, K. 665.
Kolde, F. 113 677.
de Koning, P. 721.
Kopernikus 477 595 598 600.
Kopp, H. 683.
Kopp, R. 753.
Kors, J. B. 700 f. 703 708 f. 711.
von Kostanecki, A. 678 778.
Kotek, T. 655.
Kowalski-Fahrun, H. 691.
Koyré, A. 679 699 757.
Krabinger, J. G. 77 95 118.
Krakowsky 679.
Kramers, J. 724.
Kramm, E. 779.
Krammer, M. 531.
Kramp, J. 730 740.
Krampf, A. 660.
Kranich, A. 659.
Kraus, Fr. X. 82 533 774 f.
Kraus, J. 767.
Krause, J. 736 756.
Krawutzcky, A. 680.
Krebs, E. 422 436 530 549 552 554 556 560 647 675 737 752 764 769 771 776—779.
v. Kremer, A. 718.
Krenkel 21.
Kretschmer, K. 683.
Kreutle, M. 691 f. 730 732 734 f. 737 763 765 768.
Krieg, C. 136 670.
Kröll, M. 647.
Krogh-Tonning, K. 789.
Kroll, W. 95 653.
Kronius 55.
Kropatscheck, Fr. 781.
Kroymann, E. 47.
Krüger 658.
Krüger, G. 3 13 21 90 96 640 642 f. 648 f. 651 668.
Kruitwagen, B. 422. 736.
Krumbacher, K. 282 f. 286 f. 640 685 713—715.
Kühn, L. 697.
Künzle 737.
Küpper, L. 119.
Küthmann, A. 781.
Kugeás, S. 714.
Kügener, A. 652.
Kugler, L. 575 781.
Kuhlmann, B. C. 678 754 f.
Kuhn, E. 717.
Kuhn, F. 754.
Kuhn, J. 753.
Kuiper, K. 10.
Kukula, C. 650.
Kukules, Ph. J. 659.
Kuntze, Fr. 727.
Kunz, F. X. 785.
Kunze, J. 651 653.
Kurfess, A. 78 655. 658.
Kurth, G. 682.
Kurtides, A. 641.
Kurz, E. 142.
Kurz, M. 708.
Kûsnî 293.
Kutter, H. 708.

## L.

Labanca 786.
Labande-Jeanroy 707.
Laberthonnière, L. 647 753.
Labriolle, P. de 47 643 649 652 654 662.
Lacombe, G. 712.
**Lactantius** 46 f. 54 **56—59** 87 245 260 **655.**
Lämmer, H. 193 656.
Lafontaine, A. 757 785.
La Forêt 691.
Lafuma Giraud, E. 328.
Lagarde, P. A. de 40 f. 61.
Lagrange 10 645 649.
Laguier, L. 648.
Lahigi 719.
Lahy, J. M. 644.
Laible, W. 658.
Lajard, F. 496 765 770 f. 773 f.
Lallemand, L. 638.
Lambert, Fr. A. 629.

**Lambert von Auxerre** 285 446 f. **455** 574 **758.**
Lambertus de Monte 627.
Lamettrie 55.
Laminne, J. 665.
Lampen, W. 668 763 765 f. 768.
Lamy, Th. J. 294 f.
Land 721.
Landau, M. J. 331.
Landauer, G. 553.
Landauer, S. 291 328 721.
Landgraf, A. 530 532 541 552 560 f. 614 f. 680 712 730 762 f. 770 f. 773.
Landry, B. 508 510 736 751 765.
Landsberg, P. L. 673.
Landulf Caracciolo 621.
**Lanfrank** 182 f. 186 **191 f.** 194 **697 f.**
Lang, A. 790.
Lang, H. 753.
Lang, K. 718.
Lang, M. 657.
Lang, W. 667.
Lange, A. 666.
Lange, H. 663.
Langenberg, R. 553. 780.
Langlois, Ch. V. 406 450 621 683 686 704 733 740 764 766 771 775 787.
Lanna, D. 749.
Laotse 780.
Lappe, J. 588 591 f. 783.
Lacrastus 545.
Largent, A. 662.
La Rue van Hook 713.
Lasinio, F. 293 316 722.
Lassen 668.
Lasson, A. 561 779.
Laßwitz, K. 212 638 658 671 683 693 704 783.
Last 331.
Latini, Brunetto 322.
Laubmann, G. 47.
Lauchert, F. 82 638.
Lauer, H. 415 677 741 753 756.
Laugier, J. 669.
Launoy, J. 681.
Laurentius Lendorius de Scotia 600.
Leach, A. F. 682.
Le Bachelet, X. M. 679.
Leblanc, J. 650 654.
Lebreton, J. 642 646 648 653 657 f.
Lebrun, G. 757.
Le Brun, J. B. 96.
Lechler, G. 623 788.
Lechner, J. 763.
Le Clerc, V. 415 449 757 760 782.
Leclerc, L. 684 729.
Leclère, A. 778.
Lecoultre, E. 750.
Lecoy de la Marche 706 712
Leder, H. 664.
Ledrus, M. 254.
van Leeuwen, E. H. 644.
Leferon, Blaise 358.
Lefebure, A. 753.
Lefèvre, G. 193 206 210 f. 273 700 f.
Legendre, A. 745.
Legewie, B. 663.
Legier, E. 667.
Legrand, G. 666.
Lehmann, E. 637 646 707.
Lehmann, J. 650.
Lehmann, P. 639 655 672 684—687 694.
Lehmann, W. 553 629 671.
Leiber, R. 416 677.
Leibniz 240 446 460 509 622 f. 679 757 780.
Leipoldt, J. 639 647 699.
Leisegang, H. 642 644 646 651 666 675.
Leist, O. 706.
Leitl, J. 21.
Lejay, P. 3 710.
Leland 594.
Lemaître, H. 674 734.
Lemmens, H. 735.
Lemonnyier 421.
Lenfant, D. 96.
Le Nourry, Nic. 95.
Lenz, J. 661 791.
Leo IX., Papst 165.
Leo XIII., Papst 421 755.
Leo ben Jeminis (= Löw Benseeb) 328.
Leo der Hebräer 342.
Leon von Modena 328 725.
Leonardo da Vinci 598 683 784.
Leonardus a Valle Brixiensi 789.
Leoninus de Padua 545.
a Leonissa, J. 747.
**Leontius von Byzanz** 119 **124—126** 129 f. 131 **667.**
Leopold, E. F. 47.
Lepidi, A. 698.
Le Quien 119.
Le Rohellec, J. 749 f.
Le Roux de Lincy 613.
Le Roy Burton 665.
Lessel, K. 678.
Lessing 104 182 696.
Leuret, S. 750.
Levarti, A. 790.
**Levi ben Gerson** 320 327 331 **341 727.**
Lévy, L. G. 727.
Levy, P. 282 714.
Lewes 637.
Lewy, J. 331.
von der Leyen, Fr. 553.
Lhande, H. P. 657.
Lhotzky, A. 749.
Libanius 81 92 642.
Liberatore, M. 748.
Libri, G. 463.
Lichtenberger, H. 790.
Lichtenstein, P. 291.
Lichterfeld, J. 765.
Liebeschütz, H. 676 685 703.
Liebhard von Prüfening 280.
Liebner, A. 603 709.
Liechtenhan, R. 646.
Ließem 690.
Lietzmann, H. 3 77 643.
Ligeard, H. 679 703 753.
Lightfoot, J. B. 653.
Lilla, V. 756.
Limbourg, M. 737.
Lindau 663.
Lindenkohl 214.
Lindner, C. B. 3 61.
Lindsay, J. 637, 657 666 672.
Lindsay, W. M. 133 671.
Linhardt, R. 708.
Linke, K. 646.
Linsenmann, Fr. X. 779 786.
Lionardo da Pistoja 773.
Lipperheide, V. 746.
Lippert, J. 719 721.
v. Lippmann, E. O. 683 720 f.
Lipsius, R. A. 28 640 651—653.
Lisco 790.
Lisiecki, St. 734.
Little, A. G. 142 463 f. 468 f. 479 f. 486 f. 509, 572—574 587 f. 673 729 735 738 760—763 766 781 f. 787.
Littmann, E. 639.
Littré, E. 759, 761.
Ljunggren 680.
Locke, John 414 f. 676 741.
Lockert, Georg 595 f.
Lockwood s. Dean Putnam Lockwood.
von Loë, P. M. 402 405 407 739 f. 743.
Löffler, Kl. 686.
Löhr, G. M. 552 682 789.

von Loer, Th. 789.
Loeschke, G. 664.
Löw Benseeb s. Leo ben Jeminis.
Löwe, J. H. 701.
Löwenthal, A. 302 335 358 361 726 731.
Lohmeyer, E. 699.
Lokotsch, K. 721.
Lommatzsch, C. H. E. 61.
Longpré, E. 142 396 479 506—508 510 f. 513 f. 517 553 562 624 732 734 738 759 762—764 766 f. 780 783 787.
Longuemare, E. 698.
Loofs, Frdr. 124—126 639 663 667 f.
Lorenz, O. 686.
Lortz, J. 649 654.
Loserth, J. 732.
Loth, O. 720.
Lother, H. 642 663.
Lottin, O. 677 709 712 730 735 742 754.
Lotze 553.
de Loyola, A. 759.
von Loyola, Ignatius 779.
Lozano, S. M. 759.
Luanco, J. 448.
Luard, H. R. 359 372.
Luccini, L. 738.
Luchaire 681.
Lucretius 46 56 140 149 232 368 655 688.
Ludwig der Bayer, Kaiser 573 591 615 630 781 f.
Ludwig XI., König 585 609.
Ludwig, A. 665.
Ludwig, G. 654.
Luers, G. 779
Lütke, H. 679.
Lugan, A. 644.
Lukian 26 92.
Lupton, J. M. 47.
Lullus, Raymundus (Ramon Lul oder Lull) s. Raymundus Lullus.
Luquet, G. H. 682 728.
Luthardt, Chr. E. 638.
Luther, Martin 438 602 612 629 632 680 780 f. 789.
Lutz, E. 389, 676, 736 f.
Luyckx, B. A. 390—392 394 f. 730 f. 756.
Lychetus 506.

## M.

Mabilleau, L. 683.
Mabillon 253.
Macdonald, A. J. 698.
Macdonald, D. B. 722.
Maceigne 665.
Mackingtosh 643.
Macrobius 147 149 164 176 179 f. 190 219 238 260 271 279 286 439 444 560 688.
Madeja, E. 692.
Mädler, J. H. 683.
Maffei s. Scipio Maffei.
Maggiani, V. 735.
Mahieu, L. 741.
Mahomet 148.
Mahrholz, W. 779.
Mai, A. 3 167.
Maier, J. 659 661.
Maimonides (ben Maimun) s. Moses Maimonides.
Maitre, L. 681 690.
Makaay, I. S. 544 546 774
**Makarius der Aegypter** 75 77 89 **90—92 661**.
**Makarius von Magnesia** 75 77 **90 661**.
Malagola, A. 755.
Malagola, C. 681 f.
Mâle, E. 700.
Malebranche 311 394.
Malou, J. B. 281.
Malouf, L. 291 715 f.
Malter, H. 720 725 727.
Mamûn 320.
de Man, D. 790.
Manacorda, G. 682.
Mancini, G. 167 665.
Mandel, H. 629 680.
Mandonnet, P. 142 242 292 316 322 330 345 348 350 f. 356 358 363 377 398 402 f. 405—407 423—426 443 447 449—452 454 457 463 f. 466—468 470 493—497 518 530 534 543 f. 545 f. 613 625 670 675 682 688—690 706 720—722 728—731 734 739 f. 742 f. 744—747 749 755 757 f. 760 762 764 f. 768—774 777 f. 788.
**Manegold von Lautenbach** 182 f. 189 **190** f. 192 202 210 255 279 **697**.
v. Manen, W. C. 649.
Manenti, B. 620.
Manes s. Mani.
Manfred, König von Sizilien 732.
Mangeant, D. 96.
Mangenot, E. 640 739.
**Mani** 28 33 **39** f. 94 f. 301 **652** f.
Manitius, M. 139 159 162 164 166, 169 177 179 f. 183 639 669—672 684 f. 690—697, 700.
Manser, G. M. 385 414 469 723 735 742 748 755 760 781—783 785.
Mansi, J. D. 596 609 686 784.
Mansion, A. 346 425 741 745 747 754.
Mantinus, Jacob 293 331.
Manucci, U. 41 662.
Mapes, Walter 239.
Maquart, F. X. 744 747.
Maranus, Prudentius 13 76.
Marbach, F. 637 655.
Marcell 76.
Marcellina 33.
Marcellinus a Civezza, P. 486.
March, J. M. 531 540.
Marchal, L. 760.
Marchesi, Concetto 345 347 669 687.
**Marcion** 27 **31** f. 50 **651** 652.
Marckwald, E. 692.
Marco da Benevento 782.
Marcos del Rio, F. 747.
Marcus 36 38.
Marcus, J. 758.
Marcuse, A. 677.
Maré, P. 421.
Maréchal, C. F. 754.
Maréchal, J. 749 766 781.
Maréchaux, B. 698 f.
Mareddu 748.
Margarete Ebner 630.
Margoliouth, D. 719.
Margott, Fr. 733.
de Maria, M. 532.
Mariani, U. 774 f.
Marianus 575.
Marie, M. 684.
von Marie, R. 780.
Maritain, J. 678 745 756 f.
Marius, A. 448.
Marius Mercator 97.
**Marius Victorinus** 94 f. **98** 99 135 139 145 149 183 185 **663** 697.
Markgraf 656.
Marmorstein, A. 651.
Marquard Sprenger 635 f.
Marquardt, J. 656.
Marr, N. 41.
Marriott 77 91 661.
**Marsilius von Inghen** 585 587 589 596 599 602—604 **609** f. 682 782 **785**.

Marsilius von Padua 573 615 778 786.
Marsonnet 676.
Martain, H. 654.
Martène-Durand 182 200 251.
Marti, Marta 706.
**Martianus Capella** 132 **135** 139 145 147 166—168 178—180 231 236 246 271 439 **669**.
de Martigné, P. 729 736.
Martin IV., Papst 479 499.
**Martin von Bracara** 132 f. **139 671**.
Martin, C. T. 479 495.
Martin, J. B. 663 679 692.
Martin, P. 41 61.
Martin, R. M. 277 398 400 530 674 676 700 703, 705 711 728 738 f. 752 764 770 f. 773.
Martin, W. 645.
Martin Raymund 322 425.
Martindale 449.
Martinez, E. 656 757.
Martini, E. 282 644.
Martinus von Dacien 457.
Martinus de Fugeriis 278.
Martinus, Magister 278 423.
Martinus Polonus 250.
Masarjah s. Ibn Masarrah.
Masetti, F. P. 441 531.
Masius, H. 681.
Maslama ibn Ahmed al-Madjriti 228.
Masnovo, A. 422 745 758.
Mason, A. J. 3.
Masseron, A. 674 734 788.
Massignon, L. 310 717.
Massuet, R. 41 253.
Masson, A. J. 785.
Mathis, Th. 754.
Mathoud, H. 272.
Matraci, A. 788.
Matrod, H. 760.
Matthaei, Chr. Fr. 118.
**Matthaeus ab Aquasparta** 202 382 **478—484** 485 f. 488 f. 501 734 738 **761** f.
Matthaeus von Krakau 137.
Matthaeus von Paris 279.
Mattioli, N. 774.
Mattiussi, G. 749 751 f.
Maturîdi 298.
Mauff, B. M. 790.
Maumus, V. 757.
Maura y Gelabert, Juan 759.
Maurenbrecher, M. 754.
Maurice 673.
Mauritius, vielleicht Averroës 350.
Mauritius a Portu 506 624.
Mausbach, J. 116 422 663 665 748 753 f. 766.
Mauthner, Fr. 675.
Maximianus 670.
**Maximus Confessor** 118 f. **128—130** 149 f. 165—168 173 250 287 **668** 688 693 f.
Maximus der Kyniker 81.
**Maximus Planudes** 137 283 **286** 713 **714**.
May, O. 133.
Mayer, A. 282 714.
Mayer, Curt 294.
de Mayronis s. Franciscus de Mayronis.
Maywald, M. 675.
Mazdak 300.
Mazzuchelli 670.
Mc Gifford 641.
Mc Intyre, B. J. 733.
Mc Kinlay, A. P. 670.
Mead 28.
Mehlhorn, P. 657.
Mechtild von Magdeburg 779.
Meerpohl, F. 780.
Mehlhorn, P. 779.
Mehlis, G. 707.
Mehren, A. F. 291 721—723.
Meier, G. 159 681.
Meier, M. 676 689 750 757.
Meiser, C. 133.
Meiser, K. 655.
Melanchthon 612.
Melcher, R. 660.
Melito von Sardes 20—22 650.
Meller, B. 785.
Menachem Reccanati, Rabbi 332.
Menander 31 98.
Menéndez y Pelayo, M. 292 322, 358 448 706 726 759.
Menesson, G. 736 f.
Menzies, A. 4.
Mercati, G. 61.
Mercier, A. 754.
Mercier, D. 676.
Mercurius 149 234 246.
Merk, C. 656 679.
Merkle, K. 716.
Merkle, S. 669.
Merklen 757.
Merlin, N. 774 783.
Merx, A. 723.
Messer, A. 673 682.
Messer, H. 780.
Metellus von Tegernsee 684.
**Methodius** 74 76 **80** f. **659**.
Metzger gen. Hösch, O. 672.
de Meung, Jean 137.
Meunier, F. 596 784.
Meyboom, H. U. 561 f. 656.
Meyer, Ernst 402 742.
Meyer, E. H. 683.
Meyer, E. W. 678.
Meyer, G. 654.
Meyer, H. 107 134 641 688.
Meyer, K. 672.
Meyer, P. 731.
Meyer, Ph. 713—715.
Meyer, W. 214 253 702 f. 705 707 f.
Meyerhof, M. 715.
Meylan, M. 730.
Michael von Bologna 547.
Michael von Cesena 573 621.
**Michael von Ephesus** 123 282 **285 714**.
Michael von Marbaix 447 457.
Micheal de Maria 422.
**Michael Psellus** 82 281 f. **283—285 713** f.
**Michael Scottus** 321 344 f. 347 f. 357 f. 361 367 f. **370** f. 379 f. 465 728 **731**.
Michael, E. 359 403 407 554 673 681 683 685 739 741.
Michalski, C. (auch K.) 507 572 574 577 579 584 f. 587—591 594 f. 598 600 605 607 611 616 f. 621 674 682 689 758 762 f. 766 781—785 787 f.
Michaud, E. 661 681 701.
Michel, A. 676 747 749.
Michel, Marius 341 671.
Michelini 646.
Michelitsch, A. 421 745 767.
Mickley, W. 670.
van Mierlo, J. 780 791.
Migne, J. P. 3 141 686.
Mignon, A. 709.
de Miguel, D. 759.
Millauer 359.
Miller, E. 41 44.
Miller, O. 778.
Mills, B. V. R. 708.
Milne 649.
Milo Crispinus 191.
Miltiades, Rhetor 20 f. 22.
Minasi, G. 671.
Mingarelli 230.

Minges, P. 303 345 f. 363 382 386 397 510—513 515 f. 669 688 f. 730 732—735 738 747 756 761 f. 765—768.
Minjon, J. 678.
**Minucius Felix 46—49** 55—57 **653** f.
Mirbt, C. 190 666 677 697.
Misch, G. 640 666 f. 670.
Mistiaen, E. 785.
Mittera, S. 96.
Mitzka, F. 738.
Miura-Stange, A. M. 658.
Moderatus 66.
Möhler, J. A. 651 698.
v. Möller, E. 699.
Moeller, E. G. 660.
Moeller, R. 782.
Möller, W. 641 649 651 653 656 f.
Mönckeberg, T. J. 685.
Mohammed s. Muhammed.
Mohler, L. 713.
Mohy ed Din 759.
Moiraghi 697.
Molsdorf, W. 756.
Moll 180.
Mombritius, B. 744.
Momigliano, F. 787.
Mommsen, Th. 76 133 f.
Monceaux, P. 639 654 f. 663.
Moncelle, P. 691.
de Mondadon, L. 663.
Monnier 690 f.
Monnoyeur, J. B. 785.
Monomachos, Constantinos 283.
Montagne, H. A. 723 749 755.
Montet, L. 748.
Montfaucon, B. de 77 686.
Montmasson, E. 667 f.
de Montmorency, G. 791.
Moock, W. 753.
Moore, E. G. 775 f.
Moore, Cl. H. 662.
Morard, M. 665.
Morata, Nemesio 723.
Morçay, R. S. 788.
Moro, P. E. 665.
Morel, Ch. 77.
Morelles, C. 421 451.
Morellius 119.
Morgott, Fr. 626, 710 775 788.
Morin, G. 96 f. 183 206 672 697 f. 710.
Morin, Joh. 328.
Morison, E. F. 659.
Mortier, P. 728 771.
Moses 12 16 18 23 25 27 31 f. 63 79 90.
Moses ben Josuah von Narbonne 312 331 341.
Moses bar Kepha 715.
**Moses Maimonides** (Maimuni, ben Maimun) 322 327 329—331 338 **339—341** 342 364 397 401 f. 409 413 437 439 f. 454 560 584 679 717 f. 723—726 **727** 730 741 f. 747 752 766.
Moses ben Schem Tob de León 325 725.
Moses, Rabbi s. Moses Maimonides.
da Mostretta, O. G. 735.
Mothon 739.
Mougel, A. 789.
Mourret, F. 684.
Muammar 719.
Müllenhoff, K. 92 659.
Müller, A. 47 642 662.
Müller, Aug. 716 f. 719.
Müller, A. V. 789.
Müller, E. 682.
Müller, G. 698 779 f. 790.
Müller, H. 545.
Müller, H. F. 668.
Müller, J. 752.
Müller, K. 254 709 781 790.
Müller, M. 699.
Müller, M. J. 292 314.
Müller, W. 676 678 707 755.
Münch, W. 682 733 774.
Münz, I. 330 f. 339 727.
**Muhammed** 289 **296** f. 300 304 **722**.
Muhammed Abduh 299 719
Muhammed ibn Ali al-Ansârî 716.
Muhammed ben Musa al Khwarizmi 228.
Muhammed al Schârastânî 307 337.
Muhammed ibn Tûmert 321
Muir, W. 720.
Muhjiddîn ibnu-l-ʿArabî 723.
Mulder, W. 782.
Mullach 286.
Muller, G. J. 724.
Muller, Ph. 629.
Muller, P. J. 781.
Munerati, D. 678.
Munk, S. 302 312 316 318 f. 328—331 335—337 339 718 720—723 725—727 729.
de Munnynck, M. 751 756.
Murari, R. 669 776.
Muratori 744.
Murrai, J. 732.
Musonius Rufus 51 62 f. 66.
Mustafâ el Qabbânî 292.
Muth, J. F. S. 658.
Mutianus 150.
Mynoides Mynas 44.

## N.

Naaber, A. 695.
Naegeli 7.
Naegle, A. 77 693.
Nager, A. 660 725.
Nagl 696.
Nagy, Albino 291 296 720 728.
Nâ'imah ibn Abdallah 'Abdal-Mesih 302.
Nallino, C. A. 720 f. 723.
Nardecchia 729.
Nardelli, E. 665.
Nardi, Bruno 322 454 550 615 721 757 777 786.
Narducci, M. E. 167 669 732 774.
Nathin 612.
Nathusius, M. 641.
Nâtili 301.
Nau, F. 4 39 652.
Naumann, H. 695.
Naumann, L. 629 779 789.
Nazzâm 300 719.
Nazzari, B. 699.
Neander, Aug. 49 638 651 707 753.
Neckham, Alexander s. Alexander Neckham.
Neff, K. 142.
Neilos Kabasilas 714 756.
Nelz 656.
Nematallah Carame 721.
**Nemesius von Emesa** 92 117 f. **120** f. 125 f. 131 149 151 **667** 688.
Nemorarius 683.
Neophytos Rhodinos 713.
Nestle, E. 118.
Nestler, J. 725.
Nestorius 92 121.
Netzer, H. 693.
Neuburger, M. 684.
Neumann, C. 713.
Neumann, C. J. 77 90 118 661.
Neumann, F. 679.
Neumann, K. J. 648 653.
Neumark, D. 329 337 f. 724—727.
Neumayr, E. 750.
Newbold, W. R. 652.

Newman, Kard. 667.
Nicklas, A. 790.
Nicolai, J. 421.
Nicolaus I., Papst 168.
Nicolaus III., Papst 736.
**Nicolaus von Amiens** 227 229 f. **247** f. 418 461 **706**.
**Nicolaus von Autrecourt** 583 585 587 f. 590 **591—594** 595 **783**.
Nicolaus von Bar-le-Duc 765.
Nicolaus von Basel 779 789.
Nicolaus Bonetus 624.
Nicolaus Brumacci 538 772.
Nicolaus, Mönch in Clairvaux 708.
**Nicolaus von Cues** (Cusanus) 560 627 f. **634—636** 679 704 780 **791**.
Nicolaus Eymericus 461.
Nicolaus, Gilberts Schüler 241.
**Nicolaus Kabasilas** 281 283 **287** 713 **715**.
Nicolaus von Landau 780.
Nicolaus von Lisieux 356 424 426 494 729.
Nicolaus von Methone 282 285 667 714.
Nicolaus e mirabilibus 789.
**Nicolaus von Ockham** 202 478 **486** f.
Nicolaus de orbellis 624.
**Nicolaus von Oresme** 478 595 **599** f. 601 604 f. 610 612 683 **784**.
**Nicolaus von Paris** 450 **456 758**.
Nicolaus Peripateticus 371.
Nicolaus von Pressoir 765.
**Nicolaus von Straßburg** 541 552 **561** 773 **779**.
Nicolaus Tinctor 624.
**Nicolaus Trivet** 137 532 541 **543** 690 773.
Nicolaus de S. Victore 540.
Nicoletto Vernias 618.
Nicomachus von Gerasa 136 139.
Niederhuber 95 662.
Nielsen, F. 654.
Niemann, A. 666.
Niese, H. 685.
Nietzsche, Fr. 778.
Niglis, A. 621 758.
Nikel, J. 649.
Nikephoros Blemmydes 282 285 f. 714.
Nikomachus 66 132.
Nirenstein, S. 723 727.
Nirschl, J. 665.
Nissim ben Salomo 333.
Nitzsch, Fr. 416 665 677 702 735.
Noble, H. D. 421 750.
Noël, E. P. 629.
Noël, L. 749.
Nöldechen, E. 654 657.
Nöldeke, Th. 39 639 652.
Nörenberg, H. 705.
Nörregaard, J. 663 f.
Noesgen, K. F. 642.
Nolan, Ed. 464 468.
Nolens, W. H. 754.
Nolte, C. J. 748.
Norden, E. 6—10 102 163 183 639 646 f. 654 656 f. 659 671 682 685 688 690 692 696 f. 704 f.
Nordheimer, V. 726.
von Nostitz-Rieneck, R. 679.
**Notker Labeo** 133 135. 137 167 179 **180 695**.
Nourisson, F. 664.
Nourry, E. 665.
Novara, G. 662.
Novati, Fr. 639 681.
Noyon, A. 765 777 773.
Numenius 55 66.
Nurick, A. B. 330.
Nûshirwân, König von Persien 293.
Nys, D. 676 749.

**O.**

Obermann, J. 719.
Obrador y Bennassar, M. 448 f.
Ockham, s. Wilhelm von Ockham.
Ockley, S. 292.
Odo von Cambrai (Odoardus) 193 203 207 266 700.
Odo von Clugny 178 183.
Odo von Lucca 262.
Odo Rigaldi 386 733.
Oehl, W. 407 629 f. 740.
Oehler, Fr. 47 76 f. 119.
zu Oettingen-Spielberg, E. 645.
Offergelt 666.
Oikonomos, Sophocles 282.
O'Keffe, D. 777.
Olejniczak, T. 698.
Olgiati, F. 751.
Oliger, L. 762 f.
Oliverius 545.
Olivi s. Petrus Johannis Olivi.
Olivier 768.
Olleris, A. 182.
O'Malley, A. 749.
Omnebene, Magister 225 f. 274.
Omnibonus s. Omnebene.
Omont, H. 182, 668 694
O'Neill, M. A. 756 768.
Oncken, W. 784.
Oppian 81.
**Origenes** 22 38 44 59—62 **66—72** 73 f. 77—84 89 97 f. 100 111 114 121 f. 150 153 166 173 194 **657 f.**
Orlow, A. P. 662.
Orosius 100, 241.
Orr, J. 647.
Ortmayr, P. 784.
Orzechowski 754.
O'Sheridan 791.
Ossinger, J. F. 687 774 f. 783.
Ostermacher 160 693.
Ostlender, H. 214—216 225 698.
Ostler, H. 229 254 262 264—266 676 694 709.
**Otloh von St. Emmeram** 182 f. 186 **189 f.** 192 202 209 255 **697**.
Otricus 183.
Ott, A. 753.
Ott, W. 664.
Otten, A. 639 748.
Otto, E. V. 133.
Otto, H. 787.
de Otto, J. C. Th. 13 20 f.
Otto, R. 562, 564 569 707 780.
Otto, W. 643.
**Otto von Freising** 146 f. 206 223 227 229 **241 f.** 687 702 704 **705** 709.
Oudin 254.
Overbeck, Fr. 673.
Owen, E. C. E. 660.
Oxenham 643.
Oxilia, U. 533 545 774.
Ozanam, F. 776.

**P.**

Paban, C. 625.
Pace, E. A. 754.
Pachali, H. 714.
Padelford, Fr. M. 659.
Paetow, L. 674 682 758.
Pagano, A. 678 754.
Pahncke, M. 553 780.
Palacios s. Asin y Palacios.
Paläokappa, Konstantin 286.

Palermo, Fr. 777.
Palhoriès, F. 736 f.
Palladius 140.
Pamphilus von Caesarea 61 73 f. 77.
Pangerl, Fr. 405 407 410 416 640 740 742 f.
Panofsky, E. 678.
Pantänus 62.
Papadopulos, Ch. 658.
Papadopulos-Kerameus, A. 41 282.
Papamichael, G. 714.
Pape, P. 649.
Papias 42.
Pappalardo 650.
Pappus 725.
Paquiers, J. 633 790.
Paranikas 118.
Paredes, B. 756.
Paris, Gaston 449 452 757.
Parma, G. B. 778.
Parmentier, L. 119.
Pascal, Bl. 708.
Pascal, C. 684.
Pascal, V. 656.
**Paschasius Radbertus** 139 159 f. **163 f. 693.**
Paschen, O. 699.
Pascual, San Pedro 322.
Pasquali, G. 659 661.
Pasté, R. 696 745.
Patzelt, E. 160 690.
v. Paucker, C. 669.
Paul, O. 133.
von di Pauli, A. 16 21 26 651 667.
Pauli, R. 738.
Paulus, hl. 7—10 13 29 32 62 79 256.
Paulus der Mönch s. Paulus er-Râhib.
Paulus Pergulensis 603.
PaulusâPerusinus 618.
Paulus, Presbyter 17.
Paulus er-Râhib 716.
Paulus Soncinas 433 625 f.
Paulus von Venedig 618 787.
Paulus, N. 677 680 685 697 706 766 789.
de Pauly, J. 328.
Pautigny, L. 13.
de Pauw, N. 765.
Pecci, G. 745.
Peckham, Johannes s. Johannes Peckham.
Peeters, E. 762.
Pègues, Th. M. 421 625 744 f. 755 788.
Peillaube, E. 748.
Peiper, R. 133 670.
Peisker, M. 645.
Peitz, W. 668.
Peitzmeier, J. 742.
Pelagius 95 f. 113.
Pelster, Fr. 142 346 354 367 383 386 396 399 403 406—408 423 426 496 f. 499 507 528—532 538 f. 542 f. 588 682 687—690 709 729—736 738 740 743—746 758 762—766 769—773 783 787 f.
Pelzer, A. 142 345—347 368 378 403 406 450 452 498 502 f. 507 518 529 f. 534 536 572 f. 686—690 731 f. 740 745 761 764—766 770 f. 781 786 f.
Penck, A. 683.
Pendzig, P. 679.
Penido, M. T.-L. 727.
Peraldus 682.
de Peralta, V. 738.
Péraud, Guillaume 358.
Perdrizet, P. 712.
Pérez Garcia, J. 755.
Périer, A. 716 f.
Perles, J. 330 339.
Perrier, J. L. 757.
Perrod, M. 728.
Perry, G. G. 732.
Persius 265.
Perugi, G. L. 546 774.
Pesch, Ch. 674 738 770.
Pesenti, G. 670.
Petavius 118.
Peter, H. 671.
Petermann, J. H. 28 76.
Peters 666.
Peters, E. 679.
Petersen, Chr. 229.
Peterson, E. 648.
Petit, Cl. 754.
Petitot, H. 744.
Petrarca 679.
Petri, J. 193.
**Petrus Abaelardus** 143—146 157 164 168 180 202 206—212 **213—226** 236 241—243 245 f. 248 253—255 257 259 f. 262 264 f. 271—277 383 432 455 575 578 f. 680 689 700 f. **702 f.** 707 f. 711 734.
Petrus von Abano 613—615 618 621 777 786.
**Petrus von Ailly** 137 266 585 591 601—603 **606 f.** 608 f. 612 **784 f.**
Petrus de Andria 538 772.
Petrus de Aquila 619—621.
Petrus von Ardene 466.
**Petrus Aureoli** 517 f. 523 **524—528** 572 574—577 579 f. 588 618 620 625 f. **769** 771.
Petrus, Bischof von Alexandrien 73.
Petrus Calo 423 427 744.
Petrus von Auvergne 425 449 504 765.
**Petrus von Candia** (Alexander V., Papst) 603 **606** 620 623 689 781 f. **784.**
**Petrus Cantor** 245 273 **280 712.**
Petrus von Capua 278.
**Petrus Comestor** 273 276 **280 712.**
Petrus von Compostella 137.
Petrus de Confleto (von Conflans) 493—495 534 764.
Petrus von Corbeil 350.
**Petrus Damiani** 131 182 f. **187—189** 190 202 255 261 277 f. 589 **696 f.** 776.
Petrus Diaconus 703.
Petrus Heliae 456.
**Petrus de Hibernia** 359 **378 f.** 423 **732** 744.
**Petrus Hispanus** (Johann XXI., Papst) 219 285 446 f. **455** f. 571 574 578 586 603 620 624 713 **758.**
**Petrus Johannis Olivi** 249 478 480 486 489 **490—492** 597 734 **763.**
**Petrus Lombardus** 131 155 188 225 227 229 248 f. 262 266 271—273 **274—276** 277 f. 280 354 362 f. 383 386 407 415 417 419 424 440 480 490 519 531 547 573 606 609 f. 611 f. 617 624 627 680 689 692 709 **710 f.** 743 776.
Petrus von London 280.
Petrus, Magister, s. Petrus Peregrinus.
Petrus Nigri 575 626 f.
**Petrus de Palude** 519 f. 530 535 **537** 540 **771.**
**Petrus Peregrinus von Maricourt** (de Maharncuria) 462 f. **465 f. 760.**
**Petrus von Poitiers** (Pictaviensis) 266 271 f. 276 **278 f.** 280 362 **711 f.**
Petrus Pomponatius 618.

Petrus Rogerii (Clemens VI. Papst) 589 f. 620.
**Petrus von Tarentasia** (von Tarentaise, Innocenz V., Papst) 202 **398 f.** 403 492 **739.**
**Petrus Tartaretus** 597 620 **624 788.**
Petrus Thomas 624.
Petrus von Toledo 148.
Petrus de Trabibus 492 734 763.
Petrus Venerabilis 148 232 702.
Petscherig, M. 95 f.
Pez, B. 229 255 604.
Pfättisch, J. M. 13 19 f. 76 78 649 f. 658.
Pfannmüller, G. 716.
Pfeiffer, F. 503 553 562 629.
Pfeiffer, N. 754.
Pfeilschifter, G. 669.
Pfister, F. 646 696.
Pfleger, L. 416 743 777.
Pfleiderer, O. 644 647.
Philalethes 550 776.
Philaretes 234.
Philipp, H. 671.
**Philipp von Grève** (Grevius) 347 357 **363 730.**
Philipp, der Kanzler 730.
Philipp, der Kleriker 350.
Philipp, Magister 406.
Philipp der Schöne 545 774
Philipp de Thoriaco 499.
Philippe, J. 688 690.
Philipps 690.
Philippus 39.
Philo 9 13 19 29 34 59 62—65 68 81 87 89 f. 97 f. 114 122 131 326 332 440 656 f. 724.
Philoponus, Johannes s. Johannes Philoponus.
Phokas 160 178.
**Photius** 44 f. 88 164 281 f. **283** 693 f. **713.**
Piat, C. 748.
Picard, E. 683.
Picard, G. 675.
Picard, M. 649.
Picavet, F. 206 f. 209 219 f. 383 463 466 637 672 f. 675 682 688 f. 693 696 701 f. 714 734 747 760 f. 790.
Piccioni, A. 498.
Piccirelli, M. 750.
Pichon, R. 639 655.
Pick, B. 725.
Pico della Mirandola 499.
Pierius 73.
Pierre d'Ailly s. Petrus von Ailly.
Piesch, H. 780.
Pietro d'Abano s. Petrus von Abano.
Pinard de la Boullaye, H. 658 666 678.
Pinault, H. 660.
Piovano, G. 787.
Piper, P. 133 167 180.
Pirotta, A. 422.
Pistorius, Joh. 328.
Pitra, J. B. 3 20 f. 45 273 359.
Pius V., Papst 421.
Plank 710.
Planudes s. Maximus Planudes.
Plasberg, O. 148.
Plaß, P. 81 f. 97 f. 641 659 662.
Plaßmann, E. 748.
Plath, M. 666.
Plato 10 12 15 17—20 32 34 36 45 48 50 55 58—64 66 f. 74 79—81 88 99 103 f. 110 114 120 122 128 135 139 148 174 189 f. 212 219 221 f. 226 f. 229 231 233 f. 236—238 271 278 281 283 f. 286 f. 290 293 301 f. 326 331 336 f. 340 342 349 361 364 f. 367—370 379 f. 384 387 400 f. 404 409 f. 417 420 f. 430 432 f. 443 f. 462 478 499 522 524 557 560 656 658 664 715 721 741 f. 746 759 780.
Plato von Tivoli 344.
Plinius 81 98 140 205.
Plitt, G. 786.
Plotin 79 81 89 f. 98 f. 103 122 149 175 190 279 289 301 f. 305 309 333 337 349 384 430 444 655 664 675 694.
Plummer, C. 134 672.
Plutarch 81 714.
Pococke, E. 292 322.
Pöhlmann, R. 641.
Pölzl, F. X. 645.
Poggendorff, J. C. 683 778.
Pohl, M. J. 630 791.
Pohlenz, M. 643 648 659.
Poland, F. 644.
Poletto, G. 778.
Pollak, J. 336 715 724.
Polykarp 42.
Pomerius 791.
Pommrich, A. 650 f.
Pomponatius s. Petrus Pomponatius.
Poncelet 73.
Poncius 506.
Pons Boiques, Fr. 292 718.
Pontanus, J. 283.
Poole, R. L. 673 678 681 f. 694 698 702 704 f. 764 773 781 784.
de Poorter, A. 142.
Poper, S. 309.
Popp, J. 663.
van Poppel, G. 791.
**Porphyrius** 13 16 f. 66 78 80 f. 90 98 f. 103 121 123 f. 130 132 135 145 167 178 183 185 **205 f.** 207 217 228 238 244 283 f. 294 301 320 331 417 446 493 545 574 f. 620 f. 627 661 675 695 701 715.
Porée, A. 697 f.
Portalié, E. 663 674 702 734.
Portmann, A. 422 745 f.
Poschmann, B. 657.
Posidonius 148 f.
Post, L. M. 752.
Potter, J. 61.
Potthast, A. 250 686 772.
Potvin Ch. 449 757.
Pouchet, F. A. 683 742.
Poujoulat 663.
Poupon 422.
Pourrat, P. 680 684 707.
Powicke, F. M. 769.
Pozdiejevskij, Th. 669.
Poznanski, S. 724.
**Praepositinus von Cremona** 272 f. **279 f. 712.**
Prager, L. 644.
Prantl, C. 100 175 179 f. 184 211 219 238 242 f. 284 f. 310 351 380 446 f. 455 f. 459 f. 526 574—577 586 591 597 603 605 f. 609 620 f. 624 627 638 664 668 f. 671 675 689 691—698 700—702 704 f. 713 f. 727 731 733 741 748 758 f. 760 764 f. 767 f. 769 771 774 f. 781 f. 784—789.
Prat, F. 67 645 657.
Preger, Fr. 660.
Preger, W. 252 554 560 566 629 707 778 f. 782 785 790.
Preisker 643.
Preller, H. 685.
Preston, G. H. 791.

Preuschen, E. 47 61 643 647 652 657 f.
Preysing, K. 653.
Priscianus 147 160 178 216 219 353 456 f.
Priscianus Lydus 166 169.
Pritius, J. G. 292.
Probst, J. H. 448 457 460 f. 758 f.
Probus (Prōbhā) 293.
Prochoros Kydones 713.
Prococke, E. 330.
**Procopius von Gaza** 117 119 **122** 130 285 **667.**
Proklus 123 126 128 148 f. 150 282 285 303 334 337 344 f. 349 409 f. 474 476 f. 551 f. 556 f. 560 667 f. 675 742.
Proost, R. 506.
Prosper von Aquitanien 95 116 f. 140.
Protois, F. 710.
Prudentius, der Dichter 166 178.
Prufer, C. 715.
Prümmer, D. 423 744.
Psellus s. Michael Psellus.
Ptolemäus, der Astronom 136 139 147 f. 228 232 234 344 f. 362 372 411 473 475 687.
**Ptolemäus,** der Gnostiker 28 36 **38** 63 **652.**
Ptolemaeus de Lucca s. Bartholomaeus de Lucca.
Puech, A. 649 f. 655.
Pünjer, B. 640.
Pullus (Pulleyn) s. Robertus Pullus.
Pummerer, A. 629 780 790.
Putsche, E. 159.
Pyrrhon 688.
Pythagoras 12 18 190 715.
(Pseudo-) Pythagoras 302.

**Q.**

Qazwînî 721.
Qostâ ibn Lûqâ s. Costa ben Luca.
**Quadratus** 12 **14** 21 **649.**
Quelle, O. 718.
Querbach, B. H. 725.
Quercetanus s. Duchesne, L.
Querfeld, A. H. 731.
Quétif 542 561 687 728 738 f. 742—745 758 764 768 770—772 778 783 788 f.
Quicherat 169.
Quint, J. 561.
Quirmbach, J. 645.

**R.**

Rabanus, s. Hrabanus.
Rabe, H. 119.
Rabus, L. 677.
Rackl, M. 287 713 f. 756.
de Rada, Joh. 766.
Radcke, F. 708.
Rader 16.
Radford, L. B. 656.
Radulfus Ardens 248.
Radulfus de Colebruge 396.
**Radulfus de Longo Campo** 229 f. **247** 362 **706.**
Radulfus Strodus 603 605.
Raeder, J. 119 667.
Raffael Santi 737.
Ragey, P. 698 f.
Rahewin 146 242.
Rahilly, A. J. 758.
Raimbert von Lille 207.
Rait, R. S. 682.
Raitz von Frentz, E. 634 740.
Rambaud, A. 713.
**Ramberto dei Primadizzi** (Rambertus Bononiensis) 497 518 531 **539 f.** 764 **772.**
Ramirez, J. 751.
Rand, E. K. 142 166 f. 169 177—179 670 694 f.
Ranft, J. 791.
Rannow, M. 671.
Ranoschek, K. 715.
Raschke, R. 179 695.
Rashdall, H. 396 463 f. 468 f. 681 763 783.
Rassow, P. 708.
Rather von Verona 695.
**Ratramnus** 159 f. 163 **164** 693 f. **713.**
Rau, D. 726.
v. Raumer, K. 681.
Rauschen, G. 3 13 21 47 643 649 651 654 658 660 662 667.
Ravaisson 166 200.
Raymond, P. 506 765—768.
Raymund Martin 745.
Raymund von Pennafort 425.
Raymund von Sabunde 759.
Raymund von Toledo 343.
Raymundus Begini 531 537 771.
**Raymundus Lullus** (Ramon Lul oder Lull) 194 322 430 445—449 455 **457—462 758 f.**
Raynaldus 518.
Râzi 230 300 362 719.
Reade, W. H. 778.
Reatz, A. 97 662.
Redepenning, E. R. 68 657.
Redepenning, W. 753.
v. Redern, H. 790.
Reeb, J. 662.
Reginald von Piperno 425 538 772.
Reginaldus 242.
de Régnon, Th. 642 680 701 703 705 710 713 734 737 741 751 756.
Rehm, H. 677 697.
Reichardt, G. 119.
Reichardt, W. 658.
Reichert, B. 430 728.
Reifenrath 790.
Reifferscheid 47.
Reinach, S. 758 777.
Reinelt, P. 642.
Reiners, J. 178 180 196 206 208 211 f. 232 695 698 701 f. 704—706.
Reinhold, G. 754.
Reinkens, J. H. 656 662 666.
Reithmayr, F. X. 4.
Reitzenstein, R. 29 643 645 f. 647 f. 652 f. 663.
Remigio di Chiaro dei Girolami 538 f. 772 777.
**Remigius von Auxerre** 135—137 166 f. 169 176 **178 f.** 180 183 670 694 **695.**
Remigius Florentinus 531 772.
de Rémusat, Ch. 698 702.
Renan, E. 20 f. 294 314 316 321 344 506 546 618 647 715 728 730 f. 742 747 757 765 774 786.
Renaudin, P. 696.
Renaudot 719.
Renauld, E. 713.
Rendel Harris, J. 649 f.
Renz, O. 677 753.
Rettberg 711.
Reuchlin, Joh. 328.
Reusch, F. H. 746.
Reuter, A. 664.
Reuter, H. 663 678 707.
Révay, J. 653.
Réville, Jean 643 648.
Reynault, Fr. 619.
Reypens, L. 629 791.
Rézéjac, E. 665.
Rhabanus Maurus, s. Hrabanus Maurus.
Rheinwald, F. H. 213 225.
van Rhijn, M. 782.

Rhodon 32.
Ribera, J. 322 718 759.
Richard Aungerville de Bury 588 687.
Richard Clapvell 496 542 764 773.
Richard von Conington 502.
Richard Feribrigus (de Ferabrich) 603 605 f.
**Richard Fischacre** 202 398 **400 739.**
Richard von Fournival 687.
Richard de Ghlymi Eshedi 605.
Richard Klapwell, s. Richard Clapvell.
Richard von Leicester 280.
**Richard von Middletown** (de Mediavilla) 202 382 478f. 486 **489** 490 f. 500 514 556 729 **762 f.**
Richard Rolle 738.
**Richard von St. Victor** 85 202 248 253 f. 261 **267—270** 384 395 461 609 634 **710** 734 738.
Richard Swineshead (Suiseth) 602 605 784.
Richard, P. 698.
Richard, T. 679.
Richardus Rufus de Cornubia 386 396 f. 733.
Richer 183.
Richter, L. 650.
Richter, Th. 159 692.
Rickaby, J. 421.
Ricoldo de Montecroce 322.
Riedel, W. 716.
Rieder, K. 629.
Rieger 692 779.
Ries, J. 707.
Riese, A. 672.
Rietter, A. 753.
Riether 675.
Riezler, S. 573 589 775 781 786.
Rigaldus, Johannes 416.
Rigg, J. M. 698.
Riggenbach, E. 691.
Rigordus 350.
Rimml, R. 666.
Rinteln, F. 679.
Riquet, M. 746.
Risner, Fr. 464.
Ritschl, A. 643.
Rittangelus 328.
Ritter, G. 585 587 604 610f. 626 682 782 785.
Ritter, H. 22 211 637 654 657 672 702 704 706.
Ritter, H. 722.
Ritter, J. 791.
Rittler, A. 750.
Ritturangen, G. 719.
Rivière, J. 643 648 f. 651 659 678 697 700 708 772 774 786.
Robert von Auxerre 350.
Robert Bacon 398 400.
Robert de Colletorto, s. Robert von Orford.
**Robert von Courçon** 273 **280 f.** 350 353 **712.**
Robert Cowton 532 543 621 787.
**Robert Grosseteste** 128 150f. 157 346 f. 355 357—359 367 f. **371—377** 378 f. 382 388 393 396 f. 410 465 f. 472 477 509 601 604 622 688 728 **731 f.** 738.
Robert Holkot 587—590 783.
Robert von Ketene 232.
**Robert Kilwardby** 239 263 361 377 f. 398 400 456 479 484 492 **493 f.** 495 520 534 544 582 **764.**
Robert, König von Neapel 547.
Robert von Lincoln 619.
**Robert von Melun** 202 242 272 f. **276—278** 703 **711.**
Robert von Mont-Saint-Michel 146.
Robert von Orford (de Colletorto, Tortocolle) 496 f. 542 773.
Robert von Retine 148 234 343.
Robert de Tortocollo, s. Robert von Orford.
Robert, G. 157 207 215 f. 220 682 689 701 f. 709 711.
Robert, M. 755.
Roberts, A. 4.
Roberts, H. E. 654.
**Robertus Pullus** (Pulleyn) 242 **272** 680 **710.**
Robinson, G. 679 686.
Robinson, J. A. 193 649 652.
Rocca, A. 533.
Rocca, L. 697 776.
Roccaberti 533.
Roch, G. 658.
de la Rocheterie, M. 692.
Rocholl, R. 700.
Rodriguez, P. A. 665.
Rodriquez, C. Qu. 292.
Roeckerath, M. 709.
Rödiger, E. 76.
Röhm, J. 61 76.
Roehricht, A. 655 657.
Roersch, A. 728.
Rösler, A. 789.
Roet, C. E. 119.
van Roey, E. 755.
Rogent y Duran, E. 759.
**Roger Bacon** 143 155 295 324 350 f. 357 367 f. 371f. 374 377 f. 382 f. 392 396 403 405 f. 408 415 455 f. 462—465 **466—473** 477 486 f. 501 509 555 604 606 616 720 731 f. 738 740 **760 f.** 762.
Roger von Hereford 344 368.
**Roger von Marston** 382 470 478—480 486 **487—489** 491 501 698 **762.**
Roger, M. 684 690.
Rogge, Ch. 644.
Roguet, Cl. 422.
Rohkohl, W. 790.
Rohner, A. 341 409 413 f. 727 741 f. 747 752 756 f.
**Roland Bandinelli** (Alexander III.) **225 f.** 274 **709.**
Roland von Cremona 356 398 f. 738.
Roland-Gosselin, M.-D. 422 666 722 740 745 747—749 751 770.
Rolfes, E. 423 664 676 747 749 752 755 757.
Romanus de Roma 398 400.
Romeyer, B. 749 f.
von Romocki 742 760.
Romundt 679.
Ronzoni 786.
Roos, C. 657.
Roos, E. 667.
**Roscelin von Compiègne** 123 186 195 f. 202 **206—209** 210 213—215 217 223 242 f. 575 698 **701.**
Roscher, W. 595 612 784 786.
Rose, V. 135 147 f. 285 f. 302 346 368 456 645 669 687 713 729 731 733 758 778.
Rosenberger, F. 683.
Rosenfeld, J. 723.
Rosenmöller, B. 393 395 f. 736 f.

Rosenthal, E. 672.
Rosenzweig, F. 726.
Rosin 727.
Rosmini 738.
Rosselló, J. 448.
Rossi, P. 749.
Roth, F. W. E. 604 785.
Roth, L. 679 727.
Rotta, P. 638 678 f. 780.
Rottmanner, O. 100 650 663 707.
Rouet de Journel, M. J. 4.
Rougier, L. 747 f.
Rousseau 313 722.
Rousselot, P. 499 672 677 706 708 f. 730 749 753.
Routh 20 f.
Roux Lavergne 748.
Ruaini 304.
Rubczyński, W. 474 f. 477 560 674 728 761 778.
de Rubeis, B. M. 421 423 744 f.
Ruben 63.
Rubio y Lluch, A. 759.
Ruch, C. 786.
Rudberg, G. 648 731.
Rudolf von Namur 707.
Rügamer, W. 667.
Rüther, Th. 646 656.
Ruf 702.
Rufinus 66 73 f. 76 82 97 100 150.
Ruland, F. J. H. 422.
Rule, M. 698.
Runze, G. 699.
Rung, R. 754.
Rupert von Deutz 194.
Rupp, J. 660.
Russel, F. W. 655 f.
Russos, D. 285 667 714.
Ruysbroeck, Johannes, s. Johannes Ruysbroeck.
Ryssel, V. 61 658.

## S.

**Saadja ben Joseph al-Fajjûmî** 326 328 **334 f.** 338 724 **725 f.** 727.
Sachs, M. 329.
Sack, J. 725.
Sackur 193 696.
Sämisch 721.
de Saint-Béat, E. 736.
de Saint-Étienne 687.
Sajdack, J. 660.
Salaville, S. 756.
Salemann, C. 652.
Salembier, L. 603 785 791.
Salkani, A. [illegible].
Salimbene [illegible].
Salin, E. 666.
Sallust 98.
Salmon 661.
Salomon ibn Gebirol, s. Avencebrol.
Salomon, der Jude 343.
Saltet, L. 681 711 f.
Salvadori, G. 538 772 778.
Salzinger, J. 447 459.
Samuel de Cassinis 624.
Samuel ibn Tibbon 292 230 339.
Samuel Tajus von Saragossa 134 140 672.
Sancho, H. 689
Sancrusius 597.
Sander 786.
Sandys, J. E. 639 685.
Sanford, E. A. 691.
Sanseverino, C. 637.
Sansone, V. 746.
Sanusi 719.
Sanvert, A. 665.
Sardemann, F. 693.
Sargisean 41.
Sarnanus 620.
Sarti, M. 681.
Sartiaux, F. 680.
Sassen, F. 748 758 765.
Sassen, J. H. H. 739.
Sathas, K. N. 282 284.
Satornil, s. Saturnilus.
Saturnilus 27 31 33.
Sauer, J. 700.
Saul ben Bischr 232.
Sauter, C. 550 655 674 715 721 776
v. Savigny, K. F. v. 687.
Savilius, Henricus (Savile, H.) 619 788.
Sawedji 291.
Sbaralea 687 729.
Scandone, F. 744.
Scarparius, H. 498.
Scartazzini, G. A. 775.
Schaarschmidt, C. 135 703 705.
Schadrius 529.
Schaeder, H. H. 648.
Schäfer, J. 659.
Schaff, Ph. 4.
Schaff, P. M. 771 f.
Schalkhauser, G. 661 667.
Schanz, M. 653.
Schanz, P. 440.
Schanze, W. 780.
Scharastani, s. Muhammed al Scharastânî.
Schaub, Fr. 678 754 788.
Schauf, W. 645.
Schedler, M. 688.
Scheeben, M. J. 774 787 789.
Scheel, O. 96 789.
Scheftelowitz, J. 653.
Scheler, M. 367 673 757.
Scheler, S. 685.
Schelhot, G. 721.
Schellenberg, E. L. 779.
Schelowsky, G. 654.
Schemmel, F. 642.
Schem Tob ben Joseph, der Ältere 341 728.
Schem Tob ben Joseph, der Jüngere 342 728.
**Schem Tob ben Joseph ibn Falaquerâ** 328 331 336 **341 727 f.**
Schenk, A. 671.
Schenkl, C. 95.
Schenkl, H. 95.
Schenz, W. 193 740.
Schepß, G. 133 670 694.
Scherer, W. 656 664 742.
Schermann, L. 717.
Schermann, Th. 4 642 662.
Scherrer-Bonard, Th. 422.
Scheurer, G. 643.
Scheuffgen, Fr. J. 785.
Scheyer, S. 330 727.
Schian, M. 640.
Schiefferens, M. 750.
Schiller, J. 703.
Schilling, O. 113 638 641 f. 644 f. 654 f. 657 659—662 666 755.
Schindele, St. 364 668 670 674 f. 730 750.
Schindler, F. 641 754.
Schirazi 718.
Schlatter, A. 644.
Schleußner, W. 629 791.
Schlosser, Fr. Chr. 359 628.
Schlossmann, S. 642.
Schlüter, C. B. 166.
Schlumberger, G. 640.
Schlund, E. 463 465 f. 760.
Schmalenbach, H. 685.
Schmeckel, A. 671.
Schmeidler, B. 214 684 702 772.
Schmeidler, C. 690.
Schmeller, J. A. 206.
Schmelzer, H. 679.
Schmid, A. 664 675 f. 741 749 756.
Schmid, Chr. Fr. 664.
Schmid, K. 750.
Schmid, K. A. 681.
Schmid, R. 663 775.
Schmid, W. 643.
Schmidlin, J. 135 147 239 241 670 687 705.

Schmidt 628 f.
Schmidt, C. 28 653 743 779 790.
Schmidt, J. 692.
Schmidt, K. 3 28 39 651 f. 655.
Schmidt, O. 709.
Schmidt, Th. 662.
Schmidt, W. 777.
Schmiedl, A. 724.
Schmitt, A. 166.
Schmitt, Th. 742.
Schmitz, O. 645.
Schmitz, W. 691.
Schmölders, A. 291 720 722.
Schmoll, P. 680 711 f.
Schneid, M. 674 747 749 756 767.
Schneider, A. 148 379 f. 410 417 430 641 671 674—676 691 f. 694 733 741.
Schneider, C. M. 421 751.
Schneider, Fr. 776.
Schneidewin, F. G. 41.
Schnitzer, J. 696 f.
Schnürer, G. 686.
Schöler, H. 664.
Schoell 672.
Schöllgen, W. 765 771.
Schönbach, A. E. 379 629 672 691—693 733 780.
Schöne, A. 76.
Schönenberger, A. 754.
Schönfelder, J. 691.
Scholz, H. 113—116 666.
Scholz, R. 533 545—547 572 574 615 677 771 774 f. 782 786.
von Scholz, W. 629.
Schorbach, K. 204 700.
Schott, E. 706.
Schrader, K. 705.
Schreiber, E. 678 755.
Schreiner, M. 720 724.
Schreiter, F. 703.
Schreyvogel, F. 756.
v. Schrenck, E. 647.
Schröder, A. 96.
Schrörs, H. 168 693.
Schröter, E. 692.
Schubert, A. 665.
Schubert, E. 705.
v. Schubert, H. 656 684.
Schuck, J. 708.
Schübring, F. 650.
Schüler, S. 294.
Schürer, E. 640.
Schütte, F. 671.
Schütz, L. 423 750.
Schulemann, G. 431 751.
Schulte, F. W. 654.
Schulte, J. 667.
Schulte, K. 167 669 695.
Schultes, R. 770.
Schultheß 39 652.
Schultz, H. 786.
Schultz, W. 651.
Schultze, V. 648.
Schultze, W. 684.
Schulz, W. 665 680 690 696 699 703.
Schulze, E. F. 654 f.
Schulze, J. L. 119.
Schulze, M. 669.
Schulze, P. 677.
Schulze-Sölde, W. 780.
Schumann, G. 785.
Schuster, G. 640.
Schuster, H. 640.
Schwab, J. B. 608 f. 785.
Schwalm, M. B. 750 754.
Schwane, J. 639.
Schwark, B. 695.
Schwartz, Ed. 21 76 78 645 f. 654 658 f. 667.
Schwartze, M. G. 28.
Schwarz, A. 725.
Schwarz, H. 671 767 780.
Schwarzenski, G. 697.
Schweitzer, A. 645.
Schwenkenbecher, W. 665.
Schwertschlager, J. 676.
Scipio, K. 665.
Scipio Maffei 95.
Scott, E. V. 644.
Scott, W. 648.
Scottus, Michael, s. Michael Scottus.
Scriptoris 624.
Sdralek, M. 650 728.
Secundus 36.
Sedulius 166 178 695.
Sedulius Scottus 690 693.
Seeberg, R. 13 488 f. 507 510 512 515 639 642 647 649 664 668 671 673 693 700 702 704 708—710 730 732 f. 737 748 756 762 765 768 771 775 781 786—788 790.
Seebode 284.
Seeboeck, Ph. 518.
Seeck, O. 648.
Seidel, B. 113 666.
Seider, A. 667.
Seipel, J. 641 710.
Seitz, A. 658 f.
Seitz, K. 667.
Semisch, K. 649.
Semprini, G. 791.
Šemtob 330.
Seneca 10 47 51 57 98 114 139 149 163 237 248 524 543 560 648 677 685.
Sentroul, C. 757.
Seppelt, Fr. X. 356 656 728 f.
de Sérent, A. 735 738 782 787.
Sergius von Resaina 294 715.
Serruys, D. 652.
Sertillanges, A. D. 421 748—750 752—754.
Servais, P. 775.
Servatius Fankel 683.
**Servatus Lupus** 159 f. **163** 177 f. **692.**
Servius 140.
Sestili, G. 736.
Sestili, J. 422.
Seuse (Suso) Heinrich, s. Heinrich Seuse.
Severus, Patriarch von Antiochien 124.
Sextus Empiricus 149 688.
Seybold, C. F. 654.
Seydl, E. 691.
Seyerlen, R. 389 512 726 733.
Seyrich, G. J. 666.
Shear, Th. L. 659.
Shyreswood, Wilhelm s. Wilhelm Shyreswood.
Sibertus de Beka s. Siegbert von Beek.
v. Sickel, Th. 691.
Siebeck, H. 231 317 508 638 676 f. 701 703—705 718 723 734 f. 741 760 765 767—769 781 783 785.
Siegbert von Beck (Sibertus de Beka) 529 534 549 775.
Sierp, M. 707.
Sievers 553.
Sigebert von Gembloux 192
**Siger von Brabant** 143 322 353 379 408 424 426 442 445 447 **449—454** 457 498 613 689 720—722 728 730 739 747 f. **757 f.** 777 786 f.
**Siger von Courtrai** 353 447 449 f. **457 758.**
Sigert, J. 655.
Sighart, J. 739.
Sihler, E. C. 663.
Sikorski, St. 122 f. 667.
v. Silva-Tarouca, C. 687.
Silvester Prierias 625 f.

Simar, Th. 677.
Simmel, G. 777.
Simon von Bucy 503.
Simon von Dacien 457.
Simeon Ben Jochai 325.
Simon of Fawersham 769.
Simon, Frater 480.
Simon de Lendenaria 603.
Simon Magus 30 f.
**Simon von Tournai** 177 272 f. 276 **279** 355 362 **712.**
Simon du Val 452 454.
Simon ben Zemach Duran 724.
Simon, J. 330.
Simon, M. 696.
Simon, O. 553 780.
Simon, Th. 645.
Simonsen, D. 727.
Simplicius 123 349 439 474 477.
v. Simson, B. 229.
Singer, Ch. 683 761.
Sinko, Th. 83 660.
Sirmond, J. 119 160.
Sittl, C. 95.
Skey, L. C. 735.
Skutsch, F. 95 662.
Slipyi, J. 680 713.
Slucky 328.
Smeets, E. 735—737.
Smirnov, P. 660.
Smisniewicz, L. M. 711.
Smith, G. 670.
Smith Lewis, A. 61.
Smith, W. 640.
Sokolowski, E. 645.
Sokrates, der Kirchenhistoriker 138.
Sokrates, der Philosoph 17 48 50 58 102 f. 410.
Solin 140.
Sommer, E. 659
Sommerfeldt, G. 604 786.
Sommerlad, Th. 638 641 666.
Soncini, Paolo s. Paulus Soncinas.
Sophonias 282 286 714.
Sorrento 736.
Soterichos Panteugenos 714.
Soutet, A. 654.
Souter, A. 96.
Soto, Blanco 759.
Sozomenus 138.
Späth 749.
Spamer, A. 553 779.
Sparacio, D. M. 735.
Spaßkij, A. 661.
Specht, Fr. A. 681
Specht, Th. 96.
Spelmeyer, A. 664.
Spengel, L. 348.
Spettmann, H. 674 688 733 f. 761 f.
Speusippus 410.
Spiegler, S. 724.
Spinoza 248 317 342 368 458 679 694 699 727 781.
Sprenger, Marquard s. Marquard Sprenger.
Sprotte 692.
Srawley, J. H. 77.
Staab, K. 643 680 699.
Stach, W. 695.
Stachnik, R. 683 691.
Stadler, H. 402 405 410 732 742.
Stähelin, H. 653.
Stählin, O. 61.
Stagel, Elsbeth s. Elsbeth Stagel.
Stahl, J. 641.
Stalker, J. 644.
Stammler, H. W. 553 779 f.
Stange, C. 644.
Stange, E. 733.
Stangl, Th. 96 663 669.
Stanonik, F. 769 789.
Stapper, R. 285 455 f. 713 740 758.
Staudenmaier, Fr. A. 693.
Staupitz 612.
Stead, M. T. 697.
Steele, R. 406 464 468 f. 760.
van Steenberghe 452.
Steffes, J. P. 651.
Stegmann, A. 76 659.
Steiger, A. 708.
Stein, A. 653.
Stein, Fr. J. 714.
v. Stein, Heinr. 637.
Stein, L. 685 713 724 778.
Steinacker, H. 685.
Steinbach, Wendelin 604 612.
Steinbüchel, Th. 751 753 755.
von den Steinen, W. 700 708.
Steinmann, A. 641.
Steinmeyer, E. 604.
Steinschneider, M. 228 302 331 333—335 337 368 474 687 703 715 f. 719—722 724—727 740 742 761.
Steitz 693.
Stephan bar Sudaili 294.
Stephan Bruleſer 624.
Stephan von Langton 280 712.
Stephan Tempier 405 442 449 452 f. 454 467 492—495 499 503 534 544 f.
Stephan von Tournai 685.
Stephens, W. 786.
Stern, M. E. 329 f. 726.
Sternberg, Th. 678.
Sterngassen s. Gerhard und Johannes von Sterngassen.
Steuer, W. 650.
Stevenson, Fr. S. 732.
Stewart, H. F. 669 695.
Stiefenhofer, D. 77 119 661 669.
Stier, J. 654.
Stieren, Ad. 41.
Stigler, J. N. 660.
Stiglmayr, J. 119 124 126 130 285 661 667 f. 671 714 789.
Stigloher, M. 76.
Stillmann, J. M. 683.
Stockmayr, G. 686.
Stockums, W. 516 638 734 741 753 768 781 783.
Stoderl 77.
Stöckerl, D. 737.
Stöckl, A. 312 462 499 510 526 576 578 580 608 610 615 637 640 654 656 f. 664 672 693 699 709 f. 723 752 768—775 790.
Stöckle, U. 679.
Stölzle, R. 214 221 455.
Stoffels, J. 91 646 f. 657 661.
Stohr, A. 680 710 737 743 764 f. 768.
Stokes, E. 665.
Stolz, E. 662.
de Stoop, E. 652.
Storf 76.
Storz, J. 664.
Strake, J. 730.
Straszewski, M. 664.
Straton 434.
Straubinger, H. 129 668.
Strauch, Ph. 552 f. 629 779 f. 789 f.
Strecker, K. 685 691.
Streib, A. 691.
Streit, R. 759.
Strinopulos, G. P. 653.
Strobel, A. 741.
Struker, A. 640 f.
Strunz, F. 638 683 740.
Struve, H. 477 778.
Stufler, J. 657 752 770.

Sturm, A. 682.
Suarez, Fr. 492.
Sudhoff, K. 344 684.
Suermondt, Cl. 745.
Süßmilch, H. 685.
Sueton 140 671.
Suhrawardi 296 719.
Sunderland 322.
Sundermeyer, A. 669.
Surius, L. 628 f. 791.
Susemihl 348.
Sutcliffe, E. F. 672.
Suter, H. 228 596 715 f. 720.
Sutton s. Thomas von Sutton.
Svorčik, C. 750.
Swete, H. 644.
Switalski, B. W. 148 688.
**Symeon** 281 283 **287 714.**
Symphorien, P. (de Mons) 738 767 791.
Synave, P. 745 f.
**Synesius von Cyrene** 117 f. **119 f. 667.**
Synnerberg, C. 653.
Syrianus 301.
Szabó, P. S. 744.

**T.**

Täschner, Frz. 721.
Taillandier, St.-R. 166 693.
Taisner, J. 463.
Talamo, S. 641 647 674 678 747 756.
Talankin, B. 661.
Tangl, M. 691.
Tanstetter, G. 464.
Tarozzi, G. 674 778.
Tatian 73.
**Tatianus,** der Assyrer 20 f. **22 f.** 32 50 650 **654.**
Tauler, Johannes s. Johannes Tauler.
Taurisano, J. 772 f.
Taylor, H. O. 673 684 f. 707.
Techert, M. 694.
Teetaert, A. 681 712 742.
Templer, B. 725.
Tennant, R. F. 642.
Tennemann 637 672.
Terenz 178 180.
Ter-Mekerttschian, K. 41.
Ter-Minassiantz, E. 41.
Ternus, J. 688.
**Tertullianus** 13 36 45—47 **49—54** 55—57 59 65 80 93 97 134 **654 f.**
Texier, Fr. 253.
Thaddeus, R. R. 735.
Thales 50 102.
Thalhofer 4.
Thamin, R. 662.
Thaner, Fr. 703.
Themistius 100 301 318 f. 344 349 371 434 453 642 720.
Themo Judaei (Thimo) 595 f. 602 784.
Thenaud, P. 707.
Theodor von Mopsuestia 92 121 293.
Theodor abû Qurra s. Abû Qurra.
Theodor von Raithu 124.
Theodor von Smyrna 285 714.
**Theodoret von Cyrus** 34 92 f. 117 f. **121 f.** 124 131 138 **667.**
Theodorich von Chartres s. Thierry von Chartres.
Theodoros Metochites 282 286 714.
Theodulus 693.
Theognostus 73.
Theophilus 234.
**Theophilus von Antiochien** 20 f. **24 f.** 81 **651.**
Theophrast 81 143 301 410.
Théry, A. F. 690 f.
Théry, G. 119 142 252 261 382 407 421 553 562 634 668 674 694 707 f. 712 728 730 742 f. 745 766 790.
Thieling, W. 644.
Thiéry, A. 422.
**Thierry von Chartres** 146 148 227 f. 232 **233—235** 236 238 242 246 362 446 **704.**
Thilo 76.
Thimme, W. 663 665.
Tiraller 666.
Thoemes, N. 402 754 f.
Tholomaeus de Lucca s. Bartholomaeus de Lucca.
Tholuck, A. 292 328.
Thomas Anglicus s. Thomas de Wilton.
Thomas Anglicus Minor 560
**Thomas von Aquin** 128 131 137 143 157 188 194 202 218 f. 242 245 247 251 259 261 267 268 287 303 317 322 334 336 f. 345—349 355 f. 359 364 366 368 375 f. 378 380 f. 386 390 393—397 399—403 406—408 410 414—417 **419—445** 450—455 461 471 478 f. 481—486 488 f. 492 f. 494 496 f. 499 f. 502—505 509 f. 512 514—517 520—526 528 f. 531 534—539 541—547 549—551 555—558 560—562 566—568 571 580 584 587 590 610 f. 617 f. 620 622 625—627 630 636 676 680 688—690 696 698 707 f. 710 f. 714 722 f. 726 f. 729 f. 734—736 738 740—742 **743—757** 758—760 764 769—775 777.
**Thomas Bradwardine** 247 376 507 590 594 601 604 613 619 **622** f. 783 **788.**
Thomas Bricot 600 624.
**Thomas von Cantimpré** 279 359 379 **380** 400 **732.**
**Thomas von Erfurt 456** 506 508 758 766 f. **787.**
Thomas de Fabriano 547.
Thomas Gallus s. Thomas von Vercelli.
**Thomas Hemerken von Kempen** 630 **636** 738 **791.**
Thomas von Jorz 773.
Thomas Maulefelth 585.
Thomas von Neapel 540.
Thomas Ockham 457.
**Thomas von Straßburg** 533 546 **547** 589 614 **775.**
**Thomas von Sutton** 532 **541** f. 690 770 **773.**
**Thomas von Vercelli** 255 **271** f. 383 395 **710.**
Thomas del Vio (Cajetan) 421 f. 627 751 789.
Thomas von Wilton (Anglicus) 525 616.
**Thomas von York** (de Eboraco) 355 381 f. 396 **397** 729 **738** 762.
Thomas, A. 771.
Thomas, C. 650.
Thomas, E. C. 588.
Thomas, P. 228.
Thomasius, Jac. 672.
Thôme, P. 699.
Thompson, S. P. 760.
Thorndike, L. 228 f. 254 344 358 f. 367 406 467 613 f. 673 683 703—705 709 728 730—733 740 f. 746 750 758 f. 760 f. 764 770 786 f.
Thulin, C. 669.

Thurot, Ch. 166 285 430 455 f. 578 620 681 689 695 713 728 758 784.
Ticonius 114.
Tiedemann 672.
Tilley, A. 673.
Tillmann, Fr. 644.
Tincani, G. 750.
Tiraboschi 714.
Tiraller 693.
Tirschtigel, C. 724.
Tischleder, P. 645 756.
Tisserant 613.
Tissier, B. 254 687.
Titius, A. 640.
Titus von Bostra 40.
Tixeront, J. 41 639 643 645.
Tkac, Jar. 293.
Tkatsch, J. 710.
Tocco, F. 479 764.
Tochowicz, P. 767.
Toischer, W. 677.
Tolomeo von Lucca s. Bartholomaeus de Lucca.
Tollinton 656.
Tolstoi 778.
Tomasellus von Perugia 772.
Tominec, A. 761.
Tonetti 642.
Toniolo, G. 678.
de Tonquédec, J. 750.
Torcianti 699.
Torraca, Fr. 777.
Tosetti, W. 644.
Tougard 685.
Toussaint, C. 646.
Tout, T. F. 764.
Traube, L. 133 142 159 f. 164 166—169 176 639 684 f. 690—694.
Treu, M. 283 286 714.
Trever, G. H. 648.
Tribbechovius, Ad. 672.
Trimolé 736.
Tripodo, Pietro 721.
Trithemius 520 573.
Trivet s. Nicolaus Trivet.
Troeltsch, E. 638 642 645 648 663 666 678 753 f.
Trunk, J. 659.
Tryphon 15 f.
Tschackert, P. 603 606 784—786.
Tubero 57.
Türnau, D. 692.
Tufail s. Abubacer
Turinaz 739.
Turlani, G. 688.
Turmel, J. 642 654 693.
Turner, W. 674.
Tusi 719.
Tusquets i Terrats, J. 723.
Twardowski, K. 673.
Tycho von Brahe 176 238.
Tyszka, A. 638.

U.

Ubaldi 21.
Ubertin von Casale 250 706 729.
Uberto Guidi 772.
Uccelli, P. A. 407 422 503 532.
Ude, J. 676 788.
Uebinger, J. 675.
Uhl, Willo 629.
Uhlhorn, G. 648 652.
Uhlmann, J. 737.
Ulbrich, Th. 650.
Ullmann, K. 660 790.
Ullrich, Fr. 659.
**Ulrich (Engelberti) von Straßburg** 402 f. 408 416 **417** f. 541 551 556 560 **743** 779 789.
Unna, J. 726.
v. Unruh, C. M. 238 675.
Unterstein, K. 659—661.
Urba, C. F. 96.
Urbain, C. 675 768.
Urban IV., Papst 351 424 740.
Urban V., Papst 351.
Urban, der Averroist 618.
Urbano, L. D. 752.
Urlichs 684.
Usener, H. 133 135 f. 229 241 663 669—671 704.
Uspenskij, Th. 714.

V.

Vacandard, E. 702 707.
Vacant, A. 346 640 735 748 756 787.
Vacherot 303.
Valensin, A. 751.
Valensise, D. 756.
**Valentinus** 27 f. 33 **36—38** 39 50 **652**.
Valla, Laurentius 126.
Vallet, P. 756.
Valois, N. 518 524 f. 530 549 613 615 730 769 771 774 785 f.
Valton, E. 682.
Vandewalle, P. B. 456.
Vanhamme 485 762.
Vanini, Lucilio 617.
Vansteenberghe, E. 630 634—636 791.
Vargha, D. 790.
de Varisio, C. Franciscus 506.
Varro 57.
Vasold, J. 664.
Vatasso, M. 4.
Vattiers, P. 291.
Venantius Fortunatus 692.
Venard, L. 647.
Venschott, H. 782.
Vento, S. 778.
Ventura, A. 498 f.
Venturi, G. B. 552.
Venuti de Dominicis, T. 669 735.
Vercruysse, H. 758.
Vergil 98 164 180 685.
Verkade, W. 629.
Verkuyl, G. 657.
Vernani, G. 776.
Vernet, F. 653 694 696 705 709 730.
Vernon, Arnold E. 646 648.
Verner-Moore, Th. 753.
Verschaeve, C. 745.
Verschaffel, C. 658.
Verweyen, J. M. 131 666 669 673 675 f. 699 702 708—710 712 730 734 737 741 750 757 759 765 767—769 775 781 784 786 788.
Vespucci, Amerigo 606.
Vetter, Ferd. 628 f. 631.
Vetter, P. 649.
da Vicenza, A. M. 735.
Victorinus s. Marius Victorinus.
Viel, A. 776.
Vigna, L. 698.
Villari, P. 787.
Villecourt 91, 661
de Villiers, C. 687.
Vilmain, J. 755.
Vincenz von Aggsbach 634 f. 791.
**Vincenz von Beauvais** 242 261 334 357—359 371 376 379 **380** 398 400 406 682 732 **733** 734.
de Visch, Ch. 229 687.
Vischer, A. F. 182.
Vischer, F. Th. 182.
Vismara, J. 678.
Vitalis de Furno 764 766.
Vitalis von Laodicea 661.
Vizzini, J. 3.
Völter, D. 16 645.
Vömel, J. Th. 282.
Vogel, Al. 380.
Vogels, H. J. 712.
Vogelsang, F. 732.
Vogl, S. 720 732 738 760.

Vogt, B. 733.
Vogt, E. 641.
Vogt, Fr. 695.
Vogt-Terhorst, A. 789.
Voisin, G. 661.
Volbert, W. 660.
Vollert, W. 654.
Vollmer, H. 686 712.
Vonach, A. 713.
de Vooys, C. G. N. 780.
Vorländer, K. 637.
Voßler, K. 776.
de Vreese, W. L. 790.

W.

Wace, H. 4 640.
Wackernagel, J. 180.
Wackernagel, W. 553 560 779.
Wadding, L. 505—507 575 624 687 729 766 769 782 787.
Wadstein, E. 647.
Wagenmann 661 668 788.
Wagner, Fr. 737 753 756.
Wagner, R. 644.
Wagner, W. 656 f.
Waibel, A. 641 649.
Wais, K. 777.
Waite, A. E. 759.
Waitz, G. 229.
**Walafried Strabo** 159 **162** 274 **692**.
Walgrave, A. 757.
Wallerand, G. 142 353 447 605 758.
Walleser 718 f.
Wallies, M. 714.
**Walter von Brügge** 478—480 **486 762**.
**Walter Burleigh** (Burlaeus) 239 601 619 **621** f. **788**.
Walter von Château-Thierry 366 f. 731.
Walter Chatton 587—589 783.
Walter von Honnecourt206.
Walter von Mortagne 211 227 701 704.
**Walter von St. Victor** 238 253—255 **271** 710.
Walter, C. 119.
Walter, F. 754.
von Walter, J. 272 276 638 708 711.
von Waltershausen, B. S. 167 179 695.
Walton, F. E. 647.
Waltzing, J. P. 47 653—655.
Walz, A. M. 744 769 772 f. 788.
Walz, Ch. 286.
Warfield, B. 664.
Watkin-Jones, H. 680.
Wattenbach, W. 159 672 686 691.
Waugh, W. T. 762.
Wauters, A. 499 764 f.
Wautier d'Aggaliers, A. 791.
Webb, Clement C. J. 229 678 687 705.
Weber, E. 679.
Weber, F. 725.
Weber, S. 41 644.
Wechsler, Ed. 776.
Weczerzik-Planheim, K. 777.
van Weddingen 698.
Weertz, H. 668 674 747.
Wegelin, Th. 282.
Wehofer, Th. M. 430 649.
Wehrmann, Th. 648.
Weidel, K. 667.
Weidner, A. 133.
Weier, F. 749.
Weigl, F. 642.
Weihrich, Fr. 96.
Weil, I. 727.
Weil, S. 329.
Weinand, H. 664 666.
Weinberg, J. 695.
Weinel, H. 644 f.
Weingärtner, G. 637.
Weinhandl, F. 780.
Weinhold, K. 133 671.
Weinmann, K. 685.
Weisemann, E. 695.
Weiß, A. 330 727.
Weiß, B. 644.
Weiß, F. 331.
Weiß, H. 659.
Weiß, J. 645.
Weiß, J. H. 727.
Weiß, K. 659 661.
Weiß, M. 402 658 739 f.
Weißenborn, H. 696.
Weisser, H. 679.
Welch, A. C. 698.
Welte, B. 21 640.
Welters 789.
Wenck von Herrenberg, Johannes s. Johannes Wenck von Herrenberg.
Wenck, K. 613.
Wendland, J. 643.
Wendland, P. 6 41 62 66 282 644—647 649 651 655 f. 663 668.
Wenley, R. M. 647.
Wenrich, J. G. 715 719.
Wenrich, der Scholastikus 190 697.
Wensinck, A. J. 717.
Werber, K. 654.
Werner, K. 92 262 499 525 546 609 615 617 f. 623 f. 627 f. 665 672 f. 674 676 679 691 696 703 f. 708 f. 730 736 f. 744 748 760 764 f. 767—769 771 774 f. 781 783—789.
Weryho 674.
von Wesendonk, G. 653.
Weser, J. 731.
Wessel Gansfort 782.
Wessner, P. 671.
West, R. 685.
Wetzer, H. J. 640.
Weyman, C. 4 639 642 f. 659 661 672 684 f.
White, A. D. 638 675.
White, R. 698.
Wicksteed, Ph. H. 777.
Wiclif, Joh. s. Johannes Wiclif.
Wiedemann, E. 291 717 720 f. 723.
Wiegand 639.
Wieleitner, H. 784.
van den Wijngaert 729.
van de Wijnpersse, G. A. M. 790.
Wikmann, A. 666.
Wilbrand, G. 652.
Wild, J. 746 753.
Wilhelm von Alnwick 621 787.
**Wilhelm von Auvergne** (von Paris) 266 339 356—358 361 **363—366** 373 375 388 393 466 470 481 703 **730f.** 735.
**Wilhelm von Auxerre** 152 188 202 246 f. 347 350 f. 356—358 **363** 383 f. 386 417 **750** 734.
**Wilhelm von Champeaux** 204—206 **209—211** 214 f. 242 261 273 **701 f.**
Wilhelm de Colymgam 605.
**Wilhelm von Conches** 137 148 227—229 232 236 **237 f.** 242 248 254 258 265 271 370 593 **704.**
Wilhelm der Eroberer 698.
Wilhelm von Falgar 478 480 486.
Wilhelm Heytesbury 602 605 774 784.
Wilhelm von Hirschau 228.
Wilhelm von Hothun 532 542 773.
Wilhelm von Macklesfield 406 542 773.
Wilhelm von Malmesbury 176 191.

**Wilhelm de la Mare** 423 466 478. **486** 492—497 509 531 539 734 **762.**
Wilhelm von Melitona 382 f. 386 399 733 735.
**Wilhelm von Moerbeke** 345—347 **348 f.** 403 424 f. 427 439 462 474—477 551 556 **728.**
Wilhelm von Montibus 280.
**Wilhelm von Ockham** 143 f. 145 194 219 266 501 513 517 520 f. 524 528 **571—583** 584 f. 587—591 595—602 604 606—609 612 618 f. 621 626 679 **781 f.**
Wilhelm de Rubione 621.
**Wilhelm Shyreswood** 285 446 f. **455** 574 **758.**
**Wilhelm von St. Amour** 403 **424—426** 451 484 **728.**
**Wilhelm von St. Thierry** 216 237 253 f. **257 f.** 265 370 680 708 729.
Wilhelm von Tocco 423 427 744 772.
Wilhelm von Vaurouillon 621 623 f. 788.
Wilhelm de Villana 774.
**Wilhelm von Ware** 202 478 480 486 **489 f.** 500 507 513 626 734 **763** 766.
Wilhelm, F. 670.
Will, R. 791.
Willems, Ch. 748 751.
Williams, W. 708.
Willmann, O. 509 637 647 673 675 682 733 748 754.
Willmanns, H. 647.
Willmanns, W. 159.
Willner, H. 228 231 f. 701 f. 704.
Wilmans, R. 229 705.
Wilmart, A. 193 254 258 661 663 672 700 707 f.
Wilmot-Buxton, E. M. 691.
Wilms, H. 707 740.
Wilson 41.
Wimmer, A. 402.
Wimmer, J. 61.
Wimmer, Jos. 742.
Wimpfeling, Jakob 603 f.
Windelband, W. 637 673.
Windisch, H. 643 647 f.
Windstosser, M. 633 790.
Winkler 644.
Winstanley, E. W. 644.
Winter, F. J. 76 656.
Winter, M. 721 753.
Winterstein, A. 644.
Wirtz, J. 643.
Wirtz, R. 662.
Wise, Cl. 645.
**Witelo,** 247 324 349 376 418 462 464 **474—477** 555 f. 694 699 719 732 **761.**
Witte, K. 775.
Wittig, J. 659.
Wittmann, M. 337 364 384 f. 414 718 f. 726 730 734 742 747 754.
Witzel, Th. 760.
Wizo 692.
Wörter, F. 663 669.
Woestefeld, A. 229.
van de Woestyne, Z. 766 f.
Wohlenberg, G. 645.
Wohlrab, M. 644.
Wolf, J. 119.
Wolf, P. 654.
Wolff, M. 330 647.
Wolfhelm von Köln 190.
Wolfsgruber, C. 663.
Wolfsohn, J. 722.
Wolfson, H. 726.
Wollf, H. 780.
Wolowski, M. I. 595.
Woods, H. 665.
Worms, M. 292 413 719.
Woroniecki, E. 754.
Worrel, W. H. 652.
Wright, Th. 230 358 683 703 731.
Wright, W. 639.
Wrobel, Joh. 148 228 704
Wrzol, L. 669. [707.
Wünsch, R. 648.
Wünsche, A. 725.
Würschmidt, J. 184 552 554 696 778.
Würsdörfer, J. 783.
Wüstenfeld, F. 230 234 684 687 703 f. 719—721 729 786.
de Wulf, M. 142—144 153 235 334 378 388 394 405 444 450 452 474 498—503 528—530 534 615 637 672—674 676 678 688 f. 701 704 706 f. 712 728 734 756 758 761 f. 764 f. 770 778 780 784 786.
Wundt, M. 664 f.
Wurm, A. 651.
Wycliff s. Johannes Wiclif.
van den Wyngaert, A. 762.

X.

Xenophanes 13 199 252.
Xiberta, B. F. M. 533 f. 547—549 611 617 f. 690 752 775 787.
Xiphilinos, Johannes 284.

Y.

Yahuda, A. S. 329 338.
Yellin, D. 727.
Ysseling, P. C. 654.

Z.

**Zacharias Scholasticus,** Bischof von Mytilene 117 119 122 **123 667.**
Zänker, O. 665.
Zahn, J. 648 707 780 789.
Zahn, Th. 10 21 61 649 651—653 691.
Zamachschari 295.
Zamboni, G. 749.
Zaragüeta Bengoechea, J. 751.
Zarncke, Fr. 586 681.
Zeiller, J. 755 774.
Zeller, E. 647.
Zeller, R. 790.
Zellinger 4.
Zemb, J. 785.
Zenker, J. Th. 719.
Zeno der Eleate 410.
Zeno, der Stoiker 51 53 410.
Zenon der Kaiser 288 293.
de Zepeda, A. 448.
Zepf, M. 667.
Zervos, C. 282 285 714.
Zetzner 447 459.
Ziegelbauer 687.
Ziegert, P. 257.
Ziegler, K. 95.
Ziegler, Th. 638 703.
Zielinski, H. 639.
Zielinski, Th. 662.
Ziesché, K. 388—390 679 709 730 736.
Zigliara, Th. M. 736 756 763.
Zigon, F. 676 750 752.
Zimmels, B. 342.
Zimmer, H. 684.
Zimmermann, B. 687.
Zimmermann, F. 669 671.
Zingerle, A. 95.
Zmavc, J. 753 f.
Zöckler, O. 440 638 648 658 f. 665 679 789.
Zonto, G. 682.
Zoppi, G. B. 777.
Zorzoli, E. 736.
Zscharnack, L. 640.
Zuccante, G. 708 777.
Zuccherelli, D. 767.
Zuccolius, M. Vitalis 498.
Zuchold, H. 780.
Zuckermandel, R. 700.
Zurek, J. 664.
Zwemer, S. M. 722.
Zycha, I. 96.

# FRIEDRICH UEBERWEGS
## GRUNDRISS DER GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE

ERSTER TEIL

### DIE PHILOSOPHIE DES ALTERTUMS

Zwölfte, umgearbeitete und erweiterte, mit einem Philosophen- und Literatorenregister versehene Auflage. Herausgegeben von Dr. KARL PRAECHTER, ord. Professor an der Universität Halle.
Lexikon-8°. XX, 924 Seiten. 1926. RM. 21,—, in Halbleder RM. 26,—.

Mit großartigster Umsicht und Sorgfalt und mit uneingeschränktem Gelingen hat Praechter seine Modernisierungsarbeit, die er bereits bei der 11. Auflage in hervorragendster Weise vorgenommen hatte, fortgesetzt . . . Mit tiefster Dankbarkeit muß man die einzigartige Erfüllung dieses riesigen Arbeitspensums buchen. Nunmehr besitzen wir den ersten Band des unentbehrlichen „Ueberweg" wieder in einer auch den höchsten wissenschaftlichen Forderungen restlos gerecht werdenden Darbietung, die in ihrer Form wie in ihrem Inhalt vollste Bewunderung erweckt. (Kantstudien.)

DRITTER TEIL

### DIE PHILOSOPHIE DER NEUZEIT BIS ZUM ENDE DES 18. JAHRHUNDERTS

Zwölfte, mit einem Philosophen- und Literatorenregister versehene Auflage. Völlig neubearbeitet von Dr. MAX FRISCHEISEN-KÖHLER†, ord. Prof. a. d. Universität Halle, und Dr. WILLY MOOG, ord. Prof. a. d. Techn. Hochschule Braunschweig.
Lexikon-8°. XV, 811 Seiten. 1924. RM. 20,—, in Halbleder RM. 26,—.

Es braucht nicht besonders gesagt zu werden, daß dieser Band völlig auf der Höhe der Wissenschaft steht und in jeder Beziehung allen, auch den verwöhntesten Ansprüchen genügt. Als Nachschlagewerk ist er geradezu unentbehrlich. Die Literaturangaben und das Register sind mit beispielloser Genauigkeit und Vollständigkeit gearbeitet. (Der Türmer.)

VIERTER TEIL

### DIE DEUTSCHE PHILOSOPHIE DES NEUNZEHNTEN JAHRHUNDERTS UND DER GEGENWART

Zwölfte, mit einem Philosophen-Register versehene Auflage. Völlig neubearbeitet von Dr. TRAUGOTT KONSTANTIN OESTERREICH, planm. ao. Professor an der Universität Tübingen.
Lexikon-8°. XIV, 734 Seiten. 1923. RM. 23,—, in Halbleder RM. 29,—.

Das bewährte Handbuch Ueberwegs bedarf keiner Empfehlung mehr. Es ist erstaunlich, mit welcher Vielseitigkeit der Verfasser zugleich die Originalarbeiten der Philosophen wie die Literatur über sie verarbeitet hat, um ein Gesamtbild des Inhalts, der Ursprünge und Wirkungen der philosophischen Theorien des 19. Jahrhunderts und der Gegenwart zu schaffen, das in seiner Vollständigkeit in der Literatur nicht nur in Deutschland, sondern in Europa bisher gefehlt hat. (Zeitschrift für pädag. Psychologie.)

FÜNFTER TEIL

### PHILOSOPHIE DES AUSLANDES

Bearbeitet von Dr. TRAUGOTT KONSTANTIN OESTERREICH, planm. ao. Professor an der Universität Tübingen. Erscheint Ende 1927.

VERLAG VON E. S. MITTLER & SOHN / BERLIN

# WÖRTERBUCH DER PHILOSOPHISCHEN BEGRIFFE

Historisch-quellenmäßig bearbeitet von

**Dr. RUDOLF EISLER**

**Vierte,** völlig neubearbeitete Auflage
Herausgegeben unter Mitwirkung der Kant-Gesellschaft

Etwa 15—16 Lieferungen, Lexikon-8°, die im Abstand von etwa vier Wochen erscheinen. Vollständig im Jahre 1928. Preis jeder Lieferung 5,50 M.

Bandausgabe: Band I (A—K). Lexikon-8°. VIII, 893 Seiten. RM. 33,—, in Halbleder RM. 38,50. Band II und III folgen.

Gesamtpreis des Werkes geheftet etwa RM. 88,—, in Halbleder etwa RM. 105,—

**Die neue, vierte Auflage zeigt gegenüber den früheren folgende Vorzüge:**

**Eine sehr bedeutende Vermehrung des Stoffes (der Schlagworte, Erörterungen, Zitate), die vielfach zu ganzen Monographien geführt hat,**

**eine übersichtlichere Anordnung,**

**vielfach genauere und ausführlichere Begriffsbestimmungen seitens des Herausgebers,**

**eine Vervollständigung der älteren Begriffsgeschichte,**

**ein stärkeres Eingehen auf den Inhalt aller Probleme, auf die Theorien, so daß das Werk jetzt weit mehr bringt als eine bloße Sammlung von Worterklärungen und Definitionen und auch einen gewissen enzyklopädischen Charakter aufweist,**

**Berücksichtigung neuer Richtungen sowie der neuesten in- und ausländischen Literatur.**

Schon die ersten Lieferungen geben einen Begriff von der ungeheuren, ja entsagungsvollen Arbeitsleistung, die der Verfasser hat aufbringen müssen, um dieses umfassende Werk zustande zu bringen, das die philosophischen Begriffsbestimmungen vom Anfang der Philosophie bis auf die jüngste Gegenwart vorführt. Hat sich die Brauchbarkeit der früheren Auflagen als unumstritten herausgestellt: die beginnende Neuauflage wird durch ihre Ausführlichkeit wie durch ihre Sorgfalt und Genauigkeit die schlechthinnige Unentbehrlichkeit des „Eisler" unbestritten machen. (Grundwissenschaft.)

VERLAG VON E. S. MITTLER & SOHN / BERLIN

CATHOLIC THEOLOGICAL UNION
3 0311 00163 1741
WITHDRAWN
B 631 .U32 1928
Ueberweg, Friedrich,
1826-1871.
Friedrich Ueberwegs
Grundriss der Geschichte
DEMCO

3 0311 00163 1741